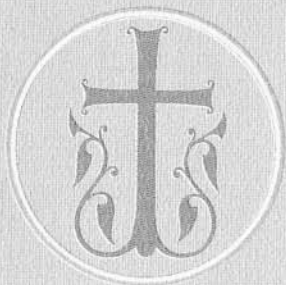


№ 3 (6) 1998



Церковь и время

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ

Митрополит Сурожский АНТОНИЙ

- ОБ ЭКУМЕНИЧЕСКОЙ ВСТРЕЧЕ
- СЛУЖЕНИЕ ХРИСТИАНИНА
В СЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ
- ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО
В ИНОСЛАВНОМ МИРЕ

*Митрополит
Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ*

**ПРАВОСЛАВИЕ И ЭКУМЕНИЗМ:
НОВЫЕ ВЫЗОВЫ**

Епископ Диоклийский КАЛИСТ (Уэр)

**ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ
ЭКУМЕНИЗМА**

Митрополит Пергамский ИОАНН (Зиззулас)

**«БОГОСЛОВИЕ — ЭТО
СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ»**

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*

Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал

№ 3 (6) 1998

**Журнал издается Отделом внешних церковных сношений
Московского Патриархата**

Журнал зарегистрирован
в Министерстве печати и информации
Российской Федерации
Свидетельство о регистрации № 922 от 13 июня 1991 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор:

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ

Заместитель главного редактора:

Иеромонах Иларион (Алфеев)

Члены редакционной коллегии:

Протопресвитер Виталий Боровой

Архимандрит Елисей (Ганаба)

Священник Всеволод Чаплин

А. С. Буевский

Священник Владимир Кучумов

† Е. А. Карманов

Ответственный секретарь:

Е. Ю. Петровский

Выпускающий редактор:

И. В. Соловьев

Адрес редакции:

113191 РОССИЯ, Москва, Даниловский вал, 22

Отдел внешних церковных сношений

Редакция журнала "Церковь и время"

Телефакс +7-095-230-26-19

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

Мнения авторов статей, помещенных в журнале,
не всегда совпадают с мнением редакции

СОДЕРЖАНИЕ

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

К 50-летию служения в священном сане митрополита Сурожского Антония

От редакции	5
Митрополит Сурожский Антоний Об экуменической встрече (Женева, 1968 г.)	10
Митрополит Сурожский Антоний Служение христианина в секулярном обществе	32
Митрополит Сурожский Антоний Православное свидетельство в инославном мире	44

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ Православие и экуменизм: новые вызовы	63
---	----

Константинопольский Патриархат и экуменизм

От редакции	70
Патриарх Варфоломей I Мы хотим открытости... ..	71
Епископ Диоклийский Каллист (Уэр) Православное понимание экуменизма	78

<i>Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас)</i>	
Богословие — это служение Церкви	87

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ДОКУМЕНТАХ

<i>От редакции</i>	98
--------------------------	----

Обращение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 4 апреля 1992 г.	99
--	----

АРХИВ

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), Управляющего православными русскими церквами в Западной Европе Январь 1928 года — март 1929 года(продолжение)	105
---	-----

БОГОСЛОВИЕ, ЭКЗЕГЕТИКА

<i>М. Киреева.</i> Влияние восточно-христианской традиции на богословие Мейстера Экхарта	125
--	-----

<i>Мейстер Экхарт</i> Изложение Святого Евангелия от Иоанна. Глава вторая	138
--	-----

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО

К 50-ЛЕТИЮ СЛУЖЕНИЯ В СВЯЩЕННОМ САНЕ МИТРОПОЛИТА СУРОЖСКОГО АНТОНИЯ

От редакции

Исполняется 50 лет служения в священном сане одного из старейших архиереев Русской Православной Церкви митрополита Сурожского Антония. Для многих христиан Запада само Православие ассоциируется прежде всего с его именем. В России же в шестидесятые, семидесятые и восьмидесятые годы многие открывали дорогу к храму через его книги, распространявшиеся в самиздате, и через радиобеседы, которые он на протяжении десятилетий вел и продолжает вести на Би-Би-Си.

Митрополит Антоний (в миру Андрей Борисович Блум) родился в 1914 г. в Лозанне в семье потомственного русского дипломата. Несколько лет семья жила в Персии. После того как в России сменилась власть, семья странствовала по свету, пока, наконец, не осела в Париже. Здесь мать Андрея устроилась работать, а отец, глубоко религиозный человек, начал вести полумонашеский образ жизни.

Когда пришло время отдавать мальчика учиться, мать отправилась вместе с ним в одну из католических школ, где ему был предложен полный пансион. Обсудив все детали со священником, который возглавлял школу, и обо всем договорившись, мать и сын уже собирались уходить, когда священник промолвил: “Разумеется, мальчик должен стать католиком”. Услышав это, Андрей сказал матери: “Мама, пойдем отсюда — я не для продажи”. Недоверие к Католической Церкви осталось у Владыки Антония на всю последующую жизнь. (В письме Архиерейскому Собору 1997 г. он говорит: “Пора нам осознать то, что Рим думает только о поглощении Православия”).

Несколько лет он проучился в одной из школ на окраине Парижа, где его жестоко избивали сверстники. Спустя сорок пять лет, проезжая в вагоне парижского метро мимо той станции, на которой находилась его школа, и услышав ее название, он потерял сознание.

К четырнадцати годам Андрей был законченным атеистом. Однажды, когда он находился в летнем лагере, ему пришлось поневоле оказаться

слушателем русского православного священника, приехавшего туда для встречи с молодежью. То, что говорил священник, юноше ужасно не понравилось: идеалы смирения и покорности, нарисованные проповедником, были ему глубоко чужды. По окончании беседы он отправился домой, чтобы взять Евангелие и, прочитав, раз и навсегда покончить с христианством.

И тут случилось нечто неожиданное. Начав читать Евангелие от Марка, где-то между второй и третьей главой юноша вдруг почувствовал, что по другую сторону стола стоит живой, реальный Христос. Это не было видением, но было абсолютно неоспоримым чувством Присутствия. «Если Христос здесь, живой, значит, Он действительно воскрес, значит, все, что написано в Евангелии — правда», — подумал он. «С этого начался для меня целый переворот, — говорит Владыка Антоний. — Я почувствовал, что никакой иной задачи не может быть в жизни, кроме как поделиться с другими той преображающей жизнь радостью, которая открылась мне в познании Бога и Христа. И тогда, еще подростком, вовремя и не вовремя, на школьной скамье, в метро, в детских лагерях я стал говорить о Христе, каким Он мне открылся: как жизнь, как радость, как смысл, как нечто настолько новое, что оно обновляло все... Я мог бы сказать вместе с апостолом Павлом: «Горе мне, если не благовествую»... Горе, потому что не делиться этим чудом было бы преступлением перед Богом, это чудо свершившим, и перед людьми, которые по всей земле сейчас жаждут живого слова о Боге, о человеке, о жизни...»

Позже, много лет спустя, Владыку Антония спросили: «Это чувство живого Христа, которое Вы испытали, потом не ушло, не ослабело?» — «Нет, — ответил он. — С тех пор оно меня никогда не покидает. Оно может быть более интенсивным или менее интенсивным, но оно всегда присутствует в моей жизни».

В тридцатые годы он учился в медицинском институте, который окончил перед самым началом Второй мировой войны. С первого до последнего дня войны, в течение семи лет, он был военным хирургом: сотни больных, раненых, умирающих прошли через его руки. Он мог часами сидеть у постели умирающего солдата, разговаривая с ним, пока тот еще был в состоянии говорить, а потом просто молча молясь о нем, пока душа его не перейдет в иной мир. Встреча со смертью лицом к лицу коренным образом изменила мировосприятие Владыки Антония. «Смерть, мысль о ней, память о ней — как бы единственное, что придает жизни высший смысл, — говорит он. — Жить в уровень требований смерти означает жить так, чтобы смерть могла прийти в любой момент и встретить нас на гребне волны, а не на ее спаде...»

К 50-ЛЕТИЮ СЛУЖЕНИЯ В СВЯЩЕННОМ САНЕ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ

В 1948 г. он стал священником и вскоре был направлен в Англию. И вот уже почти полвека лет он служит там, на одном и том же приходе, последние сорок лет — в архиерейском сане.

В течение этих лет Владыка нес ответственные церковные послушания, с 1966 по 1974 г. был Патриаршим Экзархом Западной Европы, представлял Русскую Церковь на экуменических форумах. Но главным для него всегда оставалось служение на лондонском приходе, который он практически создал своими руками. Именно здесь были произнесены его проповеди — те, что потом в распечатанном виде ходили по рукам православных верующих.

Но его проповедь не ограничивалась рамками Православной Церкви. Его нередко приглашали в англиканские и протестантские храмы, где он никогда не отказывался проповедовать. “Я не ставлю своей целью обращение англикан в Православие, не внушаю им, что Православие лучше других конфессий, — говорит Владыка Антоний. — Когда я произношу проповедь в англиканском храме, моя цель — помочь людям углубить свою духовную жизнь, приблизиться к Богу”. Среди сегодняшних прихожан Владыки Антония много бывших англикан, но никого из них он намеренно не привлекал в Православную Церковь: все они приходили, вдохновленные его проповедью о Боге живом, его книгами о том, что составляет сердцевинное содержание жизни.

Однажды, будучи в Оксфорде, Владыка остановился на улице и начал говорить о Христе — постепенно собралась толпа, которая слушала его с большим напряжением. В другой раз группа молодых хиппи пригласила его на свою “тусовку”: “Ты такой же, как мы, — сказали ему. — Ты с бородой, и мы с бородой, ты носишь длинное платье, и мы носим длинное платье. Приходи к нам”. И он пришел и просидел с ними до утра, беседуя о Боге и слушая то, что они могли сказать ему. Владыка Антоний готов говорить о Боге перед любой аудиторией.

Будучи почетным доктором богословия трех высших учебных заведений (Абердинского Университета, Кембриджского Университета и Московской Духовной Академии), митрополит Антоний шутя говорит о себе: “У меня только один настоящий докторат — по медицине; остальные три — фальшивые”. Он всегда подчеркивает, что не является “профессиональным богословом”, так как у него медицинское, а не богословское образование.

Богословие митрополита Антония основано не на книгах, а на его собственном опыте. Владыка Антоний имеет семидесятилетний опыт молитвы и служения людям, пятидесятилетний опыт священства, сорокалетний опыт епископства.

На русском языке в последние годы вышло более десяти книг Владыки Антония, в том числе “Беседы о вере и Церкви”, “Проповеди и беседы”, “Молитва и жизнь”, “О встрече”, “Жизнь, болезнь, смерть”, “Таинство любви” (беседа о христианском браке), “Духовное путешествие” (размышление перед Великим Постом), “Человек перед Богом”.

Центральной темой богословия митрополита Антония является тема *встречи*.

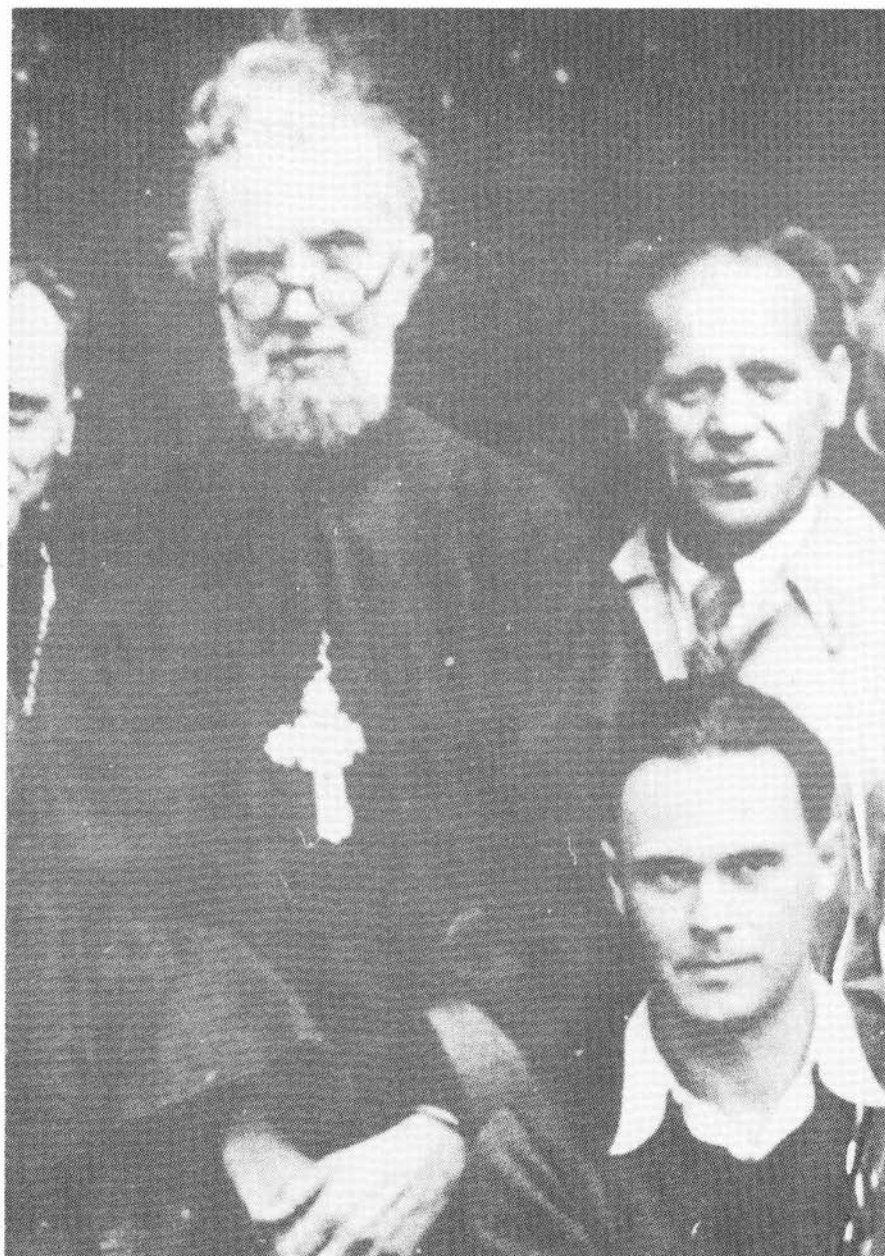
Это прежде всего *встреча с Богом*, который настигает человека даже тогда, когда человек Его совсем не ищет, не ждет. О Боге ничего нельзя сказать на словах, Его бытие нельзя доказать. Но Его можно встретить — и в этом величайшее чудо христианства. Немецкое слово Gott (“Бог”) происходит от глагола, обозначающего “падать на колени в священном трепете”. Бог — это Тот, перед Кем человек падает на колени, встретившись с Ним лицом к лицу.

Но встреча — это также и *встреча с человеком*: с тем конкретным человеком, которого Бог послал тебе. Каждый человек — образ Божий, в каждом живет Христос. Тайна любви Божией к человеку заключается в том, что Бог любит всякого таким, каков он есть, а не таким, каким Он, может быть, хотел бы его видеть. Бог любит всякого человека — православного и протестанта, мусульманина и буддиста, агностика и безбожника. Страдание Христа на кресте (“Боже Мой, Боже Мой, почему Ты меня оставил?”) есть приобщенность не только богооставленности, но и боголишенности. “Христос разделил с нами нашу обезбоженность”, а потому Его опыт вмещает в себя опыт всякого человека, даже атеиста. Человек может не верить в Бога, но Бог всегда верит в человека.

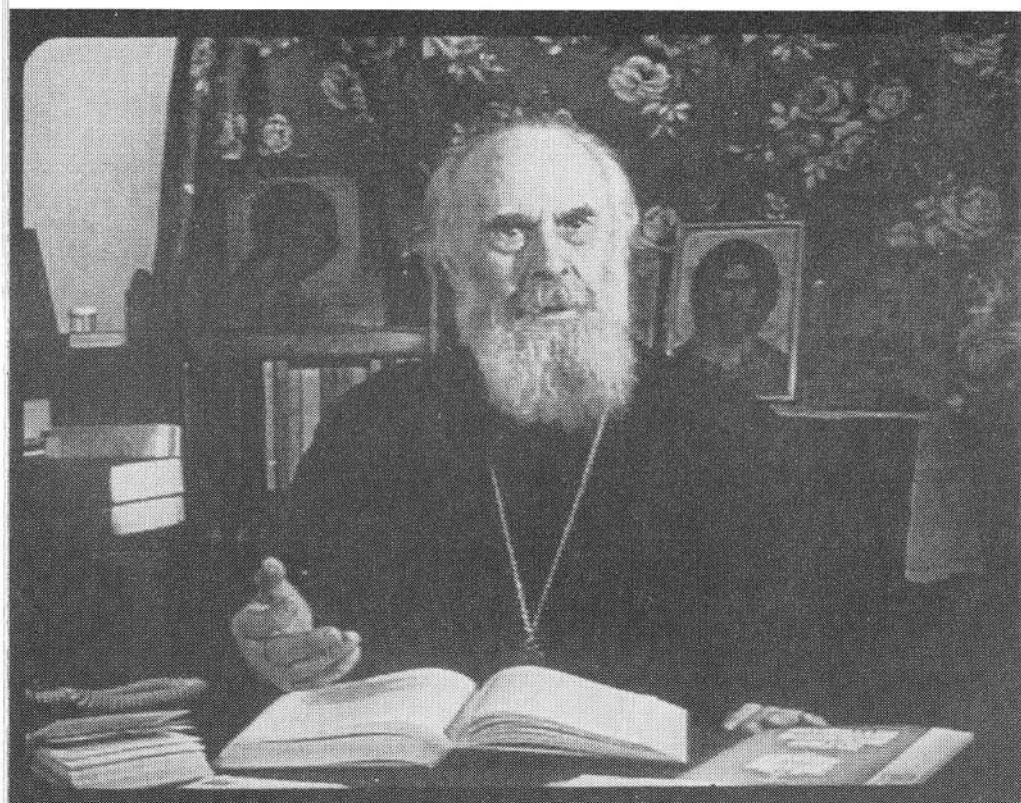
Наконец, в плане церковном, христианском, встреча — это диалог между христианами разных конфессий. Именно этой теме в основном и посвящена предлагаемая читателю подборка бесед Владыки Антония, произнесенных в разные годы.

Первая из них относится к концу 60-х годов, ко времени расцвета экуменического движения, когда на это движение со стороны православных возлагались большие надежды. Митрополит Антоний, который в те годы активно участвовал в работе Всемирного Совета Церквей, размышляет о месте православных в Совете, в инославном окружении, в секулярном мире, об экуменическом движении вообще. Многие наблюдения митрополита Антония, сделанные тридцать лет назад, не утратили своей актуальности и сегодня.

О месте Православия в секулярном мире Владыка говорит и в следующей беседе, произнесенной в те же годы.



*Протоиерей Георгий Флоровский,
Владимир Лосский и Андрей Блаум
(будущий митрополит Антоний),
1948 год*



*Митрополит Сурожский
Антоний
1998 год*

Митрополит Сурожский АНТОНИЙ

**ОБ ЭКУМЕНИЧЕСКОЙ ВСТРЕЧЕ
(Женева, 1968 г.)¹**

Меня попросили сказать об отношении православного к экуменическому движению, к вопросам и проблемам, которые оно ставит перед нами, православными. Я подчеркиваю, что буду говорить как православный, но вместе с тем как частное лицо: я не претендую на то, что выскажу взгляд всего Православия.

Мне это кажется важным по одной причине: экуменическое движение все время находится в становлении, и отношение входящих в него Церквей тоже в постоянном становлении и развитии. Есть проблема в этой динамике, постоянно меняющейся ситуации: экуменическое движение ищет себя, обретает себя, и снова теряет себя — и в этом тоже есть польза и творческое начало. Мне кажется, было бы несчастьем, если бы экуменическое движение совершенно и окончательно устоялось, будь то теперь или несколько позже. Разумеется, это позволило бы подвести какие-то оценки, итоги, позволило бы определиться, занять некую позицию, но на этом прекратилось бы всякое движение: экуменизм обрел бы стабильность. Этого-то нам и следует опасаться, потому что экуменическое движение не может стать институцией, не имеет права стать институцией. Оно — поиск, и сможет стать определенной, устоявшейся реальностью лишь тогда, когда до конца выполнит свое дело, подготовит разъединенных христиан к тому, чтобы создать единую Церковь. Но в тот момент экуменического движения уже не будет, не будет и Всемирного Совета Церквей; в тот момент будет *Церковь*, которая проявится по-новому, не будет уже той ситуации, в которой мы находимся сегодня.

¹ Публикуется впервые. Перевод с французского Е. Л. Майданович.

Вероятно, в своем докладе я скажу какие-то общеизвестные вещи, просто повторю кое-что; извините, но я не собираюсь быть оригинальным. Я просто хочу обозначить свое отношение к некоторым предметам. И в первую очередь самое понятие экуменизма требует уточнения.

В ранневизантийские времена экуменой считались все известные земли, вся территория, которая была охвачена, объята Империей, и на которой, вместе с тем, действовала Церковь. Фактически, экуменой был весь мир, потому что вне экумены ничего не было, по крайней мере, в сознании людей. Так вот, Церковь должна обрести снова это вселенское измерение, которое возникает постепенно — потому что мне кажется, что оно еще далеко не устоялось.

Молодежи, которая (будь то на съездах в Тезе или в ежедневной жизни) выступает с протестами, со своими утверждениями, кажется — и, мне думается, совершенно справедливо — что Церковь стала слишком мала для мира, вселенной. А ведь было время, когда мир был не в масштаб Церкви. У Церкви было видение, способное объять весь мир со всеми его проблемами, объять каждую его проблему. Церковь была достаточно велика — я говорю не о размерах, а о глубине — чтобы включить в себя, охватить пониманием любую новую область, где насаждалась вера. Церковь была достаточно велика, чтобы охватить, вобрать в себя любые новые проблемы, которые из десятилетия в десятилетие, а позже и из столетия в столетие вставали перед обществом.

Тертуллиан говорил, что ничто человеческое не чуждо христиану и Церкви. Так вот, начиная со Средних веков и чем дальше, — в XVII, XVIII, XIX веках, — тем больше мы видим, как Церковь теряет контакт, утрачивает измерение, меру всецелого человека. Разумеется, когда я говорю о Церкви с этой точки зрения, я говорю не о Церкви с большой буквы, я говорю об эмпирической реальности, которую мы называем церковью, церквями, христианским миром — как угодно. Церковь стала чем-то в мире, одной из составляющих общества, империй, эпох. Она умалилась, и множество проблем стало чуждо сознанию церковных людей, мужчин и женщин в Церкви. А экуменическое движение, которое началось в другой плоскости, мало-помалу вернуло это всечеловеческое измерение.

То, как это происходило, очень интересно. Первые усилия делались в плане веры и церковного строя. Это была попытка разде-

ленных христиан, которые вновь обнаружили друг в друге именно *христиан*, поискать, нельзя ли прийти к общей вере, пересмотреть расхождения и так или иначе встретиться вновь. Затем перед этими группами христиан, которые собрались на очень свободной, обширной основе, встали практические проблемы: социальные проблемы, политические, экономические проблемы, то есть озабоченность об окружающих людях.

Реакции на это были очень разные. Например, некоторые Православные Церкви сочли, что такая совместная работа в общественном плане (в самом широком смысле этого слова) выходит за рамки того, что должно составлять реальную заботу экуменического движения. Другие, напротив, утверждали, что именно в этом — главный момент встречи, пока у нас нет других, достаточно обоснованных поводов для встречи. Вероучительные расхождения были очень значительны, мы так и не сумели вести достаточно углубленный, достаточно открытый диалог; и единственное, где мы могли проявить себя как христиане, была деятельность, действие любви по отношению к окружающему нас миру. И когда я говорю о *любви*, я употребляю это слово в его простом и сильном значении: как отношении действенном, полном живого интереса, заботы.

Такое измерение никого не удивило бы во времена апостола Павла, когда одна церковная община собирала средства на нужды другой общины; общественные проблемы самым естественным образом переплетались, сливались с проблемами церковными. Позднее такое представление исчезло; его заменило гораздо более узкое понятие *милосердия*, т.е. просто раздача “милостыни”, и целые области человеческой жизни оказались за пределом этого представления. И не только области “внешние”, что само по себе ошибочно, потому что в силу своего призвания Церковь имеет измерение вселенское, превосходящее эмпирического человека; она должна быть в меру истинного человека, всецелого человека, она охватывает и содержит все, она способна, она *должна быть* в состоянии вести все к полноте, исполнению. Но она упустила даже такие области, которые непосредственно ей принадлежат.

Вот всего лишь один пример. В эпоху промышленных переворотов, будь то в континентальной Европе или на Британских островах, мы видим массовый приток в города сельской молодежи.

Но мы видим также, что Церковь осталась там, где и была. Тысячи молодых крестьян оставили деревенскую жизнь и обосновались в городах, в совершенно новой ситуации, среди невероятных и еще неведомых им трудностей, а Церковь за ними не последовала. Разумеется, в городах были созданы приходы, но сельские священники, которые этих людей крестили, венчали, которые сделали их христианами, остались на прежнем месте. Они отпустили эту молодежь в растерянность совершенно нового для них мира — мира, который в каком-то смысле был для них более новым, чем теперешний наш мир нов для людей иной цивилизации. И еще: в тот момент произошел разрыв, который с тех пор все продолжается, повторяется и усиливается, потому что у Церкви не было целостного видения всего процесса. Она видела частные случаи, местные ситуации — но и в тех не сумела занять позицию. Можно сказать, что в целом (разумеется, оставляя в стороны замечательные исключения, которые можно видеть во всех христианских общинах) Церковь проповедовала смирение, терпение, мужество угнетаемым, и очень мало проповедала тем, кто в тот момент был угнетателем, кто пользовался трудом бедняков, — очень мало говорила им о *долге* любви и ответственности. Я вам просто привожу это в пример того, как реальное измерение человеческой жизни в этот момент ускользнуло от эмпирической церкви, конкретной церкви: она-то была *рядом* и должна была бы охватить и тех, кто предоставлял работу, и тех, кто вынужден был ее выполнять. От Церкви требовалось понять оба полюса этой новой ситуации.

Так вот, этот пример повторяется в самых различных ситуациях, на всем протяжении истории. Постепенно все больше и больше областей ускользали от понимания и действия Церкви; с этой точки зрения экуменическое движение восстановило что-то очень существенное. Оно вернуло внутрь церковного сознания *все* человеческие проблемы: голод, изгнанничество, свобода, социальные напряжения — все человеческое стало отныне церковной проблемой. Вы, вероятно, помните фразу, сказанную Бердяевым: “Если я голоден, это явление физическое, если голоден мой ближний, это нравственная проблема”. Вот вся ситуация, выраженная в одной фразе, в немногих словах. С этой точки зрения экуменическое движение выправило ситуацию, которую иначе было не выправить. И кроме того, это движение вернуло Церкви, вернее, начало

возвращать Церкви масштаб чисто человеческий, но в полной его мере. Так что и с этой точки зрения экуменическое движение нам всем дорого: вместе, Церкви увидели то, чего не могли увидеть каждая отдельно, увидели и что-то предприняли, и заняли позицию в том, чего не могли предпринять поодиночке; “не могли” не по бессилию, но в плане смелости, размаха, видения.

Это очень существенный факт в нашем мире, который *крайне* разделен политически, социально, экономически, и в силу этого очень нестабилен. Чрезвычайно важно, что во Всемирном Совете Церквей могут работать вместе, в полном единстве намерений, в свете Христа и под Его покровом, Церкви, находящиеся по обе стороны железного занавеса. В данный момент меня интересует не общественная проблема, а проблема *Церкви*; меня интересует не общественная эффективность, не то, чтобы мы соединились и, как было сказано на конференции в Лунде², делали вместе все, что можем, и расставались только тогда, когда не можем оставаться вместе по вопросам принципиальным. Важно то, что, оказавшись перед лицом всех проблем, христианский мир осознал их *именно* в качестве христианского мира; и за это, мне думается, Православные Церкви могут быть очень благодарны экуменическому движению.

Перед экуменическим движением вставали и другие проблемы. В частности, впервые с такой остротой встала проблема Церкви. Мы оказались перед лицом парадокса: с одной стороны, мы сознаем себя Церковью — в полном и абсолютном смысле этого слова; с другой — понимаем, что вне нашего церковного собрания существуют и другие христиане.

Когда мы обращаемся к истории Церкви и стремимся понять ее, нас поражает — может быть, с большей силой, чем раньше — одно, а именно: мы знаем изначально, что Церковь — Новый Израиль; но когда мы прилагаем это ветхозаветное понятие к Новому Завету, к себе самим, мы склонны исключить из него все отрицательное и оставлять только положительное содержание. В этом смысле можно сказать, что в древнем Израиле было два аспекта: призвание и слабость, человеческая недостаточность в сравнении с этим призванием. Но совершенно несправедливо и крайне странным

² III Всемирная Конференция движения “Вера и церковное устройство” в г. Лунд (Швеция), 1952 год.

образом мы до сих пор не признали, до сих пор *не осознали* и не выразили ясно тот факт, что Израиль Нового Завета — *также* общество в становлении, и что оно ставит те же проблемы, какие некогда ставил Ветхий Израиль.

Если обратиться к Священному Писанию, можно видеть два рассказа о творении и новотворении. Первый — рассказ книги Бытия. Дух Божий веет над творением, Бог создает человека, всечеловека, человека как такового, и затем происходит разрыв, падение. И вслед за этим — становление, искание, которое приведет к приходу Спасителя. Если же обернуться к истории Церкви, как она изложена в Деяниях апостолов, вы увидите совершенно сходный рассказ: Церковь создана в день Пятидесятницы, и Бог в тот момент мог бы сказать: “Это хорошо”. И чуть ли не в следующей главе мы находим рассказ о падении Анании и Сапфиры. Падение внутри Церкви, которая, в каком-то смысле, не может знать падения, потому что она — место искупления и спасения. Об этом следует задуматься гораздо больше, чем думали в прошлом, чем думаем мы сами. Есть реальная проблема в том, что, даже если мы утверждаем Церковь в самом абсолютном смысле, самым абсолютным образом, она тем не менее в становлении; она — Израиль, и ей присущ не только дар Божий, но и человеческая хрупкость, и свобода, которая соединяет дар с ответным человеческим действием.

Есть еще одно в этой области проблем, о чем я скажу очень коротко. Единство Церкви, о котором мы говорим, единство, которого мы ищем — так ли мы его ищем, как должны бы искать? Очень часто думают, что экуменическое движение, Всемирный Совет Церквей — это попытка создать церковную мозаику, стремление получить церковь, составленную из подогнанных друг ко другу частей и кусков, более или менее приемлемую складную картинку; и совершенно справедливо такой образ вызывает возражения, протест. Потому что Церковь Божия не может быть просто мозаикой из благих намерений людей, она должна быть целым, которое стало бы откровением божественной области, вступившей в область человеческую и ее преображающей. Единство, которого мы ищем, должно стать для мира откровением Единства Божия; оно должно быть не отражением, но присутствием Единства, когда всечеловек соединится с Богом во Христе; всечеловеком, в котором,

словно в храме, присутствует Дух; всечеловеком, чья жизнь “сокрыта со Христом в Боге”. Такое единство, пока мы совершенно разделены, мы не только не можем осуществить — мы не можем его даже помыслить, потому что единство, какое знала первоначальная неразделенная Церковь, переживалось опытно, и о нем можно было говорить. Единство, о котором говорим *мы*, — наша надежда, но непосредственно мы его не пережили.

Между этим поиском единства и реальностью единства Церкви есть своего рода очень сложный параллелизм, в результате чего мы, с одной стороны, его предчувствуем, предвкушаем; с другой же стороны, сможем увидеть его лишь осуществленным. Мы не можем построить целостное, полное, исчерпывающее богословие единства Церкви *вне* этого единства, потому что суть богословия — выражать то, что известно из опыта; его задача не в том, чтобы на основании каких-то данных делать выводы о том, что еще неизвестно, что нам чуждо. Разумеется, можно делать экстраполяции, можно на основании имеющихся данных предчувствовать, что *должно быть*, но в конечном итоге богословие единства осуществимо только в обладании единством.

И с другой стороны, мы можем создать единство разделенных христиан, единство расколотого христианского мира, только если сумеем шаг за шагом сближаться и одновременно углублять наше чувство единства; то и другое должно идти вместе, так же как идешь, шагая обеими ногами. Но, как мы теперь ясно видим, хотя не всегда выражаем с полной ясностью, невозможно в мире разделенных христиан иметь *реальное* богословие единства Церкви, так же как невозможно достичь единства, если не углублять вопрос: чем же должна быть Единая Церковь.

Есть еще один пункт, который, мне кажется, следовало бы учитывать, но, по-моему, его до сих пор не учитывали. В контексте Нового Израиля, который ищет *себя*, ищет, как стать Израилем в самом полном смысле слова (как он выражен, я бы сказал, в трех лицах: во Христе, в Божией Матери и в Иоанне Крестителе, — все они окончательным образом выразили, в чем состоит призвание Израиля), — в этом контексте и в проблематике единства есть еще одна проблема, которая сейчас как бы всплывает, проблема то более, то менее сложная; это проблема нашего тринитарного богословия. Если мы *неспособны* говорить о единстве Церкви,

поскольку оно нам неведомо, то тем труднее нам говорить о Боге Едином во Святой Троице, потому что познать Его можно только через опыт и познание единства.

Несомненно, мы можем ссылаться на то, что Бог Сам открыл о Себе; но это — приближения, это — указанные нам направления. Но только исходя из единства Церкви и внутри этого единства мы можем в полноте открыть для себя, в полноте выразить тринитарное богословие, которое было бы в уровень и Церкви, и живущего в ней Бога. Так что, видите, для меня как православного (я не связываю сказанным никого из присутствующих здесь православных богословов) экуменическая встреча бесконечно важна. Пока что *единственное*, что мы можем делать — это встречаться; но то, *что* мы можем сделать, встречаясь вот так, существенно для каждой церкви, каково бы ни было ее богословие, чем бы она себя ни считала.

И в заключение я хотел бы сказать нечто об этой *встрече* — встрече как таковой. Встреча — не просто эмпирический факт, не просто нечто происходящее между христианами, что понемногу вышло за рамки христианского мира и охватило чувством ответственности и человеческой солидарности и другие группы людей. Встреча составляет самую сердцевину Евангелия. Можно сказать, что само Евангелие, главная его тема — Встреча. Если прочесть Евангелие даже бегло, видишь, что *все* там выражено не иначе как в контексте встречи. Никакой принцип не утверждается вне конкретного события: кто-то встречает Спасителя. Все, что говорится в Евангелии, вообще в Священном Писании, говорится в ситуации встречи лицом к лицу — между Богом и человеком или между людьми, которые встретились в присутствии Божиим.

Первая, самая главная встреча — то, что мы называем Воплощением. Бог вошел в положение человека, Бог стал человеком в самом четком, самом реалистичном смысле слова; и Бог, ставший человеком, поставил нас перед таким откровением о Боге, которого мы не знали раньше и которое с точки зрения людей, приверженных Ветхому Завету, было кощунством. Потому что если постараться понять, каков же Тот Бог, Который открывается во Христе, то видишь следующее. В Ветхом Завете, в религиях вне Откровения, окружавших израильский народ, боги были проявлением величия, силы, красоты. Каждый народ вкладывал в своего бога

все, что мог, все, чем восхищался, все, к чему стремился, все, что в его глазах было действительно ценно. И даже когда кто-то из этих богов погибал в священной драме, например, Осирис, он погибал героически и восставал победоносно, в победе явной, сокрушительной, победе, которая доказывала, что поражение было всего лишь священным актом, жертвой, по-своему победной. Но Бог, Который является в Воплощении, был проблемой для иудейского сознания, как и для языческого сознания; крест — соблазн для одних, безумие для других. Вот что являет Воплощение: Бога, Который входит в мир и умалется до масштабов мира, Чье присутствие в мире не сокрушает, не взрывает мир; и откровение о мире, в результате которого мы видим, что этот мир способен вместить Бога, когда Бог хочет вступить в него. Бог становится уязвимым, беззащитным, Богом поруганным, побежденным, презренным и тем самым презиаемым.

Вот Бог, Каким Он предстает в Новом Завете новому восприятию; и этот Бог требует нового восприятия и от тех, которые вокруг Него встречаются. Мы видим, как вокруг Него люди приходят и уходят. Одним становится доступно величие смирения; другие смеются над тем, что Бог будто бы может быть *таким*. Но когда они сталкиваются непосредственно с этим камнем преткновения, он оказывается преткновением не только в их отношениях с Богом, но и в их взаимных отношениях. Они принимают друг друга или отвергают один другого уже на новых основаниях. Нравственное суждение, оценка субъективная, основанная на законе и на разуме, отстраняется, и появляется новое измерение.

Одно событие меня как-то очень поразило и помогло понять что-то; не знаю, сумеет ли мой рассказ донести это до вас. После освобождения Парижа я как-то выходил из дома и попал в толпу. По улице вели человека; голова его была наполовину обрита, лицо покрыто ссадинами и следами ударов, он был одет нелепо; это был предатель, который выдал многих жителей этого квартала; его нашли и поймали, и его влекли по тем самым улицам, где он совершал свои предательства. Толпа прошла; я спустился в метро. Я ничего не мог поделать; и вдруг меня поразило нечто и, кажется, с тех пор так и осталось со мной: именно *это* видели люди, смотревшие, как Христа ведут на Голгофу... Они видели преступника, возводившего хулу на Бога, Он представлял опасность для общества,

Его схватили власти и теперь Его в соответствии с законом влекли на казнь. Именно то же самое, что можно было видеть на этой старой парижской улочке. Как только вы становитесь сторонним наблюдателем, все видится вам в соответствии с этим внешним критерием. Как только человеку выпадает глумление, побои, унижение, подозрение, обвинение — он преступник; но что нам известно о том, что происходит в нем?

Вот проблема, которую Христос поставил в отношении всякого человека, кто приходил к Нему, и в отношении *каждого* из нас, кто оказывается в Его присутствии; это совершенно новая ситуация, когда мы видим, но больше не в состоянии произнести окончательный суд, как произнесли бы прежде. Вот как нам предстает *встреча*, сопоставленная со Страстной седмицей, с ночью в Гефсимании, с распятием на Голгофе, — встреча между двумя людьми, между двумя церквами, между двумя обществами, между двумя политическими группировками. Да, вот что я вижу; но когда Бог стал человеком, можно было видеть *именно* это. И я думаю, что проблема встречи встала для нас крайне трагично, крайне остро, потому что мы потеряли право в этой встрече произносить суд: суд принадлежит Богу.

Что касается наших Церквей, то мы пытаемся сохранить в экуменическом движении именно такую ситуацию: *быть* вместе, *стоять* лицом к лицу, *видеть* друг друга, вглядываться друг в друга как можно глубже и ждать, чтобы проявился суд Божий. И я думаю, что, если действительно постараться и сделать реальное усилие, мы сможем сохранять это динамичное равновесие, которое в постоянном колебании, центр тяжести которого постоянно смещается, до момента, когда, благодаря такому сближению, движению, конфронтации мы все вместе откроем то, чего еще не видели друг во друге. Но для этого нам надо отстраниться от самих себя и от “другого”. Потому что в обычной жизни, будь то в личной жизни или коллективной, мы видим “другого” только по отношению к себе самим, мы никогда не видим его как такового, самого по себе; и из-за этого неспособны бываем видеть его глубины. Всех, с кем мы встречаемся, мы судим в соответствии с тем впечатлением, какое они произвели на нас, и с тем, как они влияют на нашу жизнь. Вот в чем беда.

Пожалуй, я могу привести вам пример, который будет яснее моих объяснений. У английского писателя Чарльза Уильямса есть

роман о молодой женщине, погибшей при падении самолета на город. В одном месте он задумывается, что происходит с этой человеческой душой между моментом смерти, настигшей ее такой, какой она была: эгоистичной, замкнутой, и моментом, когда она уже в состоянии войти в общение святых, в сообщество святых. В какой-то момент эта человеческая душа оказывается на берегу Темзы; она смотрит на Темзу, которую видела сотни раз — и всегда с отвращением, потому что эти серые, жирные, отяжелевшие от грязи воды несли все отбросы города и могли вызвать только отвращение; но почему? Потому что на их вид она реагировала телом, телесным ощущением, что этих вод можно коснуться, в них можно погрузиться, выпить этой воды — и это вызывало у нее отвращение. Но теперь у нее больше нет тела, это развоплощенная душа, она больше не реагирует чувством физического отвращения и потому видит, что эта большая река вполне соответствует тому, какой она должна быть; эта большая река пересекает город, Лондон, и уносит все, весь мусор, все отбросы, которые должны быть унесены; и существует полное равновесие между, так сказать, ее призванием и тем, что есть на деле. Она видит эту воду как *факт*, не затрагивающий ее лично; и поэтому может смотреть на нее спокойно и с глубиной. И в тот момент, когда она видит ее как факт, видит, насколько эта река, Темза, точно соответствует тому, что должно быть, сквозь первые слои тяжелой, густой, грязной воды она начинает различать новую глубину, сквозь непрозрачность она начинает различать менее грязный, менее темный слой воды, дальше вглубь — еще более прозрачный слой; еще глубже, ближе к сердцевине реки она видит светлую, светящуюся струю. И наконец в самой глубине, в самой сердцевине этой реки, всегда представлявшей ей отталкивающей поверхностью, она обнаруживает первичную *воду*, такую, как ее задумал, замыслил Бог, в конечном итоге — воду, о которой Христос беседует с самарянкой. Сквозь все уменьшающуюся непрозрачность она доходит до все возрастающей светлости, вплоть до ослепительности первичных вод, сотворенных *Богом*.

Так вот, очень часто именно это мы могли бы сделать по отношению друг к другу: в человеке, который перед нами, в социальной группе, которой мы не принадлежим, в церкви, которая “не наша”, “его” церковь, мы видим внешний исторический слой:

Варфоломеевскую ночь, или истребление альбигойцев, или Православие, каким его увидел Майкл Бурдо³; он провел в России год и сделал вывод: Православие — это суеверие и святая вода; и так далее, и тому подобное, все что угодно. Но если вы ограничитесь этим, вы ничего не увидели. Потому что все мы знаем, что в римокатоличестве есть не только Варфоломеевская ночь, и в Русской Церкви после пятидесяти лет гонений есть не только суеверия и святая вода; *каждая* из наших христианских общин хранит верность Христу, в каждой есть истина и подлинная глубина. Вот *это* мы должны увидеть, глядя в лицо друг другу; не расчистку мусора, не отбросы, которые уносит вода. Мы должны искать за пределом густой, отвратительной непрозрачности Темзы те глубины, где вода осталась чиста. И я думаю, именно к этому мы призваны все больше и больше, по мере того как наше взаимопонимание становится все живее, а наше чувство ответственности и солидарности обостряется.

Вот те некоторые размышления об экуменическом движении, которые я хотел вам изложить; они принадлежат мне, их разделяют более или менее полностью другие православные; кое-кто их не разделяет. Но я думаю, все, что я сказал, реально, от этого нельзя просто отмахнуться и забыть. Проблемы встают, проблемы ставятся и, следовательно, требуют разрешения.

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

— *Некоторые православные с большим подъемом произносят слова Символа веры: "Веруем... во едину... Церковь", но сами обычно принадлежат определенной православной юрисдикции. Акцент на единстве, которого на самом деле нет, вызывает недоумение. Можете ли Вы что-либо сказать по этому поводу?*

— Мне кажется, в этом вся проблема того парадокса Церкви, в котором мы находимся в настоящее время. С одной стороны, единство Церкви *есть*, существует. Возьмите, к примеру, тот факт, что

³ Каноник Майкл Бурдо — директор Кестонского Института (Оксфорд, Великобритания). На протяжении многих лет выступал и продолжает выступать с резкой критикой в адрес Русской Православной Церкви.

есть еретики и раскольники (эти слова стали ругательными, но по сути дела они просто отражают факты, описывают конкретные ситуации): так вот, можно быть раскольником и еретиком только внутри некой общности. Никто ведь не скажет, что буддист или мусульманин является раскольником или еретиком по отношению к христианству; они просто не христиане, вот и все. Следовательно, чтобы впасть в ошибку, надо находится внутри какой-то системы. Вот, мне кажется, очень важный факт, потому что он — своего рода утверждение (пусть через отрицание), признание единства, даже когда нам кажется, что мы это единство не признаем, не желаем признавать.

С другой стороны, мне кажется, что христианский опыт показывает: невозможно сказать, что Церковь оканчивается вот здесь, и за пределом этой черты, пусть она определена по признаку каноническому или по каким-то умопредставлениям людей, нет ничего. Мне кажется, по отношению к Богу не может быть ситуации “все или ничего”. Что будет после Страшного Суда — дело другое; но *теперешняя* ситуация, будь то в христианском мире, или в мире нехристианском, языческом и безбожном, это ситуация становления, где Бог непрестанно действует, везде — и там, где Его не признают, и там, где Он признан.

Так что мне кажется, что если вы хотите определить Церковь очень узко, вы можете сказать: Церковь — там, где честно проповедуется слово Божие и должным образом преподаются таинства. С такой точки зрения любая христианская община, которая дает подобное определение, утверждает себя в качестве церкви; и здесь-то и начинается проблема. Можно сказать: “Ваше учение представляется мне ложным, и вам недостает некоторых признаков церковности; мне кажется, существует проблема в отношении ваших таинств”; но невозможно просто сказать, что нет никакой проблемы: нет ничего...

Я помню, несколько лет назад генерал ордена иезуитов сказал в докладе: “Даже если я считаю кого-то группой еретиков, когда их пастырь проповедует Евангелие, он не может произносить сплошную ложь; и всякий раз, когда он говорит правду, проповедует Евангелие, он находится в пределах Церкви”. Я думаю, нам следует быть *очень* осторожными и не сводить проблемы Церкви к проблемам видимых структур. Я, например, верю, что Православная

Церковь — *Церковь* в самом сильном смысле слова, то есть что она провозглашает евангельскую истину и обладает полноценными таинствами. Но вместе с тем мы не вправе сказать, что какая-либо христианская община, какая-либо община, члены которой признают Христа Словом Воплощенным, называют Его (чего, по апостолу Павлу, никто не может сделать, если его не научит Святой Дух) своим Господом, — не христианская община.

Есть еще другое. Невозможно говорить о христианах вне Церкви. В какой-то момент в контексте экуменизма была сделана попытка говорить, что христиане разделены, но Церковь едина. Сказать так очень удобно — это как будто снимает многие проблемы. Но понять это можно было двояко. Одни говорили: я принадлежу единственной истинной Церкви, а остальные — это разделенные христиане; они не принадлежат Церкви, хотя христиане. Либо говорилось: все вместе составляет единую Церковь, но христиане разделены. Так вот, в обоих случаях формулировка ложная: невозможно быть христианином вне Церкви. Такого не существует, потому что Церковь — не поместная администрация; Церковь — Тело Христово. Церковь — нечто связанное с *Самим* Христом; и невозможно упростить вещи, сказав: вы — член Тела Христова только при условии, что связаны с Ним так-то и так-то; иначе вы — христианин, но никак не связаны со Христом. Это просто абсурдно.

И сейчас мы проходим такой период, когда все простые формулы и упрощенные формы богословия ставятся под вопрос. У нас нет богословия, которое могло бы удовлетворительно заменить упрощенное богословие, какое у нас было раньше. Вот и все. Мы можем сказать: да, я уверен, что полнота Церкви здесь; но не вправе сказать, что за пределом этого ничто не имеет признаков церковности. И это учение уже очень древнее; уже в христианской древности говорилось, что Господь установил таинства, но Он свободен отдаться людям, свободен дать Свою благодать и вне таинств. Я думаю, это все, что я могу сказать, не вдаваясь в полемику.

— Я встречаю протестантов и даже католиков, которые говорят: родители воспитали нас в вере, но сейчас у нас сомнения... С чем подходить к таким людям, которые стремятся утвердиться в Церкви Иисуса Христа? Им же надо показать путь,

как обрести веру своего детства, пусть протестантскую. Но я-то православный... Если мой вопрос неуместен, Владыко, не отвечайте.

— Вопрос уместный, но это не значит, что я сумею на него ответить. Мне кажется, в настоящее время в нашем мире одновременно происходит несколько вещей. С одной стороны, в нем существуют и самоутверждаются христианские конфессии; в меру своей веры они вправе и даже обязаны самоутверждаться — и в том именно, во что верят. В рамках экуменического движения существует стремление создать ситуацию динамичной и творческой конфронтации. Есть и тот факт, что множество людей потеряли веру или теряют ее; и мне кажется, что следует проповедовать Евангелие на всех уровнях нашего христианского сознания. И мы должны проповедовать Евангелие — я не хочу сказать “конфессионально”, но проповедовать его как члены своих конфессий. Потому что проповедовать можно только то, в чем сам полностью убежден.

Но вот чего мы не умеем: надо было бы иметь достаточно широты души и достаточно любви Божией, чтобы признать, что Евангелие проповедуется, и люди, возможно, примкнули к церкви, учение которой мы не одобряем или которую почему-либо недолюбливаем. В нынешней ситуации, когда люди постоянно встречаются, идеи сталкиваются, отношения переплетаются, мне кажется, нам следует быть готовыми к тому, что члены какой-то христианской общины, потерявшие веру, по каким-то неведомым нам причинам найдут веру в другой общине, и мы должны уметь воспринять это без обиды, не как оскорбление.

Мне кажется, что все верующие во Христа должны нести Евангелие там, где они находятся, — вот единственное, что мы можем делать. Но невозможно нести “экуменическое” Евангелие: нет такого. Можно с открытым сердцем нести другим людям веру собственной конфессии; но невозможно проповедовать Евангелие, которое никому не принадлежит, ничье. Мы не способны проповедать Евангелие в его чистоте, никто из нас этого не может. Можно поделиться им материально: дать небольшую книжку под названием “Новый Завет”; но как только вы заговорите сами, вы говорите изнутри своего убеждения.

И я думаю, что в нашем таком сложном мире, где вера теряет-ся, где это часто встает для людей как вопрос внутренней жизни или смерти, мы должны принять, что порой люди, так сказать, пере-саживаются на другой стул, переходят на другое место, становятся другими по отношению к тому, чем были раньше — если именно в этом находят ту истину, которую они потеряли. У меня нет другого ответа на ваш вопрос. Я думаю, нет никакого риска, чтобы мы, каковы мы есть, обратили весь мир; другое дело — что обра-тить весь мир нам, каковы мы есть, не удастся; но мы не можем его обратить и такие, какими мы не являемся; мы не можем прыг-нуть выше собственной головы. Мы должны быть христианами такие, какие мы есть, во всей доступной правде и изо всех доступ-ных нам сил...

— То, во что верят все христиане, приблизительно соответ-ствует вере первых четырех веков христианства. Последую-щие разделения не так уж важны. Так давайте объединимся и будем работать на единство Церкви. Как Вам кажется?

— Мне кажется, это напоминало бы группу взрослых людей, которая решила бы: в восьмилетнем возрасте у нас не было ника-ких проблем; в двенадцать лет проблем было очень мало; сгово-римся: не будем думать ни о чем выше восьми, самое большее, две-надцати лет, тогда у нас все будет гладко. В остальных областях — в технологии, в литературе, в олимпийском движении, во всех подоб-ных вещах — мы будем пользоваться всем своим умом, сколько у нас его есть; но во всем, что касается Бога, нашего разума восьмилет-ки вполне хватит. Мне это так представляется! Я выражусь очень прямо и прошу за это прощения, но мне представляется нелепостью мысль, будто сейчас, в двадцатом веке, можно отстранить из реаль-ности шестнадцать веков человеческих проблем, внутренних ис-каний, познания Бога, и сказать: сговоримся на самом малом...

Кроме того, мне кажется, Евангелие никогда не предлагало себя как “минимум”. Я всегда считал, что христианское призвание — это призвание к жизни *до конца* евангельской; иначе мы отрека-емся от него. Потому что если начать выбирать то, что не будет создавать проблем, то все это очень просто: есть Бог, есть Хрис-тос, есть Святой Дух, есть еще Церковь — и этого достаточно.

Только — каждое из этих слов лишается всякого содержания. Нет основания для общения, нет никакого богатства... Мне кажется, мы не имеем никакого права присваивать себе евангельскую истину, а про остальное сказать: это излишне, бесполезно; мы без этого обойдемся, ограничимся тем, чего хватает на тот умственный уровень, где нет разделений; остальным пусть занимаются те, кому нравятся сильные ощущения.

— *Неприменно ли надо стать бесплотным, чтобы видеть самую реальность вещей, людей?..*

— Я не думаю, что надо стать развоплощенным, чтобы не сводить все окружающее к себе. Но несомненно (разумеется, я могу судить только по самому себе, но говорю сейчас совершенно честно), мы все видим по отношению к себе, и требуется сделать усилие, чтобы видеть вещи как таковые. Например, когда в метро кто-то навалился на нас или отдал нам обе ноги, очень нелегко видеть в нем не только массу, вес, объем, но заметить, что у него тонкое, умное лицо... Но боюсь, что в жизни мы постоянно поступаем именно так: “Мне не нравится его внешность”; или, наоборот: “Он мне симпатичен...” Но тут человек начинает говорить, и мы продолжаем: “Да он глуп! Ну его!” или: “Ах, как он замечательно умен; но то, что он говорит, расходится с моим мнением, попробую-ка переубедить его... Нет, не удастся, значит, он совершенно глуп, тупица...” Мне кажется, мы все время реагируем на людей именно так; и честно говоря, я думаю, что сейчас я рисую не только автопортрет; я думаю, очень многие из вас сталкивались в метро с людьми и никак не оценили их достоинств.

Конечно, это случается. Может быть, случается даже чаще, чем мы думаем, но лишь до того момента, пока мы чем-то не связаны с человеком, пока есть расстояние. Но очень трудно видеть человека самого по себе, даже человека, которого любишь, к которому чувствуешь расположение, с кем дружишь — и не сделать его пленником своей дружбы, привязанности, желать ему добра не на собственных условиях, не захватнически. Ведь мы говорим: “Я люблю бифштекс” и: “Я люблю того-то”, словно речь идет о разновидности бифштекса.

Разумеется, все, что мы знаем — предметы или людей — мы знаем в рамках каких-то отношений. Если можно было бы пред-

ставить ситуацию, где никаких отношений нет, то “другой” для нас вовсе не существовал бы; я не хочу сказать, что он не существовал бы как физическое явление, факт; но что касается наших глубин, этот “другой” просто не существовал бы. Но слишком, слишком часто мы думаем о других по отношению к себе. Мы — в центре, а вокруг нас множество людей: друзья, родные; это мебель вокруг нас. Что-то среди этой мебели мне удобно, я ее люблю, что-то мешает, иногда моя комната слишком заставлена и т.д.

И в этом, я думаю, вся беда: слишком часто, глядя на человека, мы не умеем установиться в ситуации, где две самовластные личности связаны взаимным отношением в свободе и любви, в полном равновесии. Мы считаем центром себя, а другого видим просто по отношению к себе в той ситуации, где мы оба находимся. Иногда он нам мешает, иногда мы его замечаем, иногда его просто нет; мы выносим какие-то оценки, но почти постоянно эти оценки определяются тем, как “его” существование отражается на моем.

Так вот, пока мы будем думать таким образом, — лично, или как общественные группы, или как церковные группы, — выхода нет, потому что с такой точки зрения совершенно очевидно, что если где-то есть приход, и тут же расположен “другой” приход, ему надо желать “труса, огня, меча” и т.д. Вот этого-то и надо избегать. Конечно, мы благочестивы и благонамеренны, и вслух так не выражаемся, но к этому сводится вся борьба между приходами, когда на небольшом клочке территории, на каждом углу одной площади — по приходу. Но пока наш взгляд на вещи таков, выхода нет. Лишь в тот момент, когда вы смотрите и обнаруживаете ценность “другого”, возникает интерес к нему; и после такого открытия вы перерастаете собственную проблему и может начаться диалог, то есть полная взаимность на основе равенства и интереса.

Речь не идет о том, чтобы просто принять друг друга, какие мы есть, вне всякого поиска истины, вне попытки понять друг друга, без всякой устремленности к чему-то большему. Это тоже ставит проблемы, это может показаться эгоцентричным отказом от подлинного понимания и принятия: принять другого таким, какой он есть, можно только при готовности перерасти взаимные отношения принятия общей устремленностью ко Христу.

Я сказал в начале, что в Евангелии все человеческие встречи происходят вокруг Христа, что Евангелие не описывает нам встреч

вне Христа. И вся проблема евангельской встречи — та, что это встреча одновременно с Богом и с ближним или встреча с ближним в потрясающем присутствии Бога, в присутствии Бога, Который выступает критерием этой встречи. Я думаю, что вне Христа все наши встречи и собеседования, наш диалог был бы лишь попыткой дипломатически приспособиться, исходящей от общин, готовых на компромиссы ради согласия. Только Христос, как это ни парадоксально звучит, ставит абсолютное требование; мы не можем встречаться вне абсолютной Истины, и Жизни, и Пути. Часто слышишь: “Если мы придем ко Христу, все проблемы исчезнут”. Мне кажется, наоборот: когда мы подходим ко Христу, проблемы встают во всей остроте, потому что Христос на сделки не идет. Нет полуистин; есть Истина — Он Сам; и это нечто гораздо более абсолютное, чем нам часто кажется.

— Я часто задавался этим вопросом в профессиональной жизни: я много страдал от несправедливости одного коллеги. И мне думалось: христианский призыв любить ближнего как самого себя — не слишком ли он требовательный? Я не способен и, по-моему, никогда не буду на это способен...

— С такой точки зрения, я думаю, все Евангелие невыполнимо, это несомненно. Само Священное Писание так говорит; апостол Петр спрашивает Христа: “Кто же может спастись?” И Христос Бог отвечает: “Человеку это невозможно, но Богу возможно все”. Если мы готовы приложить всю свою энергию, все свои силы — и то мы можем быть уверены, что не достигнем успеха, потому что это невозможно. Это становится возможным только благодаря благодати Божией, силе Святого Духа, действию Христа в нас. И надо проделать целый путь восхождения, пока придешь к этому.

Но мне кажется, что прежде чем браться за самое великое и говорить: “Я люблю ближнего, как самого себя, и значит, все мое принадлежит ему, я готов отдать ему до конца”, и т.д., мы могли бы начать с чего-то попроще и упражняться в любви к ближнему по мелочам. И можно начать совершенно эгоистично: “Я ничего не лишу себя ради ближнего, я буду брать от жизни все, что могу; но столько же я уделю и ближнему”. Ни от чего не отказывайтесь, ничего не лишайте себя, но удостоверьтесь, что у ближнего, хотя

бы у одного из ваших ближних есть все то же, что и у вас. В каком-то смысле это хорошая заповедь для начинающих эгоистов: “Я голоден и хочу кусок хлеба; я его съем, но куплю второй кусок, чтобы его съел еще кто-то”; и так далее. И в какой-то момент мы непременно окажемся в ловушке, потому что Бог хитер, и наступит миг, когда, чтобы дать ближнему то, что вы взяли эгоистично и, следовательно, по слову евангельскому, законно, вам придется делиться. Вам придется отдать половину груши и продолжать любить ближнего, как самого себя; и в конечном итоге у вас ничего не останется.

К этому Бог нас ведет постепенно. Но начать, мне кажется, надо на уровне самого простого эгоизма: ладно, Бог позволяет мне быть счастливым при условии, чтобы столько же счастья я принес ближнему... Вот и все. Начните с этого, и увидите, что от вас останется.

— Меня очень поразила Ваша мысль о том, что мы не способны на богословие экуменического масштаба. Это очень серьезное замечание, потому что оно истинно. Но был ли в Вашем замечании момент самокритики Православия, или Вы считаете, что наше состояние после раскола Церкви не позволяет нам идти дальше в свете неразделенной Церкви? Мне как православному кажется, что нам нужна самокритика, потому что методологически мы отошли от нашего богословия и ради того, чтобы противостоять другим богословиям, усвоили схоластические схемы, системы. Наше богословие перестало быть свидетельством. Оно стало основой для дискуссии и полемики, но мы утратили чувство Православия в экуменическом диалоге. Мы занимаемся конфессионализмом и рискуем превратиться в конфессиональную Церковь, которая пускается в экуменический спор с целью оправдать себя. Мне кажется, для нас не должна бы вставать эта проблема. Свидетельство Православия — чистое свидетельство непосредственного, братского, открытого отношения; оно готово поставить вопрос самому себе: в какой мере богословие, которое мы представляем, — действительно православное богословие, то есть богословие истинной Церкви? Богословие, которое само по себе является оправданием присутствия Православия в сердцевине экуменизма...

— То, что я сказал, относилось скорее к разряду самокритики; в настоящее время я не знаю вполне удовлетворительного православного богословия, православного богослова. Я знаю богословов, которыми очень восхищаюсь; существуют прекрасные и очень глубокие подходы, но та или другая проблема все время остается вне, за рамкой схемы. Мне кажется, это отчасти происходит из-за того, что, как вы сказали, на протяжении веков либо по причинам полемическим, либо потому что не имели лучшего, мы заимствовали ход мысли и даже богословские структуры, и совершенно упустили многое, чем обладали.

Ибо я убежден, что мы очень богаты, бесконечно более богаты, чем сами подозреваем. Но то, что я говорил, обращено не к Православию как таковому: я думаю, что в Православии *возможно* богословие, которое охватило бы одновременно Историю и Вечность. Но в настоящее время, когда слушаешь православных, как бы ценно и велико ни было их свидетельство, чего-то недостает. И моя цель была не столько сказать нечто об экуменизме как таковом, сколько — о проблемах, которые он ставит перед православным. Вы прекрасно знаете, что сам я не богослов, но так или иначе, историческая ситуация ставит передо мной проблемы, и вот эти-то проблемы я и хотел просто подчеркнуть.

— *Не следует ли православным выйти из ВСЦ, поскольку у него нет серьезного подхода к проблеме природы Церкви, проблеме единства, поскольку там принимаются и осуществляются решения, которые в целом покоятся на неприемлемых для православных членов предпосылках?*

— На первых экуменических Ассамблеях православные принимали участие в дискуссиях, и в конце, если проходили неприемлемые для них документы, они делали особые заявления, указывали, что не могут поддержать ту или иную точку зрения, выраженную в документах Ассамблеи. В Нью-Дели⁴ православные собрались и вместе обсуждали, как нам быть, и мы решили изменить тактику. Вместо того, чтобы оставлять возможность протестантскому большинству проводить решения, которые нам представлялись ложными или с принципиальной точки зрения, или ввиду практических

⁴ III Ассамблея Всемирного Совета Церквей в Нью-Дели, 1961 год.

последствий этих решений, мы решили, что у нас будут представители в каждом комитете, в каждой дискуссионной группе, и что мы не пропустим *никакое* решение на уровне документа Ассамблеи, которое противоречило бы нашим православным убеждениям. Так что некоторые утверждения стали невозможными; в других случаях документы упоминали наличие разногласий, которые еще не разрешены внутри ВСЦ. И я думаю, что это было наилучшее решение в данной ситуации; вероятно, то же самое будет на следующей Ассамблее. Мы *должны* принимать участие в дискуссиях, потому что если мы устранимся, то можно быть уверенными, что Всемирный Совет будет принимать или обнародовать заявления, которые будут все менее приемлемыми для православных, так что в конечном итоге нам не останется там места.

Что мы можем делать — так это присутствовать, утверждать собственную точку зрения (речь не идет о голосовании и большинстве, решения не будут приниматься простым большинством; если какое-то меньшинство возражает действительно по убеждениям, это будет отмечено) и продолжать свидетельствовать о том, что мы считаем истиной по отношению к той или другой теме. Я не думаю, что наш уход принесет пользу, но бесполезно было бы и оставаться без достаточной степени ответственности. Если, например, какой-то местный Совет, в котором участвуют православные, делает заявление от имени Совета, неприемлемое для православных, это значит, что православное участие было недостаточным, православные не должны были пропустить такое заявление.

Я думаю, на этом наша встреча может завершиться, пока вы сами не разбежались. Спасибо, что пришли; и я надеюсь, что все сказанное показало всем, что цель таких встреч — именно заставить нас задуматься; и что именно теперь-то и начинается встреча. Мы обменялись некоторым количеством материала; теперь что-то должно начаться у нас в уме, в опыте, в наших взаимоотношениях. Если это произойдет, мы сможем продолжать размышлять от встречи к встрече, углублять жизнь, становиться более открытыми, более понимающими, и тогда мы все деятельнее будем участвовать в том, что однажды может быть даровано нам от Бога.

Митрополит Сурожский АНТОНИЙ

**СЛУЖЕНИЕ ХРИСТИАНИНА
В СЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ
(Женева, 1969 г.)¹**

Поклонение обычно понимают как чисто религиозную практику и действия, но в более широком смысле это слово можно определить как отношение того, кто выбрал для себя наивысшие ценности, строит свою жизнь в благоговейном служении им и исполняет некоторые связанные с этим обязанности.

Так что есть понятие поклонения более широкое, чем религиозное поклонение Богу. Оно возникает в момент, когда мы обнаруживаем за собственными пределами, выше себя ценности, более для нас важные, чем мы сами. Человеческая жизнь не столь важна, как то, ради чего человек готов жить и умереть. Служение коренится в таком подходе, независимо от того, что считается наивысшей ценностью. Для нас, верующих, это Бог — Бог, Которого мы знаем, Которому поклоняемся, Которого уважаем и любим, Которому повинемся. Но следует помнить, что благоговейное служение начинается в тот момент, когда мы придаем высшую ценность чему-то или кому-то. И это нас роднит (что мы не всегда достаточно осознаем) с людьми, которые глубоко отличаются от нас, чьи идеалы несовместимы с нашими, которые, возможно, отвергают все то, что мы отстаиваем, и которые, однако, несмотря на все это, живут в состоянии благоговейного поклонения, отдают жизнь и приносят себя в жертву вплоть до смерти ради чего-то, что они ценят, чем дорожат больше, чем собой, перед чем благоговевуют больше, чем перед самим собой.

Второе, что следует помнить, это то, что как нам ни дороги, как ни полны смысла классические и традиционные формы богопо-

¹ Перевод с английского Е. Л. Майданович по изданию: *Studia liturgica*. 1970. Vol. VII, № 2—3. P. 120—130.

клонения, они не единственны, что Церковь выработала их постепенно, что они являются выражением ее знания, опыта Бога и ее способности выражать и передавать этот опыт и знание, выражать также те чувства и состояния сознания и души, какие пробуждает это знание Бога. Но от поколения к поколению вполне законно могут быть выработаны новые пути; они полны новизны, но столь же подлинны, как прежние.

Мы живем сейчас в секулярном обществе. Мы в нем, даже если сами “не от мира”. Но нам следует быть очень осторожными, чтобы не провести это различие слишком резко и не вообразить наивно, будто мы живем в мире, но вовсе не принадлежим ему. На самом деле мир не только окружает нас — в большой степени он и внутри нас. Мы не принадлежим безоговорочно, в совершенной мере, Царству Божию среди мира, который нам чужд. Оба члена этого противопоставления ложны. Мы в становлении, но еще не достигли его; а окружающий нас мир — не просто та “тьма внешняя”, о которой говорит Евангелие. Это тоже сложная, чрезвычайно богатая среда, где Бог действует и которая часто более чутка и восприимчива к духовным ценностям, чем мы — мы, ослепленные привычкой и образом действия, унаследованным от прошлого.

Тем не менее есть, как мне кажется, две характерные черты, которыми можно определить то секулярное общество, в котором мы живем, и нашу собственную обмирщенность сегодня.

Первая черта — потеря чувства Бога. Эта потеря чувства Бога, если она полная и радикальная, и определяет секулярное общество; я бы сказал, “идеальное” секулярное общество, потому что секулярное общество, каким мы его видим и переживаем, не утратило чувство Бога радикальным образом, — такое общество было бы совершенно чуждо Церкви. Когда мы оборачиваемся внутрь себя и судим себя самих, мы с трагической ясностью видим (потому что такой суд для нас — уже начало Страшного суда), что мы в большой степени принадлежим этому мирскому, секулярному обществу: ведь и в нас чувство Бога замутнено, слабо, безжизненно. Мы не можем сказать, что в нас есть чувство Живого Бога, каким обладали герои Ветхого и Нового Завета, святые Церкви или великие подвижники духа.

Вторая черта, характерная для секулярного общества — то, с какой остротой оно воспринимает мир; это совершенно естественно

является преобладающей чертой общества, которое отвергает иное измерение мира, или просто не знает его, или остается невосприимчивым к этому иному измерению мира: его прозрачности к Божественному Присутствию, его измерению безмерности и вечности. Но не следует воображать, будто секулярное общество способно развить более глубокое, более острое осознание мира. Если почитать жития святых или обратиться к писаниям Ветхого и Нового Завета, мы ясно видим, что никто не бывает столь чуток к миру, — и к его славе в Боге, несмотря на грех, и к его трагической оторванности от Бога, несмотря на присутствие Божие в нем, как святые, а в наибольшей степени — Сам Бог, открывшийся нам во Христе. Так что чувство потери Бога и острое восприятие мира не обязательно соотносятся. Единственное, что можно сказать, мне кажется, это что одно или другое является преобладающим, самоочевидным в секулярном обществе, которое мы традиционно называем миром, или в Церкви.

Когда мы думаем о Церкви уже не как об эмпирическом обществе, которым мы являемся, но в более широком и реальном смысле: о том обществе, которое одновременно и равно человеческое и божественное, том обществе, где Бог присутствует вместе с нами, том Теле, в котором, во Христе и Духе, обитает полнота Божества и которое покоится в Боге; когда мы думаем об этом обществе, которое содержит Бога и человека в их становлении Царства и Тела, то мы видим, что оба аспекта, о которых я говорил, касаются Церкви, но по-разному. Потеря чувства Бога, острое восприятие мира являются — или должны бы являться — предметом заботы Церкви. Потеря или отсутствие чувства Бога чуждо Церкви, когда мы говорим о ней с большой буквы, когда мы думаем о ней как о том теле, которое я только что описал. Но оно присуще многим членам Церкви; это связано с тем, что все мы в становлении. Это также неотделимо от того факта, что процесс нашего становления — не гладкое, ровное восхождение от земли к небу, от состояния тварности к “причастности Божескому естеству”. Это колебательное движение то вверх, то вниз; в нем присутствует грех — как отрицание Бога, как отвержение Бога, но также и неведение Бога, потому что если бы мы лучше знали Бога, мы могли бы любить Его всем сердцем, как в отношениях человеческой любви мы любим единственную любовь своей жизни. Тогда мы могли бы намного

лучше упорядочить свою жизнь в соответствии с тем путем, который Христос предлагает нам.

Церковь укоренена в вере, родившейся из опыта. Она коренится в уверенности в вещах невидимых, которые, однако, для Церкви — и тут я говорю о каждом ее члене, если он живой ее член, а не мертвый — должны быть центральны. Мы должны понять, что вера — не просто доверчивость, что вера сильна не тем, что мы унаследовали нечто переданное нам. Когда вера живая, когда она полна смысла и значения для того, кто провозглашает, что обладает ею, вера коренится в личном откровении и знании. Святой Макарий Египетский в одном из своих сочинений говорит, что когда мы встречаем Бога лицом к лицу, эта встреча происходит за пределом слов, мыслей и эмоций, в состоянии богосозерцания, которое не дает нам ни следить за собой, ни осознать умственно или эмоционально, что происходит с нами. Но когда опыт начинает тускнеть, он оставляет после себя уверенность, что он случился; и хотя само видение уже исчезло, стало невидимо, с нами остается уверенность; вот в этот момент превосходящий нас непосредственный опыт становится верой. Разумеется, пример, который приводит преподобный Макарий, очень разителен; с нами случается то же самое, но в меньшем масштабе. Вы, наверное, помните то место из Послания к Коринфянам, где говорится, что мы можем видеть свет славы Божией в лице Христа. Но я могу также напомнить вам изречение русских монахов, что можно отказаться от всего, оставить все, только если увидишь на лице другого человека сияние вечной жизни — опыт, передаваемый человеком, но столь же конкретный и несомненный, как то, что описывает Макарий, называя богосозерцанием. Вот где корень уверенности Церкви и вот почему Церковь может свидетельствовать без колебаний, в спокойной убежденности, что то, чего некоторые не видят, реально, более реально, чем видимый мир вокруг нас. Потеря чувства Бога несовместима с нашей принадлежностью к Церкви. Наше свидетельство должно быть об этом; нам следует говорить не о недоумениях, а о нашей собственной уверенности.

У нас должно быть и чуткое понимание мира, в котором мы живем; но не такое, когда мир понимается в терминах Священного Писания, — в сопоставлении, в контрасте с Царством. Мы видим этот мир не материальным, инертным, непрозрачным и мертвым.

Согласно Писанию и опыту всех верующих, мы знаем, что в этом мире присутствует Бог, не просто заполняя пустоты между тяжелыми, непрозрачными предметами, но исполняя все Собою. Для неверующего мы окружены предметами, которые имеют плотность и цвет, и четкие границы. Для верующего эти предметы имеют не только плотность и очертания, у них есть и глубина. Мир, как его видит неверующий, имеет только объем и толщу, в нем нет глубины, потому что если мы пытаемся проникнуть в предмет, мы попадаем внутрь, а потом выходим с другой стороны. Если войти в шар, мы доходим до его центра, но этот центр — последний предел. Если мы попытаемся идти дальше, мы выйдем на поверхность с другой стороны. Для верующего глубина окружающего нас мира, глубина людей и предметов — в том, что они коренятся в творческом Слове Божием; они имеют судьбу, потенциально мир столь же велик, как Сам Бог. И придет день, когда, по пророческому обетованию апостола Павла, *Бог будет все во всем*, и “все”, о котором он говорит, — это видимый мир, в котором откроется достаточно емкости, достаточно глубины, чтобы вместить Бога, хотя сам он вмещается в Нем.

Так что мы видим мир не так, как он сам, слепой к собственным глубинам, видит себя. Мы знаем, что этот мир имеет призвание, судьбу, предназначение, и что мы ответственны за исполнение этого призвания. Весь мир, не только человек, имеет свое предназначение; но человек является ключом к исполнению этого предназначения. Человек стоит на грани между миром Божественным и миром того, что мы называем предметами. Человек призван вести все к полноте, исполнению. И когда человек отпадает от Бога, отходит от Бога, теряет Бога, то все творение теряет своего вождя и свой путь. Говоря о ситуации, которая возникла после падения человека, и стараясь объяснить повергающую в недоумение дисгармонию мира, Феодор Студит пишет, что мир подобен коню, которым правит пьяный всадник. Виноват всадник, но со стороны кажется, будто конь беснуется. Таков мир, в котором мы живем. Он вышел из повиновения. Он в трагическом состоянии дисгармонии, уродства, жестокости, разрушения и смертности; но мир, подобно коню, стонет и страдает и ждет времени, когда выветрится хмель, когда в человеке восстановится трезвая ясность ума, чистота сердца, когда выправится воля, — и когда будет явлена

свобода и исполнение чад Божиих, не только в человеке, но в гармонии всего. Ответственны все, но мы как христиане несем большую ответственность, потому что знаем мысли Божии. Вспомните, как Амос определяет пророка: это человек, который говорит от Бога, это тот, кому Бог открывает Свои мысли. И это призвание, ранее принадлежавшее немногим, теперь является призванием всех христиан. Разве можем мы забыть слова Христа: Я уже не называю вас рабами, но друзьями, потому что раб не знает воли господина своего, вам же Я сказал все (см. Ин.15:15)? Если мы так богаты знанием, дарованным нам от Бога, то на нас лежит более тяжелая ответственность за все, что случается. И эту ответственность принял на Себя Сам Бог. Он взял ответственность за Свой творческий акт, когда, создав человека, не отвернулся от него в его падении и принял на Себя солидарность с человеком. И кроме того, акт Воплощения, которым Господь отождествляется со Своим творением, этот акт воплощенной солидарности, в которой Бог умирает, был на протяжении истории воспринят теми, кого мы называем мучениками, то есть свидетелями любви Божией, чувства Божией солидарности, переполняющей наши сердца. Извне мир видится только материальным, мертвым, инертным. В Церкви он виден прозрачным, исполненным Присутствия, и в динамичном продвижении к своему исполнению — динамичном, но не насильственном, динамичном, но порой трагическом. Не имея такого видения мира, невольно десакрализуешь его; мир теряет свое свойство священности, становится не только профанным, что было бы просто нейтральной ситуацией, но профанированным, вырванным из Божественной области.

Но для нас мир священен; не только в том смысле, в котором мы употребляем это слово, когда говорим, что жизнь человека священна, то есть не должна быть уничтожена. Мир священен в том смысле, что он принадлежит Богу не только потенциально, но и по существу. Он — собственный Божий мир, и Живой Бог пребывает в нем. Иначе, если мы соглашаемся на такое отношение к миру, которое десакрализует его, принимаем его радикальную секуляризацию, тогда мы должны отрицать Воплощение Слова Божия, чуда Божии, таинства. Ведь мы не только утверждаем, что Сын Божий стал сыном человеческим, и не сомневаемся в том, — мы утверждаем, что Слово Божие, Сам Бог стал плотью; что *полнота*

Божества обитала среди нас телесно (см. Кол. 2:9), в плоти человеческой; что тело Воплощения представляет собой видимое и осязаемое вещество всего тварного, которое оказалось способно стать Богоносным, исполненным Божественного присутствия, не уничтожившись, не перестав быть самим собой. Если бы не так, Воплощение уничтожило бы самую природу тварного, и Христос был бы Богом, явленным в облике человека, но не был бы Словом Воплощенным, истинным человеком, как и истинным Богом.

Это относится и к таинствам. Таинства возможны, только если мы верим, как нам заповедует Библия (потому что это — сама Божия истина, открытая нам), и знаем хотя бы зачаточным опытом, что все способно быть духоносным и Богоносным, что все коренится в творческом слове, и тем самым уже связано с Богом, и что в конце все ожидает того исполнения, полноты, о которой я уже сказал: *Бог все во всем*. Если мы не верим в это, тогда нам недоступно реальное богословие таинств. Тогда действительно хлеб никогда не станет Телом Христовым, потому что никаким образом не может стать чем-то большим, чем обычным, съедобным, подверженным уничтожению хлебом и ничем больше; вино никак не станет Кровью Христовой, оно не может быть ничем большим, как тварностью, неспособной пронизаться и исполниться Божественной благодатью и Божественным присутствием. Но мы именно верим, что это совершается. И когда мы говорим об этом хлебе и этом вине, мы не говорим о какой-то определенной частице хлеба или определенной чаше вина, которые отличались бы от всего остального тварного. Они являются как бы образцом всего, и все призвано к этой чудесной непостижимой полноте, которую мы познаем в таинстве Крови и Тела, если можно так выразиться, — в Теле Божиим, явленном в материи, как оно когда-то было явлено в плоти Того, Кто родился от Девы. Бог сотворил их такими, что они не перестают быть самими собой — и становятся пронизанными Божеством. Потому-то когда благословляется хлеб и вино, они действительно становятся Телом и Кровью Христовыми. Но хотя они достаточно глубоки для этого, они не перестают быть тем, чем были — хлебом и вином.

То же самое относится к нашему видению мира и чудес Божиих. Только если у нас есть богословие, которое придает материи глубину, призвание, значение, соотношение с Богом, которое при-

знает способность материи исполниться присутствием Божества, — только в таком случае можем мы верить в чудеса Ветхого и Нового Завета. Я не говорю о тех чудесных исцелениях, которые легко — слишком легко! — можно объяснить в терминах психосоматических действий. Я говорю о тех чудесах, которые касаются природы, без участия человека, например, о буре на море Галилейском. Если мы перестаем видеть мир глазами веры и опыта, то мы принимаем точку зрения века сего, слепого, секулярного, то есть мы лишаем священного измерения то, что Бог сотворил священным. И это очень серьезная проблема; в христианских и в других общинах верующих есть кризис веры, потому что есть кризис опыта, и этот кризис веры делает нас обмирщенными, не дает нам всей жизнью участвовать в первичном, непосредственном переживании Бога, человека и всего материального мира. Это очень важно, потому что если мы теряем эту свою способность, тогда она потеряна и для мира. Если соль потеряла свою силу, она ни на что не годна, ее можно только выбросить. И это — справедливое возмездие за то, что мы предали откровение Божие: то, что Бог открывает нам, через нас.

Есть, и в Церкви и в секулярном мире, еще один момент, который, мне кажется, надо учитывать. Это все растущее и распространяющееся антиклерикальное отношение. Не удивительно, что окружающий нас мир антиклерикален; но антиклерикализм растет и внутри церквей. Если он отражает смешение, которое я усматриваю, во всяком случае, довольно частое сейчас смешение клерикального и священного — тогда это зло. Но в другом смысле, мне кажется, антиклерикальная позиция может быть очень важна и ценна. Я сейчас не буду говорить о том, что есть священник, но хотел бы в этой связи сказать пару слов о том, чем священник *не* является, точнее, вернуть священника в тот контекст, которому он принадлежит. Несколько лет назад я слушал курс некой деноминации, посвященный значению священства. Его читал очень известный богослов. Он подчеркивал тот факт, что священник обладает невероятной властью. Он сказал, что Христос вручил священнику власть освящать Его Тело и Его Кровь, причащать, давать разрешение грехов или отказывать в нем, то есть, власть *связывать и разрешать* (см. Мф. 18:18). И он произнес нечто, что мне показалось полным ужасом: “Строго говоря, у священника больше

власти, чем у Христа, потому что теперь, когда Христос взшел на небеса, в силах священника отказать народу в том, что Христос, может быть, даровал бы; достаточно священнику запереть храм на ключ, чтобы больные и умирающие были лишены причастия". Так вот, это картина того, чем священник не является. Такая картина кощунственна. Мы должны помнить, что есть только один Священник, Первосвященник Церкви — Господь Иисус Христос. Нет другого священника в полном смысле слова. Всякий раз, когда мы совершаем Божественную Литургию, действует — Христос. Я не раз напоминал людям слова из начала православной евхаристической Литургии: когда все готово, община собралась, хлеб и вино приготовлены, осталось только начать службу, дьякон обращается к священнику и говорит: "Время сотворити Господеви". Как странно! Разве это не момент, когда они сами начинают действовать? Нет. Они будут произносить слова, которые не принадлежат им, и совершать действия, которые — не их действия. Слова — Христовы; действия — Господни. Того, чего они ожидают от этих действий, не может совершить никакое действие. Того, на что они надеются в результате этих слов, не может совершить никакое слово, — разве что мы признаем богословие магии. Совершить предложение, исполнить молитву и ответить на нее может только сила Святого Духа. Так что у священника есть свое место, свое значение, но когда дело доходит до существа, до самых главных свершений в Церкви, нет иного Первосвященника, кроме Христа, нет никакой силы, кроме силы Святого Духа в Его свободе и Его любви. Если бы в богословских школах нам чаще напоминали, где наше место, это, вероятно, было бы очень полезно и для мирян, и для клириков. Это ничуть не умаляет значения священника, но это отводит Богу подобающее Ему место и делает возможным то, во что иначе невозможно поверить. Никакое человеческое слово, никакое действие не может превратить земное в небесное. Никакая человеческая сила или человеческие ухищрения не могут принудить Бога к действию, которое есть своего рода Воплощение.

Я уже сказал, что во многих отношениях Церковь — очень странное общество. Коротко говоря, я хотел бы подчеркнуть, что это, возможно, единственное общество, в которое не рождаются. Членом его становишься постольку, поскольку живешь его ценностями. Иначе твое присутствие в Церкви лишь видимое, призрачное,

мертвое, чуждое ей, даже если внешне ты исполняешь все ее обряды и действия. Церкви нельзя принадлежать механически, в ней нельзя оставаться механически. Это — динамичная ситуация, это общество одновременно человеческое и Божественное, в котором человечество явлено человечеством Христа, и наше человечество привито к тому, что должно стать нашим по призванию нашему. Это общество, в сердцевине которого — Бог; “Эммануил”: Господь с нами. И в этом смысле Церковь поистине, строго и трезво говоря, есть конец религии, как ее понимает языческий мир, как системы обрядов, молитв, заклинаний, заговоров, действий, которые могут свести Бога к нам, могут заставить или, по крайней мере, убедить Бога приблизиться к нам. Ничего этого нам не требуется. Бог среди нас. Нам нет нужды заставлять Его подойти, даже если бы это было в наших силах. Нет обряда, способа, действия, которые могут что-либо прибавить или убавить. Христос сказал: “Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога”.

Церковь — место Присутствия, место пребывания Божия; но если Воплощение, дар Святого Духа, вся совокупность тайны Церкви — конец религии в таком древнем понимании, то это не конец поклонения и уж никак не конец благоговейного служения. Поклонение рождается из нашего чувства Божия присутствия. Благоговение определяет место, какое мы отводим Богу в своей жизни. Но кроме того, оно означает, что может существовать бесконечно сложное разнообразие не только способов выражать наши взаимоотношения с Богом, но бесконечное разнообразие способов, какими каждый из нас связан с Богом. Мне кажется, что сейчас не только мир, но и Церковь, народ Божий устали от слов и действий: их гораздо больше, чем требуется, чтобы трезво выразить реальные ситуации.

Я хотел бы сказать гораздо больше, чем сейчас могу, о том, в каких направлениях, как мне представляется, можно думать о реформе, вернее, о создании из недр церковного опыта не только личного, частного богопоклонения, но и литургического богопоклонения. Скажу лишь о немногом.

Во-первых, если Бог уже в нашей среде, если мы составляем вместе с Ним таинственное общество и непостижимо таинственное тело, тогда по существу, что касается Церкви, мы можем безмолвно пребывать в этом сознании, поклоняясь в Истине и в

Духе. Во-вторых, Церковь состоит не только из тех, кто способен на такое поклонение, и конечно же не только из людей, способных воспринимать то, что несет молчание, и безмолвно понять то, что может сказать молчание. Церковь могла бы развить по меньшей мере два, а то и три типа богослужения. То есть одно для тех, кто чуток, способен участвовать в богослужении, где главное — молчание, где действия и слова являются символами, уводящими от себя к сердцевине молчания, в которой живет и действует Бог; попытки, которые в этом направлении делались, я нахожу содержательными и обогащающими. И на другом краю спектра — богослужения, которые не только являются способом быть и воспринимать воздействие свыше, но также предназначены передать тем, для кого молчание слишком глубоко, непонятно, — передать жестами и словами то, что в молчании содержится полнее, чем в каком бы то ни было слове или жесте.

Но в сердцевине любого богослужения должно быть осознание того, что все, что происходит, есть божественный акт, который не может быть выражен адекватно, — это просто невозможно. Его не заключить в непрозрачную литургическую красоту; он должен быть передан настолько прозрачно, трезво, хрустально-чисто, чтобы никакая красота не могла замутить видение и чувство Присутствия. Разумеется, в подобной беседе я не могу дать вам никакого описания этого. Но если мы, в наших различных общинах, не дойдем до того, что Совершитель таинств — Бог, то никогда нигде не встретимся. Если для нас Бог — Совершитель таинств, Дух Святой — действующая сила, молчание — форма, в которой мы воспринимаем, в которой обнаруживаем, переживаем Божественное Присутствие и Божественные Дары, если мы способны воспринимать это в любой момент, мы сможем встретиться, потому что в самых своих глубинах и в этой ситуации мы почти созрели для встречи. Если мы разовьем другие формы богослужения, где изнутри, а не исходя из опыта внешнего мира мы сможем передавать то, что содержит безмолвие, мы сумеем многое довести до понимания друг друга всем (или по крайней мере многим) приемлемым способом. Бог должен стать абсолютным центром, если мы хотим, чтобы наше литургическое почитание Его стало местом, где мы можем встретиться, не в терминах экуменизма, как разделенные христиане, полные доброй воли и готовые на компромиссы, готовые

отбросить или забыть собственный опыт и преданность, но встретиться по-новому: как люди, состоящие в определенном взаимоотношении с Богом, которые обретают друг друга внутри этого взаимоотношения. Тогда наше богослужение станет вызовом, соблазном, *мечом обоюдоострым*. Тогда оно станет несовместимым с тем, что безбожно, зло, слепо, непрозрачно в секулярном подходе. Тогда, может быть, контраст станет более острым и драматическим, чем контраст между великолепием церковного богослужения и секулярной формой благоговейного служения. Тогда Церковь обретет вновь собственное измерение и ритм; и здесь, в самой сердцевине вещей, Церковь, думаю, станет тем, чем она была изначально: не небольшим обществом внутри более обширного, а обществом равно божественным и человеческим, и следовательно, более емким, более глубоким, более великим, чем сам мир. И это сбудется не только в Боге, но и в нас; мы станем больше и шире, чем весь мир, станем способны охватить мир, привести мир к его полноте.

...и, конечно, не только в России, но и в мире. И это, конечно, не только в России, но и в мире. И это, конечно, не только в России, но и в мире.

ПРАВОСЛАВНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО В ИНОСЛАВНОМ МИРЕ

**Беседа митрополита Сурожского Антония
с корреспондентом журнала "Церковь и время"
(Лондон, 14 июля 1998 г.)**

— Владыко, приближается пятидесятилетие Вашего служения в священном сане. Этот юбилей будет, я думаю, отмечать вся Русская Православная Церковь. Вас знают не только здесь, в Лондонском приходе, и не только на Западе, но и в России. Там Ваши книги и беседы распространялись в самиздате и ходили по рукам еще в те далекие времена, когда практически никакой религиозной литературы не было. Ваши беседы по радио Би-Би-Си многих укрепили в вере или привели к вере. У Вас за плечами полвека священнослужения. С какими чувствами Вы подходите к этому юбилею?

— Вы, вероятно, не ожидаете такого ответа, но я прямо скажу: с большой грустью. С грустью о том, что, как я чувствую, я не выполнил ничего из того, что Господь ожидал от меня и ради чего Он меня призвал — не выполнил по моей вине, потому что я не оказался достоин того, что Он возложил на меня. Я не оказался молитвенником за людей, каким должен был бы быть, я не продолжал развивать в себе знания о Священном Писании, об учении Отцов, о Литургии, как должен был бы делать. И по отношению к тем людям, которые ко мне приходили, я думаю, я не был достаточно внимателен — не в тот момент, когда они со мной были, но потом, ибо я не продолжал, как некоторые замечательные священники делали и делают, следить за ними год за годом. Я их видел в моменты кризиса, а затем, когда все успокаивалось, я им давал жить самостоятельно, независимо от

меня и, вероятно, без той помощи или поддержки, на которую они надеялись.

С другой стороны, Господь исполнил то, что было сказано апостолу Павлу: “Сила Моя в немощи совершается”... И — я хотел сказать “мне удалось”, но это не то выражение — Господь мне помог найти язык, который доходил до умов и до сердец людей и русских и нерусских. Так уж случилось, что Господь мне помог говорить о том, что меня самого тревожило и что имело для меня значение, помог мне вести беседы, читать лекции, которые людям что-то дали. Но в конечном итоге, я думаю, я стою перед Богом с пустыми руками. Я могу только сказать: Да, Господи, Ты совершил то или другое через меня, употребляя меня как Свое орудие, но я оказался недостоин того, что Ты совершил через меня. Вот мой личный итог. Я знаю, что люди будут судить иначе, судить по каким-то плодам, но у меня болит сердце о том, что столько, столько было дано — и так мало исполнено.

— И все же есть немало людей, которые Вам, Владыко, обязаны и Вам благодарны за эти десятилетия свидетельства о Христе...

— Есть тысячи и тысячи людей в разных странах, которым я глубоко благодарен. Все эти годы я был окружен людьми, и сердце мое переполнено благодарностью и вечно возобновляющимся изумлением о том, сколько я на своем пути нашел любви и поддержки и от Бога, и от тех людей, которые шли рядом или шли далеко-далеко впереди... Я с радостью могу сказать: во всем, что есть во мне живого, хорошего, меня таким сделали те люди, которые с заботой и твердостью меня вели. Сколько любви человеческой и сколько дивного, ужасающего душу явления веры и Божественной любви и опыта неба я встретил благодаря общению с людьми. Сердце делалось таким богатым благодаря тому, что я получал от тысяч и тысяч людей, с которыми приходилось встречаться.

— В течение многих лет Вашего служения в священном сане Вам приходилось проповедовать не только в православных храмах. И среди людей, с которыми Вы встречались, были

не только православные, но и англикане, и католики. Была ли польза в этих встречах, и если да, то была ли она взаимной?

— Я думаю, что польза была. Во-первых, потому что я верю в Православие до глубины души и поэтому — проповедовал ли я в церкви или читал лекции — я передавал Православие людям. Я думаю, что это самый драгоценный подарок, который можно сделать. С самого начала я сказал себе, что в инославных церквях буду только проповедовать Евангелие, а не, прикрываясь Евангелием, читать лекции о Православии. И я проповедовал Евангелие, но так, как его читает и воспринимает православный человек. На лекциях же, наоборот, прямо говорил о Православии, о том, во что мы верим, и о том, что нам трудно принять в инославии.

Для себя я очень много получил от встреч с инославными — и не только с момента принятия священства. Я воспитывался в период, когда было большое напряжение между православными и инославными, в частности, католиками во Франции. И у меня было очень отрицательное отношение ко всему, что неправославно. Но во время войны у меня начали открываться глаза — когда я увидел, что люди становятся героями, отдающими свою жизнь за других, не по причине своего вероисповедания или национальности, а по причине глубокой веры: веры в Бога и веры в человека. Я начал переоценивать инославие не как таковое, не как вероучение, не как богослужение, а как жизнь Христа в душах людей, которые не принадлежат к Православной Церкви. И за последние пятьдесят лет я встретил очень многих, у которых, несмотря на то, что они были неправославны, можно было научиться истинной христианской вере, проявившейся в чистоте их жизни, в величии их личности, в их абсолютной честности по отношению к вере, к Богу и к людям.

Поэтому у меня отношение к инославии очень переменялось за последние семьдесят лет. Я по-прежнему абсолютно верю в Православие, но я не могу сказать, что человек не православный — вообще не христианин, что он нам чужой, и единственное, что мы можем для него сделать — это его обратить в Православие. Многому мы можем научиться, вглядываясь в жизнь инославных — в то, как вера их осуществляется в жизни.

— В некоторых кругах Русской Православной Церкви широко распространено мнение о том, что путь ко спасению для всех инославных закрыт. С другой стороны, история знает примеры того, как благодать Божия преодолевала межконфессиональные барьеры. И даже среди святых, почитаемых Православной Церковью, есть лица, которые в строгом смысле слова к ней не принадлежали. Преподобный Исаак Сирин, например, был членом Церкви Востока, которая отвергала Ефесский Собор, а авва Исаия и Петр Ивер были противниками Халкидонского Собора...

— Помимо вероучительных различий между Православием и инославием есть еще реальная жизнь христианина. И вот мы можем спросить: кто из нас, православных, в течение хотя бы одного дня полностью живет всем православным вероучением и воплощает в жизнь православную доктрину? А кто из инославных в своей реальной жизни воплощает неверные, может быть, представления о вере? Если католик в течение целого дня живет христианской жизнью, неужели он живет с оглядкой на свою веру в непогрешимость папства или в исхождение Святого Духа от Отца и Сына? Мы живем совершенно на другом уровне — на уровне Евангелия, если только мы осуществляем евангельскую жизнь. И меня очень поражает, когда я встречаю людей инославных, но живущих по Евангелию. И как я сказал, во время войны меня особенно поразило, как люди отдавали свою жизнь, несмотря на то, что идеологически они были для нас неприемлемы или на нас, православных, очень непохожи. Я знаю неверующих, которые отдавали свою жизнь для того, чтобы защитить чужую жизнь, и знаю православных, которые избегали смерти, потому что не хотели рисковать своей жизнью. Я думаю, что мы живем целый день, иногда десятки лет, без специальной оглядки на вероучение нашей Церкви, но мы живем той духовностью, которая из этого вероучения вырастает и которая нам передается. Умственно мы можем даже не знать о тех или других доктринальных тонкостях, но в жизни полностью живем нашей верой во Христа.

Вы упомянули Исаака Сирина и других восточных святых, но есть ведь и ряд западных святых, которые не были антиправославны

в своем вероучении, — хотя бы потому, что не были богословски образованны, — но которые полностью жили Евангелием: возьмите Франциска Ассизского или Терезу из Лизье... Меня поражает тот факт, что в инославных исповеданиях есть люди, которые живут по Евангелию. Может быть, когда они начинают размышлять или когда обращаются к учению собственной Церкви, они понимают, что расходятся с нами, но они не тем живут, в чем мы расходимся, а тем, что у нас общего: Христом, Евангелием, даром Святого Духа, заповедью любви.

— На это могут возразить, что жизнь согласно Евангелию и исполнение заповедей есть лишь один, нравственный аспект спасения, но есть еще жизнь в таинствах, без которой спасения быть не может. В христианской Церкви всегда существовали разные взгляды на таинства в инославных исповеданиях: Киприан Карфагенский отвергал наличие какой бы то ни было благодати в таинствах, совершаемых теми, кто находился вне евхаристического общения с его Церковью, в то время как блаженный Августин придерживался более умеренных взглядов. И сейчас есть богословы, которые верят, что несмотря на разделения, которые во многих случаях происходили по человеческим или политическим причинам, таинственная, sacramентальная жизнь в инославных исповеданиях все-таки на каком-то уровне существует. А есть и такие, которые вслед за архиепископом Иларионом (Троицким) утверждают, что никаких таинств ни в католичестве, ни в англиканстве, ни в других инославных конфессиях быть не может, и если там совершается рукоположение, то это “мирянин возлагает руку на мирянина”. Какова Ваша позиция по этому вопросу?

— Знаете, это богословие выше моего ума... Но я не сомневаюсь в том, что Бог отзывается на чистоту сердца и на чистоту веры, которые человек предлагает Ему. Если протестантская община предлагает перед Богом хлеб и вино и говорит: “Мы ничего сами сделать не можем, но Ты нам обещал, что благословением Твоим и силой Святого Духа хлеб и вино, которые мы будем принимать в общение, каким-то образом нас соединят с Тобой”, — я себе не представляю, чтобы Господь на это ответил: “Вы не так верите,

ничего вам не будет!” Я думаю, что больше соответствует реальности: “По вере вашей да будет вам”.

Это, может быть, очень не богословский подход, но я присутствовал на совершении богослужения во многих западных церквях, и иногда бывало чувство, что здесь происходит какая-то проформа, то есть механически совершается что-то, и я не могу судить о том, *что* происходит: я оставляю суд Богу. Но иногда бывает такое сильное чувство, что здесь, среди нас — Христос; и несмотря на то, что эти люди не рукоположены в Православной Церкви, они с такой верой, с такой чистотой сердца и с такой полнотой жизни себя Ему отдают и Его призывают, что Господь от них *не может* отвернуться. Это не богословское суждение, и я не говорю, что Божий суд совпадает с моим: я просто говорю о том, что чувствую и переживаю с большой силой.

Я помню, когда мы впервые приехали сюда на съезд православно-англиканского содружества с Владимиром Николаевичем Лосским, мы присутствовали на совершении Евхаристии англиканскими священниками и вчитывались в текст их молитв. И я помню, как Лосский мне сказал, что мы можем “вчитать” в эти молитвы нашу православную веру. Нам очень трудно было судить о том, как сами англикане воспринимали эти молитвы, потому что ни он, ни я тогда по-английски не говорили — только зачаточно. Но было такое ясное чувство, что этот текст — подлинно христианский, и что их вера — цельная, и что Бог не может просто не отозваться на такую веру — не только личную, но общинную, которая выражена вот в этом тексте евхаристического богослужения.

— *Существует опасность некоего субъективизма, при котором один человек скажет: “Вот, я пришел в инославный храм и там почувствовал присутствие Божие”, а другой скажет: “Я ничего не почувствовал”. Есть ли, на Ваш взгляд, более объективные критерии для определения “благодатности” или “безблагодатности” таинств в той или иной конфессии?*

— То, как мы воспринимаем совершающееся перед нашими глазами, зависит от нас, а не только от того, что совершается.

Я помню человека, который пришел к нам в храм для того, чтобы принести посылку какой-то знакомой. Он старался точно рассчитать свое время, чтобы прийти после конца службы, потому что он был безбожник и не хотел ни в чем участвовать, не хотел даже присутствовать за службой. Но ему, если можно так выразиться, не повезло: всенощная все еще шла. И он сел и сидел, ждал конца. После службы он не ушел сразу, но поймал меня и говорит: “Что у вас здесь происходит?” — Я говорю: “Всенощная”. — “Но что-то здесь происходит, меня охватило какое-то непривычное чувство. Является ли это результатом мерцания свечей, заунывного пения, дурмана от ладана или коллективной истерики ваших прихожан, но я почувствовал: что-то тут есть”. Я ему говорю: “С моей точки зрения, тут Бог есть, но, конечно, раз вы не верите в Бога, я вам это объяснить никак не могу”. — “Да, но я хочу это проверить. Можно мне прийти, когда здесь никого нет?” — “Приходите”. — “И Вас не будет, чтобы Вы на меня не влияли?” — “Нет, я тоже уйду”. И он пришел в другой раз, и сидел, а потом мне говорит: “Знаете, я не понимаю, в чем дело, потому что всего того, что меня одурманивало, нет, а у меня чувство, что здесь какое-то Присутствие. Это не отсутствие звуков, не мертвая тишина, но что-то живое, конкретное”. Я говорю: “Видите, я сказал бы, что здесь присутствие Божие”. — “Ну хорошо, предположим, что Бог здесь живет. Для чего Он мне нужен, если Он просто здесь живет? Или Он активен, что-нибудь делает?” Я говорю: “Да, Он над нами что-то совершает”. — “А как я могу это узнать?” — “Приходите, посидите, посмотрите. Если ничего не увидите, уйдете”. Он стал приходить, потом мне говорит: “Знаете что, ваш Бог совсем не пассивный. Я обратил внимание на лица людей: какими люди входят и какими они уходят после причащения. С ними что-то совершается такое, чего я не видал никогда. Мне нужно, чтобы и со мной это случилось. Могу я стать православным?” Я говорю: “Просто так — нет, но мы будем с вами встречаться и разговаривать, вы будете приходить и проверять”. И через год-другой он крестился, в возрасте сорока лет. А до этого он ходил в разные храмы и никогда ничего не ощущал.

И вот он не потому только ощутил присутствие Божие, что это был православный храм, но потому что с ним самим что-то в этот

момент случилось — Бог его привел к чему-то. Я не скажу, чтобы это не могло случиться с ним в той или иной мере и в инославном храме. Я уверен, что в православных храмах абсолютное, реальное присутствие Божие. Но я также уверен, что, когда собираются люди инославные и с абсолютной верой в Бога говорят: “Господи, Ты обещал, что где двое или трое соберутся в Твое имя, там и Ты будешь с ними, приди и стань среди нас!”, Господь приходит. Я не верю, что Бог на их молитву отвечает: “Нет, вы не того вероисповедания”... А о большем не могу судить...

— В одной из бесед Вы упоминали о том, как однажды вместе с митрополитом Иоанном Вендландом посетили индуистский храм и, наблюдая за происходившим там, чувствовали, что люди, несмотря на ошибочность своей веры, обращаются к истинному Живому Богу...

— Я помню, как Владыка Иоанн мне сказал тогда, что, конечно, мы не можем воспринимать те образы, к которым они обращаются. Но когда мы с ним стояли на коленях в глубине этого храма и молились оба Иисусовой молитвой, было совершенно ясно, что они обращаются к Богу, а не к тем образам, — скажем, обезьяны, слона или коровы, — которые там стояли, что они словно проходят сквозь эти видимые образы, которые им дают за что зацепиться, проходят к молитве Единому, Единственному Богу.

Это, вероятно, будет плохо воспринято некоторыми, но я бы сказал, что есть среди православных люди, которые молятся не Богу, а иконе, причем именно вот этой, а не другой иконе, как будто икона — не окно, которое должно открыться, чтобы мы встретили того, кто изображен на ней. Я вспоминаю слова одного из святых, который говорит: если хочешь помолиться, встань пред иконой, закрой глаза и молись, потому что икона — это живое присутствие того, кто на ней изображен. Да, она освящена, она есть образ, но если ты будешь вглядываться только в линии и краски, они заслонят для тебя реальность. Если же ты взглянешь на икону Спасителя, а потом закроешь глаза и будешь знать: “Он есть, Он здесь, я Его видел” — то ты сможешь перенестись дальше к невидимому Богу, ко Христу, Который сейчас присутствует здесь.

— Но ведь символы не совершенно нейтральны? Наверное, не все равно — закрыть глаза перед иконой или закрыть глаза перед изображением обезьяны?

— Нет, конечно, не все равно, и конечно, образы не совершенно нейтральны. Вера язычника или индуса ущербна, она ограничена теми ошибочными представлениями, которые воплощаются в их символах. И если мы можем, мы должны раскрывать перед ними другую глубину. Но я хочу сказать, что, когда язычник или индус находится на уровне молитвы, он выходит за пределы тех изображений, которые перед ним.

— Значит ли это, что в молитве он выходит вообще за пределы собственной веры?

— Да, когда у человека действительно настоящая устремленность к Богу, он уходит за пределы своей веры, если веру понимать в кавычках как некое конкретное представление о Божестве. Потому что Бог отвечает — я так верю — всякому, кто к Нему обращается с чистым сердцем, с открытостью и с желанием Его встретить.

— Когда апостол Павел проповедовал в афинском ареопаге, он сказал афинянам, что, проходя по их городу, увидел жертвенник, на котором было написано “неведомому богу”. “Вот этого Бога, которого вы, не зная, чтите, я вам проповедую”, — сказал он, обращаясь к язычникам-идолопоклонникам...

— Я думаю, что это в каком-то смысле можно сказать о простых, честных людях, которые не знают ничего другого, но для которых это единственное окно или единственная дверь, единственный путь к встрече с Богом. Если христианин начал бы молиться идолу, он совершил бы грех идолопоклонства, но человек, который никогда не слышал о Христе и которому говорят, что этот образ выражает собой такую-то сущность — милосердие, жалость, любовь, красоту — может зацепиться за этот образ и молиться не образу, а именно тому, что этот образ обозначает: истине, красоте, правде, жалости, любви...

— Нет ли здесь опасности такого безбрежного “супер-экуменизма”, при котором кто-нибудь скажет, что вообще не так уж важно, к какой религии человек принадлежит, лишь бы он был добродетельным?

— Я думаю, что не только безбрежный экуменизм, но даже какой-то средний экуменизм может быть опасен, если под экуменизмом понимать отказ от своей веры и стремление к слиянию с другими вероисповеданиями. Если же говорить об экуменизме как взаимном стремлении христиан разных конфессий к встрече друг с другом, то это совершенно другое дело. Экуменизм родился от того, что после столетий разделения христиане вдруг обнаружили, что все они веруют во Христа, что живут, насколько умеют, по Евангелию, и что, хотя между ними есть расхождения, есть также и общая почва. Увидев это, решили: давайте встречаться и делиться нашим опытом о Боге, о человеке, о мире... Вот с чего началось, а совсем не с того, что “перестанем верить в свои вероисповедания и сольемся в одно”. Не было речи о том, чтобы сливаться: была речь о том, чтобы встретиться.

Я помню, профессор Зандер в единственной своей книге, посвященной экуменизму, сравнивает христианские разделения с тем, как два человека расходятся друг с другом. В течение долгого времени они дружат, они единомысленны, но потом по каким-либо причинам их взгляды начинают расходиться. И вот наступает момент, когда они чувствуют, что их взгляды уже несовместимы. И тогда, если их не соединяет глубокая любовь и уважение друг ко другу, они друг от друга отворачиваются. Зандер употребляет (не помню, в книге или в разговоре со мной) такой образ: два человека еще стоят спина к спине, чувствуют спину друг друга: они настолько близки, что физически ощущают друг друга, но взором уже смотрят в бесконечную даль. А потом люди начинают расходиться, и каждый идет своим путем, развивая свои мысли, развивая свой духовный опыт. И в какой-то момент, когда они разошлись достаточно далеко, чтобы уже без злобы, без раздражения думать друг о друге, один из них ставит себе вопрос: “Я знаю, что нахожусь в истине: как это дивно! Но что случилось с ним? Неужели он погиб?” И тогда человек оборачивается и смотрит по направлению

к тому другу, который стал ему врагом или чужаком и с кем он так далеко разошелся, что только издали видит его силуэт. А следующее его движение: “Да, я вижу только какую-то тень вдали. Пойду посмотрю, что с ним случилось”. И те, кто когда-то были друзьями, но потом стали противниками, врагами, начинают идти друг ко другу. И в какой-то момент они начинают различать не только силуэт, но черты лица, выражение глаз, начинают узнавать друг друга. И каждый из них понимает: “Да, это тот самый друг, с которым мы разошлись; он не стал уродом каким-то, зверем, образом сатаны, он — человек”. И тогда они могут подойти друг ко другу и сказать друг другу: “Мы разошлись, но что осталось у нас общего? Что соединяло нас в свое время, делало нас едиными, и что случилось за эти годы с тобой и со мной? Чему мы научились, что мы продумали, каков был наш духовный опыт и духовный путь?” И вот тут начинается диалог, при котором обе стороны могут поделиться своим духовным опытом и рассказать о своем пути.

Сказать, что духовный опыт и путь инославия в целом или каждого инославного в отдельности является просто отрицанием Христа, истины, отчуждением от Бога — нельзя. Потому что когда мы смотрим, как люди живут и как мы сами живем, когда видим, что они из себя представляют и что мы представляем собой, приходится ставить вопрос о том, что наша “вера без дел мертва”. Когда люди неверующие нас встречают, они должны бы посмотреть на нас и сказать: “Что это за человек? Я такого никогда не видел! В нем какое-то внутреннее сияние, на его лице и во всей его личности отпечатлелась такая красота, о которой я раньше и представления не имел”. Разве кто-нибудь о нас может это сказать? Бывает, что когда мы говорим, люди слышат больше, чем мы собой представляем, потому что Господь нам дает говорить правду, провозглашать истину. Но мы не можем сказать, что являемся живым воплощением Евангелия. Господь говорит в Евангелии от Марка: “Верующих в Меня будут сопровождать такие знамения: Именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками, будут исцелять больных”. Кто из нас может представить такие признаки своей веры? Да, мы верим умом, верим сердцем, но мы не верим всей жизнью своей. И поэтому когда человек другого

вероисповедания верит во Христа всем своим существом, то, хотя он лишь частично воспринимает истину, он может быть ближе к ней, чем тот, кто все может сказать об истине и вместе с этим не живет ею.

Был у нас один богослов, который все знал. Он был доктором богословия в России, стал доктором богословия в Риме и читал замечательные лекции о Православии. У него был только один недостаток: он был всегда пьян, кроме редких моментов, когда читал свои лекции. Я помню, одна из наших смелых русских прихожанок ему говорит: “Скажите, вот вы нам так верно указываете путь в Царство Небесное — почему вы сами туда не идете?” И он ей ответил: “А что вы думаете? Если бы вы шли в какой-нибудь город и все придорожные столбы побежали бы туда вместо того, чтобы стоять на месте, вы нашли бы путь? Я вам указываю, куда идти, а сам стою на месте, как придорожный столб”. Это можно сказать о многих из нас: мы можем указать больше, чем сами делаем, мы не являемся воплощением или образом того, о чем мы говорим, хотя то, что мы говорим, остается истиной. А о человеке, который обладает, может быть, осколком, капелькой, крошкой этой истины, но воплощает ее в своей жизни, не надо выносить поспешные суждения и думать, что Бог от него отвернется, потому что он полнотой не обладает. Я обладаю полнотой — и не живу ею. Другой обладает только частично этой же полнотой, но живет ею. Кто более угоден Богу?

— Так можно рассуждать, если исходить из того, что хоть какая-то частица истинной веры в инославных конфессиях существует. Но ведь есть и такое мнение, которое выражал, в частности, архиепископ Аверкий (Таушев), что все инославные конфессии — это не что иное, как сатанинские сборища, которые лукавством дьявола измышлены для того, чтобы погубить православных. В Русской Зарубежной Церкви такое мнение до сих пор сильно. Именно поэтому иерархи Зарубежной Церкви призывают священноначалие Русской Церкви покаяться в “ереси экуменизма”, а также в “сергианстве” и сотрудничестве с советской властью. Говорят, что никаких компромиссов с сатаной быть не может.

— Я вспоминаю одного архиерея, принадлежавшего к Зарубежной Церкви, который резко осуждал “советских” епископов за сотрудничество с властями. Он говорил: “Лучше бы они все стали мучениками, чем пошли на компромисс с безбожниками”. Сам этот епископ во время войны жил в Германии, но перед концом войны уехал, дабы не встретиться с русскими. Я его спросил: “Владыко, а почему Вы уехали из Германии, почему покинули свою паству вместо того, чтобы остаться и, может быть, стать мучеником?” Он мне ответил — и я с глубокой болью услышал эти слова: “Я не чувствовал, что Господь меня призывает к мученичеству”. Очень легко осуждать других и требовать от них подвига — гораздо труднее самому пойти на подвиг.

Что же касается инославных конфессий, то я не думаю, чтобы они были просто изделием сатанинским. Все инославное мировоззрение ошибочно, если его сравнить с абсолютной истиной Православия. Но причиной этой ошибочности часто бывает человеческое несовершенство, неспособность понять и воспринять полностью истину, которая нам раскрывается в Православии. Если бы все было так просто, истину православной веры все бы воспринимали с легкостью. И все же, когда человек, несмотря на то, что придерживается неправославных взглядов, отдает свою жизнь по вере во Христа, можно ли сказать, что он от сатаны? Я не могу этого сказать. Я думаю, что нам надо проповедовать Православие в чистоте, без всяких компромиссов, но мы, православные, должны еще научиться жить согласно тому, что мы проповедуем. Наша повседневная жизнь должна стать свидетельством о Православии.

— *Как Вы считаете, полезен ли богословский диалог между Православной Церковью и инославными исповеданиями?*

— Если диалог предполагает, что Православие исповедует евангельскую веру ошибочно, он не имеет смысла: нам дано Православие как вера совершенная и истинная. Но диалог, благодаря которому мы можем эту веру разъяснить другому человеку и благодаря которому мы можем понять другого человека, понять, что он хочет сказать теми словами, которые мы воспринимаем так или иначе, — такой диалог, я думаю, очень драгоценен. Потому что

часто человек говорит то или другое на языке *своего* ума, *своего* человеческого опыта, а мы слышим его на *своем* языке. И нам кажется, что он говорит совсем не то, что мы бы сказали, хотя на самом деле мы говорим одно и то же, только пользуемся разными словами.

Если хотите, я прибавлю еще один ужас к тем ужасам, которые сказал сегодня: все равно меня надо сжигать на костре! Я вспоминаю разговор, который у меня был когда-то с Владимиром Николаевичем Лосским. Мы говорили о восточных религиях, и он утверждал, что в этих религиях нет никакой истины и никакого истинного опыта Бога. Я тогда был молод и со старшими не спорил, но не мог согласиться с тем, что весь восточный мир о Боге ничего не знает. Я вернулся домой и выписал из Упанишад, т.е. из древних индийских религиозных писаний, восемь цитат, а потом вернулся к нему и говорю: “Владимир Николаевич, я читал Святых Отцов и выписывал те места, которые меня особенно поразили. Обычно я записываю имена авторов, а вот тут забыл. По стилю, по тому знанию о Боге, которое содержится в этих восьми цитатах, вы можете определить, кто это писал?” Он сел, прочитал за несколько минут и написал восемь имен: Василия Великого, Иоанна Златоуста и других Отцов. Я ему говорю: “Знаете, Владимир Николаевич, это цитаты из Упанишад...” И он посмотрел на меня и сказал: “Неужели?! Надо перечитать...” Ему — такому большому человеку, богослову — этот случай открыл глаза на то, что в восточных религиях Бог открывается людям, хотя и несовершенно. А что говорить о том откровении, которое мы имеем во Христе, в Евангелии, в христианской вере и к которому в той или иной мере причастны инославные христиане? И если в Упанишадах есть хотя бы восемь цитат, под которыми Владимир Николаевич Лосский мог написать имена самых великих православных святых, то, может быть, и в инославии есть что-то, в чем мы можем узнать православные корни.

— *Насколько известно, Лосский в начале своей богословской деятельности был весьма резко настроен по отношению к инославиям, но чем старше становился, тем большую являл открытость. Это так?*

— Да, это так. Видите ли, патриаршая община, которая тогда насчитывала пятьдесят человек на всю Францию и несколько десятков на всю Европу, была абсолютно — как бы сказать? — радикальна в своем представлении об инославии. Только Православие воспринималась как истина и как жизнь, а все остальное было вне истины. Меня когда-то спросили, что я думаю о католичестве, и я ответил: “Можно быть либо католиком, либо христианином”. Вот каково было положение. И наше отношение к инославиям было абсолютно радикальным: там нет истины, кроме осколков, которые остались от Православия, и нет ни таинств, ни истинной духовной жизни, кроме, опять-таки, одних осколков. Но общение с людьми нам показало, что это не так. Я говорю сейчас не о себе, а о Владимире Николаевиче. Его встречи с инославными не пошатнули радикальности, абсолютности его веры в Православие, но они заставили его переоценить инославие, в котором он сумел увидеть не просто жалкие осколки Православия, погруженные в море неправды, а христианство — христианство, которое сошло с рельс, которое пошло по ошибочному пути, но которое осталось верным Христу в своей направленности, в своей устремленности. И Лосский пришел к тому, что с инославными стоит говорить, потому что с ними можно поделиться тем, что у нас есть, и узнать от них о проблемах, которые мы, может быть, не уловили, но которые и в нас есть, которые и в нас не разрешены.

Я вам привел в пример свой разговор с Лосским. Приведу другой пример. В книге отца Софрония о старце Силуане говорится о том, как один епископ, посетивший Афон, рассказывал Силуану о своих неудачах в деле обращения китайцев в христианскую веру: “Это совершенно безнадежно, они совершенно закрыты, никакой надежды нет”. И Силуан ему говорит: “А что вы делаете для обращения китайцев ко Христу?” — “Я иду в капище, выжидаю, пока настанет тишина, и начинаю им говорить: “Что вы делаете? Вы молитесь истуканам! Разве вы не видите, что это дерево, камень, бездушный идол, пустота?” Силуан говорит: “А что дальше бывает?” — “Меня выкидывают из капища и бьют”. И Силуан посоветовал: “А вы знаете что сделайте в следующий раз? Вы пойдите в их храм и посмотрите, как они молятся, с какой искренностью, как они открываются тому Богу неведомому, может быть,

Которого они не знают, но Который их знает, как они открываются ему *помимо* этих истуканов. И когда кончится служба, вы призовите их и скажите: “Знаете что, меня поразило, как вы молитесь. Я хотел бы узнать больше о вашей вере. Вы не поговорите со мной?” А потом выйдите из капища и сядьте на ступеньки, и пусть они рассказывают. И каждый раз, когда они скажут что-нибудь близкое, понятное нам, вы остановите: “Как это прекрасно! Но вот если к этому вашему представлению прибавить то-то и то-то, оно расцветет в полную и совершенную красоту!” И тогда люди начнут слушать и, может быть, придти к Православию”. Я вам это рассказываю своими словами: это не повторение из текста отца Софрония, но это то, что было. Если со стороны старца Силуана, который сейчас причислен к лику святых, возможно такое отношение не только к инославным, но к язычникам, то каково наше положение, какова наша ответственность не только за язычников, которых мы должны обратить — причем обратить так, как Силуан говорит, а не при помощи полемики — но и за инославных христиан, которым мы можем открыть Православие? Надо встречаться, надо слушать, чтобы за словами услышать отзвук души, чтобы прикоснуться к тому внутреннему опыту, который лежит в основе их христианской жизни, даже если этот опыт выражается не так, как нам хотелось бы, а может быть, ограниченно или искаженно.

— *Помимо Лосского Вы знали и многих других богословов, которые, с одной стороны, были глубоко православными, а с другой — вдумчиво и ответственно подходили к инославиям. Как Вы объясните, что не только Лосский, но и о. Георгий Флоровский, и о. Александр Шмеман, и о. Иоанн Мейендорф, будучи глубоко укорененными в православной Традиции, в течение всей своей сознательной жизни участвовали в экуменическом движении?*

— Я очень близко знал Лосского и очень близко знал отца Георгия Флоровского. Мейендорфа и Шмемана я знал как гораздо более молодых людей, чем я. Думаю, что никого из них нельзя назвать “экуменистами” в том порицательном, унижительном смысле, в каком это слово сегодня иногда употребляют. Их служение было миссией Православия среди инославных. Для русского зарубежья Флоровский не только не был “экуменистом”, наоборот, он

был голосом Православия. И Лосский, и Флоровский были православными до мозга костей, до глубины души. Они прекрасно знали западные конфессии, были способны отличить плевелы от пшеницы, умели увидеть в инославии, в частности в англиканстве, то, что в нем осталось от Православия, но все это не делало их менее православными. Они были православные с открытыми глазами, с открытым умом и, что очень важно, с большими знаниями. Потому что быть замкнуто, страстно православным (“страстно” в кавычках), очень легко, когда знаешь очень мало, когда не имеешь реального представления, непосредственного представления о том, во что верит тот или другой человек, не принадлежащий к Православной Церкви.

— Владыко, до Вас, несомненно, доходят вести из России. Какие, на Ваш взгляд, главные опасности стоят перед Русской Православной Церковью сегодня? И какие главные задачи предстоит решить?

— Я думаю, главная опасность заключается в том, что люди не привыкли, не приучены к диалогу, они не слышат друг друга. Очень важно научиться не только говорить, выступать, отстаивать свои позиции, но и слушать, воспринимать, учиться. В России часто бывает, что люди становятся на изначально противоположные позиции и с этих заведомо предвзятых позиций начинают обвинять друг друга. В Церковь проникает дух партийности, который совершенно для нее неприемлем. Я глубоко убежден в том, что в Церкви должно найтись место для каждого — не должны все быть на одно лицо. Апостол Павел говорит: “Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные”. А у нас часто бывает, что если ты стоишь на иных позициях, если хоть в чем-то не разделяешь моих взглядов, значит, ты — еретик, отступник от Православия. Должен быть обмен, должен быть диалог, людям надо встречаться и друг у друга учиться.

Еще одна опасность заключается в том, что некоторые епископы и священники считают себя людьми, наделенными особыми преимуществами, особой “властью”. И здесь важно помнить, что власть иерархии и священства — это власть любви. Ни у епископов,

ни у священников нет никаких преимуществ перед мирянами и никаких “прав”, кроме одного — права любить, любить до самопожертвования, до креста, до смерти. В Православной Церкви пастырь занимает центральное место, но очень часто священники думают, что они призваны управлять людьми, властвовать над ними. Часто молодой священник, только что окончивший духовную семинарию, воображает, что в силу полученного им рукоположения он имеет право вмешиваться в жизнь своих прихожан, диктовать им, что можно делать, чего нельзя. Не обладая духовным опытом, он начинает действовать, как старец, отдавая приказы своим духовным чадам: “Этого тебе читать нельзя... этого не делай... с тем-то не общайся... это не ешь”. Православие в таком случае сводится к сумме запретов, а глубины православной веры остаются для людей закрытыми. Они воспринимают только внешнюю сторону дела, но от них совершенно ускользает внутреннее содержание подвижничества. В результате получается какая-то карикатура на духовность: люди делают то, что делали древние подвижники, но не потому, что они уже достигли соответствующего уровня, а потому, что их так надрессировали. Бывает, что и вполне зрелые по возрасту, даже пожилые священники из числа монашествующих берут на себя роль старцев и грубо вторгаются в самые сокровенные области жизни человека: начинают расспрашивать его о различных аспектах семейной жизни, дают советы, указания, приказы. Когда духовник вторгается в ту область, в которую у него нет права вторгаться, это катастрофа. Многие человеческие судьбы были искалечены из-за того, что люди встретили ложного старца и получили от него неправильный совет. Нельзя забывать, что старчество — это особое, редкое, харизматическое служение, и очень-очень немногие к этому призваны.

— Позвольте поблагодарить Вас, Владыко, от своего лица и от лица читателей журнала “Церковь и время” за содержательную беседу и еще раз поздравить с замечательным юбилеем — пятидесятилетием служения в священном сане. Желаю Вам благодатной помощи Божией, крепкого здоровья, чтобы еще многие годы Вы могли служить Православной Церкви. И еще желаю Вам не стареть, а с каждым годом становиться моложе...

— Вы знаете, один мой знакомый мне говорил, что до пятидесяти лет мы стареем, а потом начинаем молодеть. Я его спросил: “Почему?” Он говорит: “Потому что после пятидесяти мы можем начать отсчет от ста и считать в обратном порядке”. Так что мне сейчас шестнадцать, в будущем году стукнет пятнадцать, и так далее... Но если быть серьезным, то, конечно, годы дают о себе знать. Я уже не могу делать все, что делал раньше. Когда я был более молодым, принимал людей здесь, в комнатке при храме, по четырнадцать часов подряд. Сейчас мне это не под силу... Но “сила Божия в немощи совершается”, и “когда я немощен, тогда силен” — вот и все, что могу сказать...

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

Митрополит Смоленский и Калининградский
КИРИЛЛ

ПРАВОСЛАВИЕ И ЭКУМЕНИЗМ: НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

**Заключительное выступление на пленарном заседании
Синодальной Богословской Комиссии
2 февраля 1998 г.
(Московская Духовная Академия)**

Ваше Высокопреосвященство, Ваши Преосвященства,
дорогие отцы и братья!

Состоявшаяся только что дискуссия по проблеме участия Русской Православной Церкви в работе Всемирного Совета Церквей и в экуменическом движении в целом была, на мой взгляд, весьма плодотворной. Она явилась примером в каком-то смысле принципиально нового подхода к оценке взаимоотношений между Православной Церковью и Всемирным Советом Церквей.

Члены Синодальной Богословской Комиссии совершенно справедливо отмечали, что первоначально в экуменическом движении со стороны Православных Церквей участвовали в основном богословы, взгляды которых сформировались в своеобразном культурном и историческом контексте, в условиях первой русской эмиграции.

Здесь уместно вспомнить о том, что первые экуменические вызовы в XIX и начале XX в. Русская Православная Церковь приняла силами тогдашних богословских Академий, потенциал которых намного превышал богословский уровень всей Церкви. Именно поэтому уже на раннем этапе в авангарде экуменического движения находилась богословская элита Русской Церкви: до 1917 г.

это были выпускники Санкт-Петербургской и Московской Духовных Академий, затем — представители Парижской богословской школы. В результате более чем семидесятилетнего периода изоляции духовенство, епископат, а тем более простые верующие люди были лишены даже элементарной возможности познакомиться с целями и идеалами экуменического движения, не говоря уже об активном участии в нем.

Элитарным было и последующее участие Русской Православной Церкви в работе международных христианских организаций, в частности, с 1961 г., — в работе Всемирного Совета Церквей. В течение 37 лет с нашей стороны реально в этой организации активно трудилось не более полутора десятков клириков и богословов.

Произошедшие в конце 80-х — начале 90-х гг. в Советском Союзе, а потом и во всей Восточной Европе радикальные перемены позволили Церкви впервые взглянуть на экуменическое движение и Всемирный Совет Церквей не глазами своей богословской элиты, а глазами простых верующих людей. И поэтому сегодня перед ВСЦ ставятся вопросы, исходящие от живой плеромы Православной Церкви. Одним эти вопросы кажутся наивными, другим — оскорбительными, третьим, напротив, — весьма важными. Причем вопросы эти ставятся православными не только в России, но и в других странах.

Нам сейчас крайне необходимо выработать некий механизм участия в решении существующих проблем как внутри ВСЦ, так и в Православных Церквях во всей их полноте. Если и теперь в работе международных экуменических организаций будут участвовать лишь избранные богословы, мы неизбежно повторим прежнюю историческую ошибку, которая не была, впрочем, нашей ошибкой — таков уж был объективный ход истории. Сегодня мы должны озаботиться созданием своего рода консультативной системы, консультативного механизма как внутри ВСЦ, так и внутри Русской Православной Церкви для того, чтобы наш голос был услышан в ВСЦ, равно как и голос Совета Церквей — в наших епархиях, монастырях, приходах, духовных школах. Иногда участие православных в ВСЦ походит на некий авангард в армии, который далеко опередил основные силы и должен входить в схватку с армией противника. Настало то время, когда мы наконец должны ввести в соприкосновение с ВСЦ реальность нашей Церкви.

Здесь чрезвычайно важно отметить, что все великие богословские идеи, которые формулировались в прошлом, в том числе и на Вселенских Соборах, подвергались рецепции общецерковным сознанием. Ни одна, даже самая гениальная идея, высказанная самым гениальным богословом, не может претендовать на общецерковное значение и поддержку всей Церковью без процесса рецепции. Я думаю, что важнейшая задача, которая стоит перед нами, заключается в том, что мы должны обеспечить процесс богословской рецепции в нашей Церкви, одновременно обезопасив его от эксплуатации политически ангажированными личностями, преследующими нецерковные, а подчас и открыто антицерковные цели. Если мы не проведем четкую границу между процессом богословского обсуждения актуальных вопросов современного бытия Церкви, включая участие Православной Церкви в экуменической деятельности, и той несправедливой, необъективной и малограмотной критикой в адрес руководства нашей Церкви, которой сейчас переполнена пресса, мы погубим все дело. Если серьезный процесс рецепции богословского наследия нашей Церкви с конца XIX столетия и до сегодняшнего дня мы отдадим на откуп невежественным в богословском отношении и политически ангажированным силам, это будет означать отрицание нами нашей собственной церковной истории.

Сегодня перед нами открывается уникальная возможность включить в процесс рецепции все здоровые богословские силы — духовные школы, монашество, иерархию, клир, богословов. Настало время начать серьезное обсуждение вопроса об участии Православной Церкви в экуменическом движении на страницах церковной прессы. Это должна быть именно серьезная и вдумчивая дискуссия, а не злобная перебранка. И вести дискуссию должны люди богословски образованные, ответственные, духовно опытные. Неофитский задор в такой дискуссии совершенно неуместен.

Более того, мы должны заострить эту проблему перед другими Поместными Православными Церквами. К сожалению, Русская Церковь иногда оказывается единственной из Православных Церквей, поднимающей на заседаниях ЦК ВСЦ ключевые вопросы, которые связаны с православным участием в этой организации. А представители других Поместных Православных Церквей при этом, как правило, молчат! А ведь отстаивание православной позиции не

есть дело только Русской Православной Церкви — это святой долг всех Поместных Православных Церквей.

Конечно, Церкви Восточной Европы сейчас переживают трудное время; в тяжелейшем положении в течение долгого периода истории пребывает Константинопольский Патриархат; непростая ситуация сложилась в Греции и на Ближнем Востоке. Некоторые Церкви озабочены своими внутренними проблемами и не могут — по вполне объективным причинам — ни обеспечить должное представительство на межправославном уровне, ни адекватный анализ стоящих перед всемирным Православием проблем.

Но несмотря на это, мы должны сознавать, что ныне наступает новая эпоха, когда Поместные Православные Церкви должны особенно тесно сотрудничать. Вот почему Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II обратился с письмом ко всем Патриархам и Главам Поместных Православных Церквей с просьбой собраться для всеправославного обсуждения проблемы участия в экуменическом движении. Святейший Патриарх призвал не бояться этих проблем, но совместно обсудить сложившуюся ситуацию. Хорошо известно, что у некоторых лидеров Православных Церквей есть на этот счет опасения; кое-кто из высших руководителей братских Церквей нам прямо говорит: “Зачем обсуждать тему экуменизма, когда эту тему уже обсудило Третье Всеправославное совещание 1986 года, единогласно принявшее документ в поддержку экуменизма?” Но за истекшие с того времени двенадцать лет радикально изменилась ситуация в нескольких Поместных Православных Церквях. Та критика, которая сегодня раздается в адрес экуменического движения, практически отсутствовала тогда. И потому вопрос об экуменизме снова должен быть поставлен на всеправославном уровне — с учетом той новой реальности, в которой мы сейчас живем.

На Всеправославное совещание не приедут политизированные околоцерковные люди с плакатами. Приедут официальные представители Церквей: иерархи, богословы, ответственные церковные люди, осознающие значение и величие стоящих перед нами проблем. Вернувшись в свои Церкви, эти люди доложат и своему руководству, и церковному народу о тех решениях, которые будут приняты.

Я глубоко убежден в том, что вся полнота Церкви должна участвовать в принятии решений по ключевым вопросам церковной жизни. А те, кто уполномочен Церковью участвовать в экуменической работе, должны своевременно и объективно информировать церковный народ обо всех аспектах своей деятельности. Я принимаю критику и в свой собственный адрес, и в адрес ОВЦС в том, что мы до сих пор не сумели правильно поставить обсуждение экуменической проблематики на уровне церковной общественности. Мы словно бы плетемся в хвосте событий, вяло реагируя на внешнюю критику. Мы должны были сами начать дискуссию среди добропорядочных, грамотных в богословском отношении людей. Ведь не секрет, что среди наших верующих немало людей, не согласных с участием Церкви в экуменическом движении. Такое несогласие имеет определенные аргументы и требует вдумчивого, серьезного отношения.

Что, с нашей точки зрения, должен был сделать ВСЦ? Совершенно очевидно, что реально существуют богословские проблемы, связанные с участием в Совете православных представителей. Эти проблемы коренятся в природе ВСЦ и, более конкретно, в принципе членства в нем. Вопрос о членстве Православных Церквей во Всемирном Совете всегда был неоднозначным и даже двусмысленным. Так, многие протестанты считают, что Совет *Церквей* не может не быть в той или иной степени *церковным* по своей природе. А многих православных смущает вопрос: как может Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, каковой является Православная Церковь, быть *членом* чего-то большего, а именно Всемирного Совета Церквей? Именно поэтому в Торонтской декларации 1952 г. сказано, что членство во Всемирном Совете Церквей не предполагает необходимости признания других членов "церквями" в полном смысле слова. Такое разъяснение в свое время позволило православным вступить в ВСЦ. И все же некая двусмысленность остается, и ее необходимо прояснить.

Многие пытаются оправдать двусмысленность, о которой идет речь, тем плюрализмом мнений и богословских традиций, которые существуют в Совете. Но необходимо определить, до какой степени может доходить этот плюрализм. Он, во всяком случае, не должен становиться орудием разрушения того, что всех христиан объединяет в нем. Может быть, слишком резко, но правильно здесь

была выражена мысль о том, что, хотя нас и объединяет тринитарный базис и вера в Иисуса Христа как Бога и Спасителя, но есть и очень много такого, что нас разделяет. Как уравновесить то, что нас объединяет, с тем, что нас разделяет? И возможно ли это в принципе?

Поэтому ВСЦ должен быть открыт к новым подходам, проявлять готовность обсуждать с нами вопросы даже тогда, когда есть чувство усталости, недопонимания, раздражения, быть может, вопреки самой логике развития экуменического движения. Тем не менее у нас есть потенциал, чтобы двигаться вперед. Трудно сказать, как мы раскроем этот потенциал, но он все же присутствует.

Да, по-видимому, нам предстоят нелегкие времена. Нам предстоит переосмыслить не только вопрос о нашем членстве в ВСЦ, но и вообще наше отношение к экуменизму. Но, однако, есть ли у нас иной путь, кроме как продолжать — в той или иной форме — участвовать в межхристианских связях? Имеем ли мы право перечеркнуть более чем столетнюю историю наших межхристианских контактов? Можем ли мы сегодня захлопнуть дверь и сказать, что все это было ошибкой? Что неправильно поступал митрополит Исидор, первенствующий член Священного Синода, когда после продажи Аляски Россией вступил в переписку с Епископальной Церковью США, от лица Русской Православной Церкви обсуждая двусторонние отношения? Что не правы были профессора Санкт-Петербургской и Московской Духовных Академий, принимавшие участие в диалоге со старокатоликами и англиканами. Что не прав был Святейший Патриарх Тихон, поддержавший идею “недели молитв за христианское единство” и сам в годы служения своего в Америке сделавший немало для сближения с христианами других конфессий. Что не прав был священномученик о. Александр Хотовицкий, принимавший по благословению святого Патриарха Тихона самое активное участие в подготовке всемирной конференции “Вера и церковное устройство”. Что не прав был митрополит Евлогий, пригласивший участников учредительной конференции “Вера и церковное устройство” на торжественное заключительное богослужение в русскую церковь в Женеве. Что не правы были профессора Свято-Сергиевского Парижского богословского института протоиерей Сергей Булгаков, Н. Н. Глубоковский, А. В. Карташев, протоиерей Василий Зеньковский,

Н. С. Арсеньев, Н. М. Зернов, Б. П. Вышеславцев, Г. П. Федотов, епископ Кассиан (Безобразов), Л. П. Карсавин, протоиерей Георгий Флоровский и многие другие, активно выступавшие в поддержку православного свидетельства в экуменическом движении. Что не прав был митрополит Николай (Ярушевич), с 1946 г. установивший контакты с лидерами экуменического движения, инициатор создания Христианской Мирной Конференции, Конференции Европейских Церквей, налаживавший контакты Русской Православной Церкви со Всемирным Советом Церквей. Что не прав был митрополит Никодим, трудами которого Русская Православная Церковь смогла получить огромную моральную поддержку от международных христианских организаций во времена хрущевских гонений на Церковь. Что не прав был Патриарх Алексий I, приветствовавший вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. Что не прав был Патриарх Пимен, неизменно поддерживавший наше участие в экуменическом движении и сам принимавший участие во многих экуменических мероприятиях. Что, наконец, ложны были все наши заседания Синодов и все наши Архиерейские Соборы, единогласно подтверждавшие приверженность Русской Православной Церкви своему апостольскому долгу свидетельствовать разделенному христианскому миру о святине Православия.

Сказать так — значит взять на себя колоссальную ответственность за низвержение отечественной церковной истории, за дискредитацию нашего церковного прошлого. Такую ответственность может на себя взять либо тот, кому чужды интересы Церкви, либо полный невежда, либо политически ангажированный авантюрист, прикрывающий свою антиправославную сущность якобы православными лозунгами.

Я глубоко убежден в том, что мы не имеем никакого права отречься от нашего великого прошлого. Напротив, мы должны осмыслять и переосмыслять бесценное наследие нашей Церкви, русской богословской мысли. Именно в этой живой преемственности — залог того, что и в будущем наша Церковь продолжит идти по пути христианского свидетельства раздираемому противоречиями секуляризованному миру.

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХАТ И ЭКУМЕНИЗМ

От редакции

Мы продолжаем публикацию материалов, свидетельствующих об отношении различных Поместных Православных Церквей к экуменическому движению. В предыдущих номерах журнала мы осветили позицию по этому вопросу Грузинской Православной Церкви и Межправославной консультации в Салониках. Сегодня мы предлагаем читателю познакомиться с воззрениями на экуменизм виднейших богословов Константинопольского Патриархата.

Мы открываем этот раздел интервью Патриарха Константинопольского Варфоломея I, в котором затрагиваются различные аспекты сегодняшней межхристианской ситуации.

Далее следует интервью с епископом Диоклийским Каллистом (Уэром), автором нескольких книг о Православии, из которых две — “Православная Церковь” и “Православный путь” — стали бестселлерами: они переиздаются едва ли не ежегодно, а первая из них даже включена в серию “Penguin Classics”, наряду с произведениями Шекспира, Бальзака и Достоевского. Владыка Каллист в течение более тридцати лет заведует кафедрой православного богословия в Оксфордском Университете и является одним из ведущих богословов современного православного мира. Публикуемое интервью посвящено главным образом экуменической проблематике.

Публикуемое далее интервью с митрополитом Пергамским Иоанном (Зизиуласом), другим ведущим богословом Константинопольского Патриархата, охватывает широкий круг тем. Интервью записано в день 5-летней годовщины со дня кончины престопамятного старца архимандрита Софрония (Сахарова), который был духовным отцом митрополита Иоанна. В интервью Владыка говорит о нем, а также о других своих учителях в области богословия и духовной жизни. Митрополит Иоанн на протяжении многих лет преподавал в Университетах Шотландии и Англии; в настоящее время является профессором Университета в Салониках (Греция). Он — автор нескольких книг, посвященных проблемам экклезиологии, среди которых наибольшей известностью пользуется книга “Бытие как общение” (“Being as Communion”).

МЫ ХОТИМ ОТКРЫТОСТИ...

Интервью Патриарха Варфоломея I газете "Либр Бельжик" по случаю недели молитвы о христианском единстве (Брюссель, 20 января 1998 года)

— *Ваше Святейшество, в каком состоянии, на взгляд Патриарха Константинопольского, находятся отношения между Православием и Католической Церковью?*

— Православие в целом и Вселенский Патриархат в частности остаются открытыми по отношению к неправославным общинам. Наша Константинопольская Церковь весьма расположена к диалогу, в особенности начиная со времен моего выдающегося предшественника Патриарха Афинагора. Мы хотим открытости, чтобы свидетельствовать о своей вере, выражать свою точку зрения и в то же время способствовать сближению христиан, все еще остающихся разделенными. Особое значение мы придаем богословскому диалогу с Римом, с которым мы естественным образом более близки, чем с протестантскими общинами.

— *Не затормозился ли в настоящее время этот диалог?*

— Действительно, после краха коммунизма наши отношения с Римом в целом и экуменический диалог в частности, к сожалению, переживают кризис, которым мы в особенности обязаны унитарству. Добавлю, однако, что наши Церкви, к счастью, остаются непреклонными в своей воле и решимости продолжать богословский диалог и преодолеть все препятствия. К тому же в начале декабря [1997 года] я созвал на встречу в Константинополе,

в рамках межправославной комиссии по диалогу с Римом, всех православных участников диалога с Римско-Католической Церковью. Наше намерение заключалось в том, чтобы достигнуть прогресса в процессе согласования, чтобы придать ему новую жизненную силу. А также уяснить ситуацию, сложившуюся после Баламандской встречи, и подготовить следующее совещание координационной комиссии с тем, чтобы организовать пленарное заседание.

— *Оказалась ли встреча в Фанаре позитивным моментом?*

— Мы вместе со всеми участниками выразили наше желание продолжать диалог с Римом. В коммюнике, опубликованном по окончании работы, уточняется, что, весьма возможно, в июне 1998 года в Ариччиа, близ Рима, будет создано совещание координационной комиссии, которая определит дату следующего пленарного заседания смешанной комиссии.

— *Широкой публике может показаться, что это произойдет очень скоро и займет даже больше времени, чем раньше!*

— У некоторых даже возникает впечатление, что с некоторого времени я сам стал в большей степени консерватором в том, что касается отношений с Римом. Это неправда. Напротив, реальное положение дел, и я хочу сказать здесь об этом со всей ясностью, состоит в том, что, несмотря на обмен визитами и совместную молитву, несмотря на очевидно добрую волю в целом и решимость продолжать диалог и несмотря, наконец, на тот факт, что минуло 17 лет с момента начала диалога между нами, в нем не наблюдается никакого существенного прогресса. Разумеется, мы проделали большой путь со времен Пия XII, однако того продвижения вперед, на который возлагались надежды, не осуществили. Второе тысячелетие мы завершим, так и не достигнув единства.

— *Почему?*

— Может быть, отсутствие существенного прогресса связано со взаимным отчуждением Запада и Востока, длящимся уже десять веков; с тем, что могло так или иначе квазионтологически

нас изменить в плане того, что мы переживаем на собственном опыте. В том, что касается нас, мы убеждены, что наиболее благоприятной и прочной основой для того, чтобы восстановить наше единство, является почва неразделенной Церкви первого тысячелетия. Это было тысячелетие общей жизни. Разумеется, и тогда существовали различные точки зрения, богословские разногласия, но все же мы были единой Церковью.

— *И все-таки существует лишь один Бог, один Господь, одно крещение?*

— Да, но какой Господь? Ваше видение несколько отличается от нашего. И вы, и мы верим также, что принадлежим к Телу Христову, каковым является Церковь. Но какая Церковь? Здесь наши позиции также расходятся.

— *Что нужно, чтобы разрешить эти существенные проблемы?*

— Прежде всего покончить с болезненной проблемой униатства и вернуться к тематике, утвержденной в начале богословского диалога, чтобы как можно ближе подойти к рассмотрению конкретных пунктов, которые нас действительно разделяют; таких, например, как примат Римского епископа.

— *Значит, решение проблемы униатства — неизбежное предварительное условие?*

— Согласно решению православных, которые предложили приостановить обсуждение тематики диалога, речь идет в значительной степени о предварительном условии. Иначе говоря, Католическая Церковь должна дать православным ответ и удовлетворительное разрешение проблемы униатства, чтобы по-настоящему вернуться к тематике диалога.

— *Разве ситуация не развивалась положительным образом?*

— В конечном итоге, да. Я констатирую прогресс. Сегодня ситуация не столь острая, как непосредственно после краха комму-

низма. В 1989—1991 годах имели место очень серьезные противоречия на Западной Украине, в Румынии, Словакии... Сегодня дела обстоят иначе. Улучшение действительно происходит. Однако у православных еще есть впечатление, что униаты занимаются прозелитизмом и что Католическая Церковь осуществляет экспансионистскую “политику” в сотрудничестве с польскими миссионерами.

Еще хуже обстоят дела с некоторыми группами христиан-некатоликов, приезжающими из США, которые, как кажется, хотят завоевать наших верующих при помощи доллара.

В конечном счете я убежден, что мы все должны выполнять свои обязанности, чтобы устранить те негативные впечатления, которые в разных частях мира могут лишь питать оппозицию очень консервативных и даже антиэкуменически настроенных епископов. В то же время представляется, что Патриарх Алексий и его сотрудники желают, чтобы их Церковь продолжала участвовать в диалоге и в экуменическом движении. Таким образом, прояснение ситуации крайне необходимо, чтобы обеспечить развитие со всей искренностью и сознанием братства и подойти к разрешению наиболее существенных и важных вопросов.

— В некоторых католических кругах, открытых экуменизму, задаются вопросом, не рискуем ли мы, потрясая черным знаменем прозелитизма, искусственно ухудшить реально существующую ситуацию?

— В Константинополе, во Вселенском Патриархате, униатской проблемы не существует. Но наши Церкви-сестры — в России, Сербии, Румынии, Словакии — убеждают нас, что для них это реальная проблема. Мне совсем нетрудно в это поверить, и у меня нет оснований в этом сомневаться. В Словакии, например, с момента краха коммунизма у православных нет больше церквей. Все они были отданы государством униатам...

— Напротив, вопрос главенства Рима не является ни запретной темой, ни непреодолимым препятствием. Иоанн Павел II в этом вопросе сделал значительный шаг вперед. Что Вы об этом думаете?

— Да, это правда. И я считаю важным это признать и подчеркнуть с восхищением. Предложив приступить к изучению вопроса о примате Римского епископа, Папа продемонстрировал огромную искренность и большую смелость. Он признает, таким образом, что примат представляет собой препятствие на пути единству, и, возможно, самое существенное препятствие. Тот факт, что он предложил богословам и другим компетентным лицам предпринять углубленное изучение этого вопроса, конечно, нас очень вдохновляет.

— *Каким, на Ваш взгляд, будет первый этап в этом рассмотрении существующей практики римского примата?*

— Необходимо как можно раньше представить эту существенную проблему на рассмотрение участников богословского экуменического диалога, где было бы уместно изучить этот вопрос, поскольку в нем участвуют все поместные и автокефальные Православные Церкви так же, как и Римско-Католическая Церковь.

— *Как осуществляется в Православии власть, или юрисдикция Константинопольского Патриарха как "первого среди равных"?*

— Будучи первым епископом Православия, Патриарх Константинопольский играет роль координатора в решении всеправославных вопросов, а также выражает межправославное единство и выступает его гарантом. Например, недавно я пригласил сюда, в Фанар, представителей всех наших Церквей, чтобы выяснить, какова их позиция по отношению к Риму. Это моя обязанность и мое право — обязанность и право быть координатором.

— *Требуется ли единодушное согласие членов Священного Синода, чтобы принять то или иное решение?*

— Единодушное согласие не является непременным условием. Если в силу особых причин или местных условий какая-либо Церковь не желает участвовать в диалоге с неправославными, это не должно тормозить диалог в целом, в котором принимают участие другие Церкви. Но поскольку Вселенский Патриарх не

может вмешиваться во внутренние дела Церквей-сестер, он не может им ничего навязывать. Решения зависят от их собственных Синодов. Так, например, в течение многих лет Патриарх Иерусалимский не принимает участия в богословском диалоге с неправославными, тогда как все другие Церкви участвуют в этом диалоге.

— *Всеpravославный собор, наверное, нельзя сравнивать с собором Католической Церкви?*

— Да, в ходе Второго Ватиканского Собора, например, окончательное одобрение текстов и решений собора зависело от Папы. Именно Папа удостоверяет их, сообщает им силу, и только он может утвердить эти решения. Совершенно иначе это происходит на всеправославном соборе. Решение является синодальным, коллективным и принимается большинством голосов. Вселенский Патриарх ничего не утверждает.

— *А если он оказывается в меньшинстве?*

— Окончательные решения всегда принимает большинство, а не Константинопольский Патриарх.

— *Не появились ли в последние годы некоторые трения в Ваших отношениях со Всемирным Советом Церквей?*

— Что касается нашего участия в экуменическом движении в целом, то в некоторых Православных Церквях к этому относятся с известной сдержанностью, о чем я вам напоминаю. Позиция Вселенского Патриархата остается позитивной. К тому же мы являемся Церковью-соучредительницей ВСЦ (1948), его 50-летие мы готовимся отпраздновать в этом году в Зимбабве. Правда и то, что несколько раз мы осуждали некоторые позиции ВСЦ, в особенности в наших посланиях, приуроченных к его 25-й годовщине, а также в обращении к богословской комиссии "Вера и церковное устройство".

Однако мы никогда не думали о том, чтобы выйти из ВСЦ. Как я говорил недавно армянским журналистам, лучше выступать с искренней и аргументированной критикой изнутри, честно высказывать свои соображения и замечания, основываясь на Евангелии

и Предании, чем выходить из этого международного форума, изолировать себя и говорить извне, рискуя не быть услышанными.

— *Вы, Ваше Святейшество, только что вернулись из длительной поездки по Соединенным Штатам Америки. Этот визит, по-видимому, стал свидетельством в пользу “пастырства больших путешествий” — более чем у Ваших предшественников?*

— Да, это так. Я глубоко убежден, что личные контакты и отношения незаменимы. Присутствовать, видеть, понимать, переживать события, непосредственно встречаться с людьми, с разными группами, с больными, с детьми — это совсем другое, нежели отправить послание из Фанара.

Инициатива этих поездок принадлежит Патриарху Афинагору. После нее Патриарх Димитрий в конце своего патриаршества также активно путешествовал. Я путешествую больше, чем мои предшественники. Я считаю чрезвычайно важной возможность лично поддерживать контакты с людьми, потому что это позволяет избежать многих недоразумений и завязать тесные связи не только в рамках всеправославного единства, но также со всеми христианскими общинами.

Мой визит в США позволил мне встретиться с представителями иудейских общин. Я также участвовал в коллоквиуме православных и мусульман.

— *Каковы ваши планы на 1998 год?*

— Мне предстоит несколько официальных визитов: в Православные Церкви Польши и Чехии, а также на гору Афон, где вскоре будет отмечаться тысячелетие Хиландарского монастыря. Я проведу также несколько дней в Зимбабве по случаю 50-летия Всемирного Совета Церквей.

Мы надеемся вместе с предстоятелями всех Православных Церквей мира отпраздновать 7 января 2000 года в Вифлееме наступление третьего тысячелетия, рассматривая эту встречу как возможность уточнить позицию нашей Церкви и довести до сведения наших братьев наши критические взгляды и наши ожидания.

ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ ЭКУМЕНИЗМА

**Беседа епископа Диоклийского Каллиста (Уэра)
с корреспондентом журнала “Церковь и время”
14 июля 1998 г.¹**

— *Экуменизм стал в Русской Церкви, а также в некоторых других Поместных Православных Церквях, объектом пристального внимания и напряженной дискуссии. Каково Ваше понимание экуменизма и что такое “православный экуменизм”?*

— Под словом “экуменизм” я понимаю поиск разделенными христианами видимого единства. В своем понимании экуменизма я руководствуюсь двумя принципами. Прежде всего, будучи православным, я твердо верую, что Православная Церковь является истинной и единственной Церковью Христа на земле. Я верую, что внутри Православия, и только внутри него, мы можем найти полноту Истины Христовой. В этом смысле, когда в Символе веры я исповедую Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, я верю, что речь идет о Православной Церкви. Это первое.

Второй принцип следующий. Господь наш Иисус Христос на Тайной Вечери, перед Своим страданием молился о том, чтобы все Его последователи были едиными: “Да будут все едино” (Ин. 17:21). Мы должны серьезно отнестись к этой молитве нашего Спасителя. Мы не можем как православные быть безразличными к тому факту, что сегодняшние христиане, последователи Христа, разделены. Это разделение должно причинять нам боль и страдание. Поэтому, будучи православными, мы должны выходить навстречу другим христианам, должны делиться с ними сокровищами

¹ Перевод с английского иеромонаха Илариона (Алфеева).

православной веры, не оставаться запертыми в стенах нашей собственной церковной и духовной жизни. Мы должны прислушиваться к другим христианам, вступать в диалог. Недостаточно просто говорить им о Православии: мы должны слышать об их собственных проблемах и надеждах. Должен быть диалог, а не монолог.

В то же время мы не можем идти на компромиссы, когда дело касается православной веры: истинное единство достижимо только на основе полноты веры, а не на основе какого-то бесцветного минимума. К тому же есть разница между богословскими учениями-догматами и частными мнениями; надо и это учитывать. Наша надежда — единство в полноте Православной Церкви.

— Как Вы оцениваете нынешнее состояние экуменического движения? Очевидно, что во времена о. Сергия Булгакова и о. Георгия Флоровского, которые в Православной Церкви были “пионерами” экуменического движения, ситуация в христианском мире была иной. В чем достигнут прогресс? И в чем мы сейчас оказались еще дальше от христиан других конфессий, чем были пятьдесят лет назад?

— Нет сомнения, что экуменическое движение переживает кризис. К сожалению, я должен согласиться с Вами в том, что во многих отношениях мы гораздо дальше друг от друга сейчас, чем были полвека назад. Полвека назад большинство англикан и протестантов безусловно принимали учение о Троице, веру в Божество Господа нашего Иисуса Христа, в Его рождение от Девы, в Его чудеса, в Его Воскресение. Сейчас, к сожалению, очень многие западные христиане оспаривают эти основополагающие христианские догматы. На Западе сильно развился крайний либерализм — не только в догматических вопросах, но и в вопросах нравственного учения отдельных Церквей. Мы, православные, не должны быть слепыми по отношению к этому.

Но нельзя и преувеличивать этот фактор. Среди западных христиан — римо-католиков, англикан и протестантов — есть отдельные лица, которые в своей вере чрезвычайно близки к Православию. Мы должны продолжать говорить с ними, вести диалог.

— *Какова роль Всемирного Совета Церквей в нынешней экуменической ситуации?*

— Опять же, всем нам ясно, что Всемирный Совет Церквей переживает период смятения и трудностей. Православные должны требовать от Всемирного Совета Церквей, чтобы его цель, методы, структура были пересмотрены. Однако мы не должны только ставить условия: мы должны прислушаться к тому, что скажет другая сторона. Я не сторонник того, чтобы православные просто вышли из ВСЦ. Таким способом мы ничего не достигнем. Наше отсутствие, наше молчание не поможет другим христианам. Мы должны продолжать говорить с ними.

— *Православная Церковь участвует в различных двухсторонних диалогах. Каково, по Вашему мнению, сегодняшнее состояние диалога с Римско-Католической Церковью?*

— Я надеюсь, что богословский диалог, который переживает трудности из-за проблем с униатами на Украине, в Румынии, в Чехословакии, будет возобновлен. И я надеюсь, что мы вернемся к обсуждению основополагающих богословских вопросов, особенно экклезиологических. Мы должны совместно рассмотреть римско-католическое учение о примате и непогрешимости Папы. Диалог пока не рассматривал это учение глубоко и детально. Я знаю, что на местном уровне есть много трудностей с католиками восточного обряда, но я не думаю, что мы должны основной акцент ставить на этом; мы должны обсуждать богословские вопросы.

Я не вижу простого и быстрого решения, но у меня есть один совет православным братьям и сестрам. Давайте попробуем в позитивном ключе определить, что мы понимаем под приматом. Очень часто православные ограничиваются тем, что постулируют свое неприятие учения I Ватиканского Собора о верховном и прямом юрисдикционном примате Папы над всей Церковью. Но давайте попробуем не только сказать римо-католикам о том, что вызывает наши возражения, но в позитивных терминах определить, какова была бы роль Папы после восстановления христианского единства, какой примат действительно принадлежит папе.

Мы, православные, должны сами для себя яснее определить, что мы подразумеваем под приматом в Церкви. Весьма сложным является и вопрос о том, как мы понимаем примат Вселенского Патриарха: православные не вполне едины в этом вопросе, как стало ясно из недавних событий ("эстонский кризис"). Мы должны быть способны гораздо более решительно, в позитивных терминах определить, какова будет роль Папы после восстановления единства в христианском мире. Я думаю, что мы как православные не вполне продумали этот вопрос. Так что давайте не столько говорить о том, против чего мы возражаем, сколько о том, что мы утверждаем.

Я считаю, что этот диалог имеет огромное значение, хотя я не думаю, что он быстро достигнет положительных результатов. Я бы, кстати, заметил, что меня не удовлетворяет терминология, которая используется некоторыми православными, а именно, что Римско-Католическая и Православная Церкви являются "Церквами-сестрами". Для меня как православного "Церкви-сестры" в полном смысле слова суть различные Православные Церкви. И пока мы верим, что Римско-Католическая Церковь находится в догматическом заблуждении, мы не должны говорить о ней как о "Церкви-сестре" в том же смысле, в котором мы можем употреблять этот термин по отношению к Поместным Православным Церквам. Я знаю, что, говоря так, я выступаю против терминологии, используемой некоторыми православными, но меня лично она не удовлетворяет.

— Как Вы оцениваете результаты диалога между Православной Церковью и Восточными Православными (дохалкидонскими) Церквами?

— Меня глубоко впечатляет прогресс, достигнутый в этом диалоге. И я надеюсь, что на моем веку настанет полное восстановление видимого евхаристического общения между Православной Церковью и Восточными Церквами. По моему пониманию, дискуссии, начатые в 1964 году на неофициальном уровне и затем возобновленные в 1976 году на официальном уровне, показали, что между этими двумя семьями Церквей — Православной и

Восточной Православной — нет фундаментального расхождения в христологии. Обе стороны совершенно согласны в том, что Иисус Христос является полностью Богом и полностью человеком и что Он есть единое нераздельное Лицо. Дискуссии показали, как я понимаю, что различия касаются терминологии, но что вера наша едина.

Я отдаю себе отчет в том, что есть другие проблемы — такие как количество Вселенских Соборов, признаваемых двумя семьями Церквей, а также тот факт, что до сего дня мы почитаем святыми тех людей, которые в Восточных Церквях осуждены как еретики (и наоборот, лица, осужденные нами, считаются у них святыми). Эти вопросы должны далее обсуждаться, но если мы согласны в том, что основа нашей веры в Иисуса Христа у нас общая, я не вижу никаких причин для того, чтобы оставаться разделенными навеки. Я надеюсь, что диалог, который имел место до сего дня, очень скоро приведет к восстановлению видимого евхаристического общения.

— *Результаты диалога между богословами не всегда принимаются церковным народом. Мы видим, что процесс рецепции таких документов, как Шамбезийские соглашения 1990 и 1991 годов², происходит не без больших трудностей. В Русской Православной Церкви эти документы подвергаются критике.*

— Их критикуют также в Греции и особенно на Святой Горе Афон. Эту критику нужно воспринять серьезно, и на поставленные вопросы необходимо ответить. Вот почему, хотя я надеюсь, что мы примем решение о восстановлении общения, это решение не должно быть поспешным, ибо оно приведет к новым расколам. Я согласен с Вами относительно “рецепции”. Для того, чтобы результаты диалога были приняты, необходимо вести просветительскую работу. Нужно наставлять людей, нужно объяснять им, что здесь нет никакого компромисса, никакого предательства нашей веры во Христа. На это может потребоваться время, но мы должны на всех уровнях продвигаться вперед.

² Два богословских соглашения по христологии, подписанные представителями Поместных Православных и Восточных Православных (дохалкидонских) Церквей. — Прим. пер.

Разумеется, и внутри самих Восточных Православных Церквей есть люди, которые возражают против соглашения, так что и в этих Церквях необходимо разъяснять христианам суть вопроса. И это, конечно, очень важно. Единство не может включать только Глав Церквей или богословов: должно быть реальное желание единства у всего народа Божия. А для того, чтобы такое желание существовало, людей нужно наставлять и обучать. И мы не должны ставить это на второе место: нужно поставить вопрос о катехизации народа Божия во главу угла.

— *В течение многих лет Вы участвовали в диалоге с Англиканской Церковью. Усматриваете ли Вы какой-либо прогресс в этом диалоге? И в чем смысл диалога после того, как в Англиканской Церкви появилось женское священство и усилились другие тенденции, ведущие к все большей “либерализации” англиканского вероучения?*

— Я должен сказать с глубокой печалью, что Англиканская Церковь была когда-то гораздо ближе к Православной, чем сейчас. С середины XIX века в Англиканской Церкви существовало сильное движение за сближение с Православием. В период между двумя мировыми войнами, в 20-х и 30-х годах, это движение, как казалось, было близко к воссоединению с Православием. Это была кульминация православно-англиканского диалога. После Второй мировой войны, к сожалению, ситуация стала развиваться в обратном направлении. И нынешний диалог, который на всеправославном уровне начался в 1973 году, не привел, к сожалению, к существенным практическим результатам. Поэтому я думаю, что по-человечески мы сегодня не можем говорить о какой-либо перспективе воссоединения с англиканами. Богу все возможно, но с человеческой точки зрения трудности кажутся мне сегодня непреодолимыми.

В то же время есть отдельные англикане, которые, несомненно, очень близки к Православной Церкви, которые почти во всем веруют по-православному. И мы должны с уважением относиться к таким людям и находиться в контакте с ними. Их положение трагично. К сожалению, они не могут отвечать за всю Англиканскую Церковь. У меня немного надежд на нынешний официальный

диалог, но я верю, что неофициальные группы, которые работают на основе личной дружбы между православными и англиканами, такие как Содружество святого Албания и святого Сергия, могут достигнуть многого. Я также верю, что многого можно достигнуть через обмен студентами. Мы должны развивать личную дружбу, даже если мы не можем говорить о церковном единстве в настоящий момент.

— *Вы являетесь епископом Константинопольского Патриархата. Как известно, Константинопольский Патриархат характеризует в целом позитивное отношение к экуменизму. В то же время некоторые части этого Патриархата, в частности, Святая Гора Афон, относятся к экуменизму скорее негативно...*

— Нынешний Вселенский Патриарх Варфоломей, по моему мнению, имеет сбалансированный и трезвый подход к вопросу о христианском единстве. Встречаясь с католиками и англиканами, он не скрывает существующих трудностей. Я уверен, что у него истинно православное свидетельство, и он никоим образом не идет на компромиссы в том, что касается православной веры.

Я очень уважаю отцов Святой Горы. Мы должны прислушиваться к тому, что они говорят, и относиться к этому серьезно. Тем не менее мне кажется, что некоторые выраженные ими суждения, в частности, о дохалкидонских Церквях и о Римско-Католической Церкви, являются преувеличенными.

— *На Святой Горе, а также в некоторых других местах православного мира, заново крестят католиков и протестантов, обращающихся в Православие. В связи с этим встает вопрос о действительности таинств в инославных конфессиях. Что Вы думаете об этом?*

— Это поистине очень сложный вопрос, как мы все понимаем. Лично я опираюсь на слова русского богослова Владимира Лосского, которые я прочитал много лет назад в “Вестнике Западно-Европейского патриаршего экзархата” на французском языке. Там

он говорит, что да, Православная Церковь является истинной Церковью Христовой на земле; да, только Православная Церковь обладает полнотой благодати в таинствах. В то же время, продолжает он, это не означает, что вне Православной Церкви нет благодати. Напротив, он считает, что некоторые христианские конфессии, отделенные от Православной Церкви, могут, конечно же, обладать элементами божественной благодати и поэтому могут, несомненно, иметь таинства, наделенные благодатной силой. Хотя эти конфессии являются видимо отделенными от Православной Церкви, они могут сохранять с ней невидимые связи. Таково мнение Владимира Лосского, и я стою на той же точке зрения.

Тот факт, что другие христианские конфессии отделены от Православной Церкви, означает, что во всех сакраментальных действиях, совершающихся в них, чего-то недостает: в этих таинствах нет полноты. Но мы не обязаны говорить, что в них вообще ничего нет. Поэтому я следую Владимиру Лосскому и другим богословам: я верую, что те христиане, которые были крещены водой во имя Святой Троицы, поистине являются крещенными, и я думаю, что их нужно принимать в Православие через миропомазание, а не через крещение. Святое миро можно в таком случае понимать как восполнение всего недостающего в их прежнем крещении, которое они получили в своих прежних христианских общинах.

Если мы посмотрим на практику Древней Церкви, мы увидим, что перекрещивание всех раскольников и всех, кто отделен от Церкви, не было общей практикой. Существовал дифференцированный подход. И я думаю, что мы должны подходить к этому вопросу дифференцированно. Кого-то можно принимать без крещения; тех же, в чьих общинах вера в Святую Троицу была серьезно нарушена, нужно принимать через крещение. Я также не забываю о том, что одна из новомучениц Православной Церкви XX века, которую глубоко почитают и любят очень многие, Великая княгиня Елизавета Федоровна, была принята в Православие через миропомазание. Так что те, кто говорят: "Если ты перешел в Православие без крещения, значит, ты не истинно православный христианин", выступают против святых. А это весьма небезопасно!

— Что Вы можете сказать о возможности спасения для неправославных? Есть схизматические группы, отделившиеся от Православной Церкви, которые включили утверждение о невозможности спасения для неправославных в свое исповедание веры, то есть практически возвели его в ранг догмата. Но и внутри отдельных Православных Церквей есть группы, требующие от руководства этих Церквей принять такое утверждение в качестве официального церковного учения. Насельники одного из российских монастырей, в частности, написали открытое письмо Патриарху и Синоду Русской Православной Церкви с требованием официально заявить о невозможности спасения для неправославных.

— Я категорически не согласен с теми, кто говорит, что неправославные никоим образом не могут достичь спасения. В конце концов, ответ на вопрос о том, кто спасется и кто не спасется, известен только Богу. Мы не должны претендовать на то, что понимаем глубочайшие тайны спасительного Промысла Божия. Вопрос, который мы должны задавать себе всякий раз: “Спасусь ли я? Каково мое место на пути ко спасению?” А судить о том, спасутся другие люди или нет, нам не следует. Давайте лучше задумаемся о самих себе.

Иисус Христос есть единый и единственный Спаситель мира. Православная Церковь, как я уже сказал, есть единая истинная Церковь. Но вне Православной Церкви есть много элементов православной жизни, хотя и нет полноты. Именно поэтому я уверен, что вполне возможно для очень многих неправославных достичь спасения. Но давайте оставим Богу право вынести окончательное решение.

«БОГОСЛОВИЕ — ЭТО СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ»¹

**Беседа митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа)
с корреспондентом журнала «Церковь и время»
11 июля 1998 г.**

— *Ваше Высокопреосвященство, сегодня пятая годовщина со дня кончины отца Софрония. Можете ли Вы немного сказать о Ваших личных отношениях с ним?*

— С радостью. Я всегда вспоминаю отца Софрония с благодарностью. Я встретил его на своем жизненном пути довольно поздно. Первый контакт был через его книги, в частности, книгу о старце Силуане, и только в 1980 году я посетил его в монастыре и на меня произвела большое впечатление его глубокая духовность, особенно сочетание в нем духовности и богословия. Это редко встречаешь среди монахов. И с тех пор как мы впервые встретились, я стал его учеником, у нас сложились настоящие духовные отношения. Я многим обязан отцу Софронию, в частности, моим решением принять священный сан. Я ведь был мирянином до 1986 года и, несмотря на неоднократные и постоянные призывы нашего патриархата стать священником, а затем епископом, я все откладывал это. И что именно отец Софроний побудил меня сделать этот большой шаг в зрелом возрасте. Так что я очень благодарен ему.

— *Чему Вы в первую очередь научились у отца Софрония?*

— Я особенно помню его отношение к врагам и к тем трудностям, с которыми сталкиваешься в жизни. Он воплощал в своей жизни заветы святого Силуана и был человеком большой веры.

¹ Перевод с английского Е. Л. Майданович под редакцией иеромонаха Илариона (Алфеева).

Он предоставлял все воле Божией во всяком испытании, не стараясь брать в собственные руки течение событий. Человек глубокой молитвы, он и меня учил молиться в трудные периоды моей жизни. Это, думаю, самое главное.

— *Окружала ли его зависть?*

— Да, конечно. Некоторые богословы считали его не таким уж великим богословом. Другие упрекали его в том, что он недостаточно строго соблюдает монастырские правила, в частности, из-за состава его общины, которая включает и мужчин и женщин. Так что были люди, которые критиковали его. Но я думаю, что для всех, кто встречался с ним, эта встреча была радостью. Было что-то глубокое и подлинное в его духовности, а его богословие, несомненно, было очень православным.

— *В России отца Софрония знают в первую очередь как человека, познакомившего мир со старцем Силуаном. Гораздо менее известно его собственное богословие. Что Вы можете сказать о его богословском вкладе, какие самые значительные черты его собственного богословия?*

— Сам он предпочел бы остаться только проводником богословия святого Силуана. Он был в этом отношении очень скромный и всегда признавал, что всем, что имеет, обязан старцу. Но я думаю, что он и сам внес большой собственный вклад, особенно в учение о том, что он называл «ипостасной молитвой» и что я бы назвал «ипостасной духовностью». Я бы назвал отца Софрония «персоналистом» в очень хорошем смысле слова, православным персоналистом. В юности он прошел через знакомство с восточными религиями и когда обратился вновь к православной вере, Православной Церкви, он понял очень большую разницу между христианством и другими религиями, особенно восточными религиями. Он, в частности, понял, что христианство, особенно Православие, понимает Бога как Личность, Ипостась. Так же и человек — это личность, ипостась. Я тоже в каком-то смысле придерживаюсь той же линии в своем богословии, а потому считаю, что сказанное им об ипостасной природе нашей веры и духовности очень ценно

и важно. Я вижу его главный богословский вклад именно в этом, помимо распространения идей старца Силуана. Идеи старца Силуана он раскрывает очень лично — не просто как то, что сказал старец Силуан, но как то, что проходило через его, отца Софрония, понимание и опыт.

— Так что отец Софроний для Вас — не только духовный наставник, но и учитель в области богословия?

— Да, в значительной степени.

— А какие еще богословы способствовали становлению Вашей собственной богословской мысли?

— Как ни странно, в течение всей моей жизни на меня влияли главным образом русские богословы, и я с радостью признаю это. В первую очередь моим учителем был покойный отец Георгий Флоровский. Я учился у него в Гарварде и считаю себя его учеником. Конечно, я, как и все мое поколение, читал многих русских богословов Парижского Свято-Сергиевского института. Но я должен сказать, что читал их, уже находясь под влиянием Флоровского, и понимал, что сам Флоровский не во всем соглашался с ними. Лосского я также читал с большим интересом. К сожалению, о. Николая Афанасьева я прочел только после того, как написал свою докторскую работу. Когда я ее закончил, о. Иоанн Мейендорф сказал, что мои выводы очень близки к Афанасьеву. Тогда я прочел его основные книги, и, хотя во многих отношениях я дистанцировался от него, я понял, что между нами немало общего.

— Что было самое замечательное в отце Георгии Флоровском? Как бы Вы определили его как личность и как ученого?

— Отец Георгий Флоровский очень хорошо знал греческих Отцов. У него было философское образование, и он сумел найти у греческих Отцов ответы на главные философские вопросы — начиная с эпохи самих Отцов и до нашего времени. В этом его огромная заслуга. Он научил нас, научил меня отличать святоотеческую мысль от греческой философии. Это очень важно. Вы знаете, что

он очень подчеркивал греческий характер святоотеческой мысли и учения, догматов Церкви. Он говорил о христианизированном эллинизме и показывал, что такое христианский эллинизм, и я считаю это очень важным для меня, грека, для греков нашего времени, которые стремятся найти свою идентичность. Но это важно также и для западной культуры, в которой мы живем. Я также очень ценю его отношение к Западу. Он считал, что Восток и Запад — две стороны одной медали, одно не может быть без другого. Так что в каком-то смысле — в хорошем смысле — он был экуменистом. Он не осуждал Запад. Он осуждал заблуждения Запада, но думал, что без Запада Восток не может быть подлинно католическим, без Запада не может быть соборности Церкви. Это меня очень поразило.

— Вы назвали Флоровского «экуменистом». Действительно, он был человеком, который сочетал глубокое знание Отцов с деятельностью на экуменическом поле. Вы, в свою очередь, являетесь одним из ведущих православных патрологов, но не менее известны как экуменический деятель. В Православной Церкви, в частности, в Русской Православной Церкви, раздаются голоса, утверждающие, что экуменизм — это отклонение от Предания Отцов, что Отцы Церкви — такие, как, например, святой Марк Эфесский — не хотели иметь дело с еретиками, отмежевывались от межхристианских контактов, и что весь современный экуменизм есть не что иное, как предательство Православия.

— Хорошо, что вы упомянули святого Марка Эфесского, потому что его роль часто ложно интерпретируют и его имя часто используют те люди, которые борются не за единство Церкви, а за то, чтобы расколоть ее. Если прочитать жизнь св. Марка, то увидишь, что он не отказался от поездки во Флоренцию; он поехал туда с горячим желанием не только вступить в диалог с Западной Церковью, но и достичь соглашения с ней: таковы были его намерения. Император послал его туда как своего рода экумениста — человека, который будет способствовать единению. И он не возражал против этих усилий, он обсуждал их и соглашался с другой стороной, когда можно было согласиться. Когда же надо

было противостоять заблуждению, он твердо вставал на защиту Православия.

Именно это делаем мы, именно это всю жизнь делал я, именно это делает Церковь, участвуя на официальном уровне в экуменическом движении. Экуменизм, как я его понимаю, есть предоставленная нам возможность распространить православную веру. Это возможность встречаться с Церквами Запада, с которыми мы разделены, и обсуждать то, в чем мы согласны и в чем не согласны. И я не думаю, что Марк Эфесский поступал бы иначе, если бы жил сегодня. Поэтому я не понимаю, почему осуждают наше участие в экуменическом движении. Как я считаю, мы делаем то, что Отцы Церкви делали при жизни, и то, что Бог требует от нас. Разве можем мы быть совершенно равнодушны к тому факту, что христианство разделено? Разделение христианства — большой грех, которому мы должны по мере наших сил противостоять. Если бы мы предавали православную веру, тогда, конечно, нас осуждали бы справедливо. Но я молю Бога, чтобы этого не было. И на самом деле Православная Церковь в своей экуменической деятельности никогда не предавала православную веру. Вот мой ответ.

— Могу ли я кратко выразить сказанное Вами так: на самом деле настоящие наследники Марка Эфесского — не те, кто сейчас обвиняет церковные власти в «ереси экуменизма», но те, кто следуют его линии, участвуют в экуменической встрече, там представляют и защищают православную веру.

— Именно так. Именно это делал Марк Эфесский. Когда дело дошло до подписания соглашения, которое было бы предательством православной веры, он воспротивился. И я надеюсь, что и мы всегда будем так поступать. Я не могу представить себе православного христианина, который подписал бы соглашение против православной веры.

— Существует различное понимание христианских разделений. Одни говорят, что все разделения, которые происходили в истории христианства, были отпадением тех или иных лиц от Церкви, которая от этого нисколько не пострадала и

которая остается единой. Другие говорят, что некоторые разделения происходили не по догматическим, но по политическим или иным человеческим причинам, и что если инославных христиан и нельзя считать в полном смысле членами Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, они по крайней мере имеют к ней какое-то отношение. Поставлю вопрос конкретнее: когда Вы имеете дело с римо-католиками или протестантами, считаете ли Вы их членами христианской общины, или же единственный путь для них — это обратиться в Православие?

— Нет сомнения, что Православная Церковь — Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь, единственная, которая осталась верна истинной Церкви. В той степени, в какой прочие христиане имеют что-то общее с тем, в той степени, в которой они верят в то, во что мы верим, и придерживаются того, чего мы придерживаемся, в той степени они близки к Церкви и обладают какой-то мерой церковности. Поэтому мы можем называть их церквями. Они для нас — не то же самое, что мусульмане, иудеи и буддисты; они — христиане. Конечно, среди протестантов есть крайние группы, у которых не осталось ничего общего с Преданием, в полноте сохраненным Православной Церковью. Но есть и другие — которые не сохраняют в полноте верность Преданию, а значит, и святость Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, однако связь с Преданием у них не до конца потеряна. А значит, мы можем говорить о какой-то связи этих христиан с Единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью, каковой, повторяю, является Православная Церковь. Так мне видится общая картина.

— Как бы Вы ответили на вопрос о действительности таинств в инославных исповеданиях, например, в римо-католичестве?

— По моему мнению, к проблеме действительности или недействительности таинств обычно подходят ошибочным путем: к ней подходят западным путем. Таинства нельзя отделить, оторвать от Евхаристии. Такая моя позиция во всем, что я написал, позиция, заимствованная из истории Единой Церкви. Все таинства соединены

с Евхаристией. Именно Евхаристия сообщает им действительность. Мы отделили таинства от Евхаристии, и это большая трагедия в смысле литургическом. Мы отделили Крещение от Евхаристии и теперь спрашиваем, «действительно» ли Крещение. Если взять православного, который был крещен, но не приобщился Тела и Крови Христовых в таинстве Евхаристии, следует спросить, «действительно» ли его Крещение. Мне кажется, невозможно представить Крещение отдельно от Евхаристии. С христианами иных конфессий мы не имеем интеркоммуниона, евхаристического общения. То есть на уровне Евхаристии мы разделены. И возникает вопрос: до какой степени прочие таинства действительны, если они не утверждены, не запечатлены евхаристическим общением. Так что раскол, состояние разделения отзывается на всей таинственной жизни, и поэтому вопрос о действительности или недействительности таинств является, на мой взгляд, неправомочным.

— *Согласны ли Вы с мнением русского богослова архиепископа Илариона (Троицкого), который считал, что если католический или протестантский епископ рукополагает священника, на самом деле «мирянин возлагает руку на мирянина», и никакого таинства не происходит?*

— Опять-таки, такая позиция подходит к вопросу таинств недолжным путем. Она рассматривает рукоположение как что-то отдельное от Евхаристии. Но таинство рукоположения нельзя рассматривать само по себе: вот почему в Православной Церкви рукоположение не совершается вне Евхаристии. Разумеется, если у нас нет с римо-католиками евхаристического общения, мы задаемся вопросом о том, что происходит у них. Есть ли у них, например, таинства? Есть ли в римо-католичестве святые, помимо общих для нас древних святых; есть ли святость в Западной Церкви после раскола. Является ли святым, например, Франциск Ассизский? Отец Георгий Флоровский говорил: да. Я лично воздерживаюсь от суждения. Поскольку я не могу ему молиться, поскольку он не член моей евхаристической общины, я не могу ответить на вопрос о его святости. Для меня всегда главный критерий — евхаристическое общение. Святость и таинства взаимосвязаны, без таинств нет святости. Все святые Западной Церкви — настоящие

ли они святые или нет? Я думаю, невозможно дать на этот вопрос простой ответ.

— *Есть люди, которые на все вопросы хотят дать простые ответы, все хотят ясно определить, сказать: либо инославные церкви — настоящие церкви, либо, напротив, в них ничего не осталось от Церкви, нет святых, нет Евхаристии, миряне рукополагают мирян и т.д. Вы выбрали «апофатическую» позицию: Вы ставите вопросы, но воздерживаетесь от окончательного ответа. Не потому ли это, что ответ на вопрос о сущности той или иной конфессии может быть дан только изнутри ее, а не извне — людьми, которые к ней не принадлежат? Не самонадеянно ли с нашей стороны стремиться все расставить по полочкам, всему дать четкое и однозначное определение?*

— Наверное, да. Как Вы, вероятно, знаете, на эти вопросы у православных богословов есть различные ответы. Вопросы эти не новы, они поднимались уже в двадцатые годы. Большинство православных богословов до самого последнего времени считало, что невозможно судить о том, что происходит вне Православной Церкви. Большинство русских богословов считало, что окончательный суд принадлежит Богу: мы можем судить только о том, что внутри Православной Церкви, а выносить суд о том, что вне ее, самонадеянно. Этой точки зрения придерживалось большинство русских богословов нашего столетия. Я несколько более конкретно подхожу к этому вопросу. Я ввожу критерий евхаристического общения. Поэтому я говорю, что если евхаристического общения нет, православные должны воздержаться от суждения, хотя де-факто мы не признаем инославные таинства. И богословие должно с этим считаться. Если я не участвую в Евхаристии, которая подтверждает действительность других таинств, то я не могу утверждать, что таинства действительны. Но, повторяю, здесь не может быть однозначного и четкого ответа; нельзя просто делить все на черное и белое.

— *Как Вы оцениваете теперешнее состояние отношений между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью?*

— Я думаю, что на богословском уровне есть большое сближение. Православное богословие оказало влияние на католическое богословие, по крайней мере на часть его (потому что не все римокатолические богословы согласны между собой). Ясно, что Второй Ватиканский Собор испытал на себе влияние православных богословов, например, Афанасьева и других. Есть католические богословы, которые до глубины сердца согласны со многим в Православии — больше, чем с их собственным официальным учением, так что, думаю, в плане богословском есть надежда на сближение.

Но Римско-Католическая Церковь является также политической организацией, хотя и не в прямом смысле слова: она хочет влиять на историческое развитие мира вообще и на развитие христианского мира в частности. К сожалению, они хотят присутствовать в православных странах и влиять на ситуацию. Униатство создает много трудностей и препятствует богословскому сближению. Так что сейчас мы испытываем затруднения в богословском диалоге именно из-за этих осложнений, которые создаются политической линией Ватикана. Таково состояние дел, как я его вижу.

— *Как Вы оцениваете результаты диалога между Православной Церковью и Восточными Православными («ориентальными») Церквями?*

— Боюсь, по этому вопросу я не очень оптимистичен. Мы согласились по многим догматическим вопросам, но трудно разрешить некоторые проблемы эклезиологического порядка, а с моей точки зрения эклезиология очень важна. Я писал об этом еще в семидесятые годы. Мы не решили проблему святых. С обеих сторон есть святые, которые были анафематствованы другой стороной. Как вместе совершать Евхаристию в такой ситуации? Одна из сторон должна изменить свою позицию. И не похоже, чтобы Восточные Церкви были готовы изменить свою позицию, но и мы не намерены менять позицию. Я не знаю, как это противоречие можно преодолеть, а потому я не очень оптимистичен.

Есть и другие проблемы, например, вопрос авторитета Вселенских Соборов. Мы признаем семь Вселенских Соборов, а они —

три. Так что даже если есть богословское соглашение по христологии, — а это как будто достигнуто, — остаются, тем не менее, очень трудно разрешимые экклезиологические вопросы...

—

— Мы начали разговор с темы духовной жизни и богословия. Хотелось бы в заключение вернуться к этим вопросам. Что такое, по-вашему, богословие? Это наука, или, может быть, искусство, или это сама жизнь?

— Это очень важный вопрос, на который нелегко ответить. Думаю, я не стал бы описывать богословие как «науку», «искусство» или «жизнь». Искусство и наука неотделимы от жизни и являются ее частью, а потому и искусство, и наука, и жизнь должны быть включены в богословие, затронуты им. Богословие не является «научной специализацией»; предмет богословия — жизнь в целом, спасение мира; богословие — это благовестие о спасении мира во Христе. Но мы призваны связать эту благую весть с требованиями человека и мира в каждое определенное время, в любой культуре. Так что богословие — это ответ Христова благовестия на экзистенциальные нужды мира в данное время. Богословие является гораздо более всеобъемлющим, чем любая наука и любое искусство.

Хороший богослов должен учитывать все это, он должен видеть, что старается выразить художник в своем искусстве, в своем творчестве. Богословие должно быть открыто культуре, должно стремиться повлиять на культуру. Так поступали греческие Отцы: они создали культуру. Богословие должно открыть свои границы всему, что касается человека, а также всему, что имеет отношение к выживанию творения. Сегодня это особенно важно.

— Какова главная тема Вашего богословия, в чем его основной стержень?

— Именно в этом. Я пытаюсь увидеть, что Отцы Церкви сказали бы сегодня, будь они живы, о проблемах, стоящих перед человечеством. Вот почему я подчеркиваю значение личности. Я думаю, что личность, персона, ипостась — ключ к сохранению образа Божия

в мире, в истории. Я верю, что Христос пришел восстановить достоинство человеческой личности, которое было искажено падением и грехом. И в моем богословии главная тема — понятие личности.

Для меня очень важна также тема сохранения окружающей среды, потому что человек может как разрушить созданную Богом природу, так и освятить ее, дать ей полное и подлинное значение, сохранить ее и привести творение к спасению, к обожению. Весь мир вместе с человеком либо страдает, либо обращается к Богу и движется по пути к спасению.

И, наконец, я одержим экклезиологией, я все связываю с Церковью; вне Церкви не может быть ничего полноценного ни для человека, ни для творения. И для меня богословие — это служение Церкви.

НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ДОКУМЕНТАХ

От редакции

Мы продолжаем публикацию официальных документов Русской Православной Церкви, начатую в предыдущих номерах журнала. Благодарные читательские отклики, поступающие в редакцию, говорят о том, насколько насущным для современного общественного сознания является систематическое ознакомление с официальными свидетельствами о позиции Церкви в связи с наиболее важными событиями новейшей истории России. Обширный свод документов — как уже увидевших свет, так и готовящихся к печати — вводит в научно-публицистический оборот источники, бывшие ранее малодоступными, восполняет образовавшуюся лауну в историографии русской духовной мысли XX века и, надеемся, кладет предел безответственным домыслам и разного рода спекуляциям недобросовестных критиков Церкви.

Сверх того, систематический характер этих публикаций позволяет уловить и объективно оценить внутреннюю логику ответов Церкви на все новые вызовы времени в чрезвычайных для Отечества обстоятельствах, а также проследить преемственную верность Русского Православия своей особой миссии перед лицом национально-государственных катаклизмов на исходе века.

Корпус публикуемых документов создавался соборным разумом Русской Православной Церкви в эпоху краха тоталитарной системы и распада СССР. Возникновение на постсоветском пространстве молодых национальных государств нередко сопровождалось острыми, подчас кровопролитными межэтническими конфликтами, а в самой России первым следствием экономической реформы стало стремительное обнищание широких слоев населения. В этой неустойчивой и весьма болезненной для национального сознания реальности, к тому же чреватой дальнейшими потрясениями, одной из немногих духовных скреп оставалась Русская Церковь, чья каноническая территория обнимает почти все бывшие советские республики.

О том, сколь сбалансированной и дальновидной была миротворческая позиция Церкви в этот период, свидетельствует Обращение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 4 апреля 1992 года, адресованное главам новых государств и духовным руководителям всех конфессий, лидерам политических партий и общественных движений, предпринимателям и наемным работникам.

О Б Р А Щ Е Н И Е
АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
от 4 апреля 1992 года

Мы, архипастыри — участники Архиерейского Собора, движимые пастырской заботой о состоянии общества, обращаем слово свое ко всем ближним и дальним.

Мы обращаемся к пастырям. “Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду” (1 Петр. 5:2—3). Сегодня люди, особенно молодежь, требуют сугубо ревностного, сугубо тщательного душепопечения. Церковь наша материально слаба, как и народ наш. Она стала Церковью бедных. Но помните, что сила Божия в немощи совершается, и исцеляйте греховные раны людей, возводя их к совершенству и отдавая самих себя без остатка.

Мы обращаемся к руководителям государств, входивших в состав бывшего СССР и составляющих каноническую область нашей Церкви. Многие народы обрели независимость. Это — реальность наших дней. Но нас печалит, что становление национальной государственности осложняется внутривнутриполитическими и межнациональными конфликтами, приводящими порой к пролитию крови. Мы оплакиваем погибших в этих столкновениях и молимся об их блаженном упокоении. Мы молимся, да не попустит Господь, чтобы народы стали врагами, чтобы разрушилась их вековая общность. Мы надеемся, что забота политиков о независимости своих стран не превратится в крайний изоляционизм, будет сопровождаться попечением о мире с сопредельными странами и соблюдением прав людей всех национальностей. Да утихнут споры между государствами и братоубийственные брани, да не возгорится пламя новых национальных конфликтов. Пусть каждый народный правитель знает, что людям, особенно воинам, держащим оружие в руках, пагубно и опасно враждовать

на братьев и сестер своих — опасно не только телесно, но прежде всего духовно. Мы призываем государственных лидеров употребить все усилия, чтобы вражда и ненависть между народами ушли в прошлое. Помните, что “мудрость делает мудрого сильнее десяти властителей” (Еккл. 7:19). Ныне, когда в душах людей поселились страх и неуверенность в будущем, будьте благоразумны и имейте в виду, что никакие блага земные не оправдают страдания и скорби души человеческой.

Знайте, что Церковь наша — не противница нового государственного устройства, не “имперская структура”, каковой именуют ее наши недруги. Но она останется духовно единой, и никакие границы не смогут этому единству помешать. Мистическое Тело Христово — Церковь Его — нераздельна, и именно поэтому она до скончания века будет той непреложной связью, которая скрепляет сердца людей поверх государственных рубежей и поверх всех человеческих различий. Она всегда будет служить единству отдельных народов и всей человеческой семьи, помогать государствам сообща работать над укреплением мира, согласия, нравственного порядка.

Другое наше слово к “власть предержащим” — о людях, которые с тревогой думают сегодня о хлебе насущном. Сироты и инвалиды, пожилые люди и многодетные семьи, безработные и те, кто покинул обжитые места не по своей воле, — должны быть окружены заботой. Ведь их страдания — это страдания всего народа, в котором, как и в теле человеческом, “страдает ли один член, страдают с ним все члены” (1 Кор. 12:26). Не надо забывать, что попечение о “сырых и убогих” — это первейший долг общества, мера достоинства и нравственного здоровья нации. Государство не должно бросать на произвол судьбы граждан своих. Иначе горькая чаша страданий неизбежно прольется на всех нас.

Мы обращаемся к духовным руководителям и верующим всех конфессий и религий со словами любви и мира. Мы твердо стоим за право каждой личности на религиозное самоопределение, за равенство всех религий перед законом и не стремимся ограничить чей-либо вероисповедный выбор. Однако мы озабочены тем, что духовный вакуум, образовавшийся вследствие многолетнего господства материализма, привел к бездумному увлечению оккультными учениями, толкающими человека на опасные эксперименты над собственной личностью. Пусть верующие — истинные хранители нравственного закона, вложенного Богом в сердца человеческие, — будут согласно утверждать его в личной и общественной жизни, творя добро и полагая преграду злу. Мы надеемся, что религиозные люди будут неизменно вносить дух примирения в межнациональные

отношения и противостоят попыткам использовать религию в неблагоприятных мирских целях.

Мы обращаемся к лидерам политических партий и общественных движений. Нас беспокоит, что в Церкви подчас хотят видеть лишь политическую попутчицу, проводницу чьих-то планов и идей. Миссия Церкви — это служение Господу, спасение душ человеческих, проповедь Евангелия среди людей. “Наипаче ищите Царствия Божия” — заповедал нам Спаситель (Лк. 12:31). Преданность Церкви Ее Божественному Создателю должна быть непреложной. Ее спасительная миссия всегда будет для нее важнейшей, и никакие иные цели не могут главенствовать для нее. Вот почему, участвуя в общественной жизни, Церковь имеет лишь одно устремление — проповедовать Христа словом и делом, заботиться, чтобы жизнь народа была устроена в мире, любви и справедливости. Церковь не связывает себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой. Она — над “правым” и “левым”, и потому может вести диалог с любыми общественными движениями, кроме заведомо преступных, ища их примирения и объединения в служении благу людей.

Мы поддерживаем тех политиков и общественных лидеров, которые деятельно служат интересам каждого человека и на практике признают наше право проповедовать Слово Божие и жить по Его заповедям.

Мы обращаемся к крестьянам. Помните, что труд ваш необычайно важен — ведь и стабильность общества, и гармония народного бытия, и сама жизнь человеческая зависят в первую очередь от него. Возрождайте дух и традиции нашего славного земледельчества, будьте рачительными хозяевами земли, трудясь единолично или совместно с другими во имя благоденствия вашего и ближних ваших. С любовью и бережностью относитесь к земле, которая возделана многими поколениями наших предков и, по слову псалмопевца, есть Господня.

Мы обращаемся к предпринимателям — к тем, кто свою энергию, талант и труд обращает на дело возрождения хозяйственного уклада, разрушенного за десятилетия тоталитаризма. Имейте в виду, что путь, на который вы вступили, требует прочного нравственного фундамента, отсутствие коего может привести к греху стяжательства. Не забывайте о делах милосердия и благотворительности, дабы снискать Божие благословение на свои труды.

Мы обращаемся ко всем людям труда. В ваших руках — будущее народа, благополучие которого ныне зависит не столько от системы, сколько

от личности, ее действий и внутреннего содержания. Не позволяйте более использовать себя для совершения несправедливых политических действий. Отстаивая свои кровные интересы, заботьтесь при этом не только о материальном достатке своем, но и о всестороннем благе общества.

Мы обращаемся к тем, кого волнуют нынешние проблемы церковной жизни, в том числе вызванные десятилетиями несвободы и гонений. Мы приветствовали бы такую дискуссию о прошлом и настоящем Церкви, которая велась бы компетентно, правдиво, с ответственностью и человеколюбием. Нас печалит, что обращения Соборов, Священного Синода и Святейшего Патриарха, отражающие взгляд Церкви на происходящее в обществе и в ее собственной среде, подчас игнорируются, в то время как за общецерковные выдаются мнения людей, не выражающих настроения подавляющего большинства пастырей и паствы.

Нас огорчает, что в прессе появляются бездоказательные обвинения священнослужителей и мирян в антицерковной деятельности, совершенной в контакте с органами государственного управления, в том числе со спецслужбами. Для того, чтобы Полнота Церковная смогла вынести справедливое каноническое суждение по данному поводу, она должна знать правду о тайном вмешательстве государства в дела Церкви и о поведении священнослужителей и мирян перед лицом этого изощренного гонения на Церковь Христову. Пока же и церковным людям, и общественным кругам, обсуждающим проблемы Церкви, подаются лишь отрывочные, тенденциозно подобранные материалы, на основании которых Церковь, ответственная перед Богом за судьбу каждого человека, не может ни принять, ни отвергнуть обвинений в адрес конкретных лиц. Для проведения объективного изучения по установлению фактов нанесения вреда Церкви или личности на основании подлинных документов Собор создал ответственную церковную Комиссию, которая подотчетна Архиерейскому Собору.

Мы обращаемся к людям, озабоченным сохранением памятников православной культуры. Церковь разделяет эту озабоченность и будет всеми имеющимися силами содействовать возрождению культурного наследия. Мы готовы к сотрудничеству с подлинными радителями сохранения памятников прошлого. Мы уважаем их знания, опыт и труд, помним об их подвижническом служении культуре в трудные годы. Однако мы против того, чтобы храмы, оживающие лишь в молитве верных чад Христовых, превращались в мертвенное хранилище древностей. Там, где веками служили Богу наши предки, должна вновь зажечься неугасимая лампада

молитвы и туда должны быть возвращены в течение веков почитаемые церковные святыни.

С остротой стоит вопрос сегодня и о возвращении церковной собственности, являющейся достоянием всего народа Божия и незаконно отнятой у него в годы богоборческих гонений. При этом нами движет не желание стяжать земное богатство, не стремление стать крупными собственниками, не жажда привилегий, а забота о расширении духовно-просветительного, благотворительного и культурного служения Церкви.

Мы обращаемся к общественным деятелям, работникам прессы, радио и телевидения, людям культуры и искусства, педагогам, ко всем, кому небезразличен нравственный облик народа. Наше общество с беспечной неосмотрительностью попирает нормы морали. Безнравственное поведение в экономике, политике, человеческих взаимоотношениях стало входить в привычку. Пропаганда эротизма и порнографии, эксплуатирующая инстинкты в коммерческих и идеологических целях, разрушает личность, семью и общество.

По слову святого Иоанна Кронштадтского, “никто да не думает, что грех есть нечто маловажное, нет, грех — страшное зло, убивающее душу ныне и в будущем веке”. И всем нам, если мы воистину заботимся о сохранении доброго лица нашего народа, надо объединить усилия для его нравственного обновления и возрождения.

Мы обращаемся ко всем нашим соотечественникам. И Церкви, и обществу надо освободиться от наследия тоталитаризма. Но нельзя лишь сделать вид, что мы освободились от внутренних недугов. Любому из нас — епископу, клирику или мирянину, каждому человеку, желающему блага стране, народу и самому себе — надо переменить жизнь свою. Священное Писание заповедует нам “обновиться духом ума” (Еф. 4:23), “ходить в обновленной жизни” (Рим. 6:4). Покаяние, изменение ума — только это может спасти нас от повторения уроков истории. С духовного обновления каждого сердца под действием Духа Святого начнется обновление Церкви, обновление общества. Мы верим, что Господь поможет нам на сем пути.

В эти великопостные дни мы взываем к Богу с покаянием, просим прощения друг у друга и у пасомых наших. Простите, братья и сестры, что слабость человеческая подчас угашала в нас пламя жертвенного служения Господу.

Духовно обновляясь, Церковь неизменно пребывает с народом своим — не во внешней силе, не во власти, не в господстве, но в смиренном служении. Пусть все пастыри и чада Церкви нашей служат народу своему так,

[illegible]

104

АРХИВ

**ИЗ ПЕРЕПИСКИ ЗАМЕСТИТЕЛЯ
ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ
МИТРОПОЛИТА НИЖЕГОРОДСКОГО СЕРГИЯ
(СТРАГОРОДСКОГО)
И МИТРОПОЛИТА ЕВЛОГИЯ (ГЕОРГИЕВСКОГО),
УПРАВЛЯЮЩЕГО ПРАВОСЛАВНЫМИ
РУССКИМИ ЦЕРКВАМИ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ
Январь 1928 года — март 1929 года***

**Архив Отдела внешних церковных сношений
Московского Патриархата**

17

4 января 1928 г. № 30

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему
Митрополиту Евлогию,
Управляющему православными
приходами в Западной Европе

Высокопреосвященнейший Владыко.

С особым удовольствием я получил письмо Вашего Высокопреосвященства от 16/29 октября п.г. за № 2227¹, рассеявшее главные наши недоумения касательно занимаемой Вами и подведомым Вам духовенством позиции. Это письмо укрепило во мне и Членах Временного при мне Патриаршего Священного Синода уверенность, что возглавляемое Вами заграничное духовенство останется в духовном и административном союзе с Патриархией

* Продолжение. Начало см. в "Церковь и время" № 2(5), 1998.

и что мы найдем общий язык для окончательного соглашения в этом глубоко важном для нас вопросе.

Не могу, однако, скрыть и некоторых обстоятельств, как будто угрожающих почти достигнутому между нами соглашению. Например, по имеющимся у нас сведениям, в газете “Дни” напечатано о панихиде “по жертвам революции”, которая (панихида) была будто бы отслужена в русской церкви на улице Дарю в Париже по инициативе членов Вашего Епархиального Управления Ковалевского, Третьякова и Коковцова 23 октября п.г. Конечно, служить панихиду по усопшим в православной вере и от церковного общения не отлученным церковными правилами не запрещено. Но служить панихиду “по жертвам революции” (среди которых, несомненно, были не только не православные, но и совсем не христиане), приурочивать это служение ко дню государственного праздника СССР и сопровождать служение нарочитой рекламой — это значит придавать панихиде такой характер, что она перестает быть в собственном смысле молитвой за души почивших христиан, а становится демонстрацией известных политических настроений, направленных против СССР. То обстоятельство, что Ваше Высокопреосвященство лично как будто не участвовало в служении панихиды, мало изменяет дело, потому что служение совершено по инициативе членов подчиненного Вам официального органа — Епархиального Управления — и совершено в храме, который может быть назван Вашим Кафедральным. Едва ли можно возражать, что описанное с трудом мирится с даваемым Вами обязательством “не допускать, чтобы в подведомых Вам храмах церковный амвон превращался в политическую трибуну”. Конечно, все это в том случае, если сообщаемое газетой соответствует действительности.

Как бы то ни было, вышеизложенное вынуждает меня, предварительно окончательного решения вопроса о заграничном нашем духовенстве, просить Ваше Высокопреосвященство: 1) в более точных и определенных словах формулировать даваемое Вами обязательство, так чтобы эта формулировка могла в известной мере гарантировать от чего-либо подобного сообщаемому в газете, и 2) и прислать мне список духовных лиц, подписки которых хранятся в Вашей канцелярии, и формулу, по которой давались эти подписки. При этом едва ли нужно заверять Ваше Высокопреосвященство, что эти подписки ничего, кроме пользы для давших их, принести не могут, попав хотя бы и в советские учреждения: они только приблизят к подписавшим возможность спокойного возвращения на родину (если это будет для них желательно).

Пользуясь случаем приветствовать Ваше Высокопреосвященство с наступающими праздниками Рождества Христова и Богоявления Господня, а также и новолетия, сердечно желая Вам благодатных даров от Воплотившегося

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя

нас ради, прошу Ваших молитв и с совершенным почтением и братскою о Христе любовь остаюсь

Вашего Высокопреосвященства

Ваш покорнейший слуга и сомолитвенник

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя

Сергий, митрополит Нижегородский

18

4/17 февраля 1928 г. № 133

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Сергию,
Митрополиту Нижегородскому,
Заместителю Местоблюстителя

Московского Патриаршего Престола

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивый Архипастырь.

Принишу Вам мою глубокую, сердечную благодарность за доброе приветствие с праздниками Рождества Христова и Богоявления Господня, выраженное в письме Вашем от 4 января за № 30.

Простите Христа ради, что так поздно отвечаю на это письмо вследствие продолжительного моего отсутствия из Парижа: я должен был совершить срочную поездку в Германию для освящения храма в Лейпциге и для устройства других церковных дел.

По содержанию означенного письма я имею честь сообщить, что напечатанные в газете "Дни" сведения "о панихиде по жертвам революции, совершенной 23 октября в русской церкви на улице Дарю в Париже", якобы "по инициативе членов Епархиального Управления Ковалевского, Третьякова и Коковцова", весьма расходятся с действительностью. Во-первых, Третьяков не состоит и никогда не состоял членом нашего Епархиального Управления, что же касается до состоящих, действительно, членами этого учреждения графа В. Н. Коковцова и Е. П. Ковалевского, то ни они лично, ни Епархиальное Управление в целом его составе не только не проявили никакой инициативы по

отношению к упоминаемой в газете “Дни” панихиде, но и вообще не имели к ней никакого отношения. Означенная панихида, действительно, была совершена по просьбе как отдельных лиц, так и целых группировок этих лиц, во множестве обратившихся к духовенству с заявлением желания их помянуть своих покойников, погибших на родине за последние 10 лет. Меня в этот день не было в Париже, ибо я был вызван на заранее назначенное на этот день освящение памятника вне Парижа на могилах русских воинов, павших на французском фронте. Панихиду в Александро-Невской церкви на улице Дарю совершало местное духовенство. И разве могло оно отказаться от совершения этой панихиды, о которой просили его прихожане? Разве могло оно углубляться или доискиваться, по каким мотивам хотят они совершить это богослужение? Духовенство совершало “требу” для своих прихожан, следовательно, исполняло свой прямой церковный, пастырский долг, а какой смысл влагали в это молитвословие просившие о нем или представители печати, — это совершенно не касалось духовенства, и оно, мне думается, не может быть ответственным за это. Какой-либо демонстрации при этом с чье-либо стороны допущено не было, и храм на улице Дарю в этот день (воскресенье) был столь же благоговейно переполнен молящимися, как переполняется он во все другие воскресные и праздничные дни за все время управления мною епархией. Таким образом, совершение означенной панихиды, по моему глубокому убеждению, отнюдь не вовлекало духовенство в политику, не превращало церковного амвона в политическую трибуну и потому не колебало тех начал, которыми определялось мною и вверенным мне духовенством отношение к политике вообще, а следовательно, и к Советской власти. Это отношение в моем письме от 16/29 октября 1927 года было сформулировано в следующих словах: “В своей церковно-общественной деятельности я не допущу никаких политических выступлений, в какую бы сторону они не были направлены, памятуя, что всякая политика должна быть удалена из Церкви, и что только христианское освещение жизни и религиозно-нравственная оценка ее явлений должны составлять задачу деятельности духовенства”. Разумеется, и молитва церковная во всех ее видах и проявлениях, объемлющая все стороны человеческой жизни, отвечающая на все запросы души христианской, должна составлять первейший и главнейший долг духовенства; не исключается отсюда и молитва по поводу тех или иных событий общественной жизни, поскольку она не превращается в недостойную, а тем более кощунственную политическую демонстрацию. Вот мой искренний ответ на запросы Вашего Высокопреосвященства, и Вы изволите видеть, что мне нечего было по существу прибавить или изменить в том, что уже и ранее было доведено мною до Вашего сведения.

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя

Солидарное со мною мое епархиальное духовенство выразило свое отношение к этому вопросу буквально в следующих словах: “Ознакомившись с присланными мне указами Временного Патриаршего Синода № 95 и 97 и с письмом Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола Высокопреосвященнейшего Митрополита Сергия, а также и с ответом на них Высокопреосвященнейшего Митрополита Евлогия, я присоединяюсь к этому его ответу”. Такое заявление сделали 50 вверенных мне священнослужителей.

Но оказались и такие, которые не только не дали мне этого заявления, но и демонстративно вышли из моего канонического подчинения и объявили себя в каноническом ведении Карловацкого Архиерейского Синода и посланного им в мою епархию Архиепископа б. Финляндского Серафима², который при поддержке определенных политических групп уже образовал в Париже свое особое Епархиальное Управление, ставит своих священников и вообще ведет со мною усиленную церковную борьбу, разлагая приходы, сея в них рознь, разделение и смуту и избирая орудием для этой борьбы именно превратное истолкование моего стремления сохранить тесное единение с Матерью Русской Православной Церковью и с ею законною высшею правящею Иерархией.

Я бессилен побороть эту гибельную смуту, если она не будет осуждена Высшею Всероссийскою Церковною властью, и ожидаю от Вас, Владыко, и состоящего при Вас Патриаршего Синода поддержки в этом отношении во имя мира и единения православных русских людей за рубежом.

Ушедшими от меня и перешедшими в ведение Карловацкого Архиерейского Синода и Архиепископа Серафима оказались следующие священнослужители: в Берлине — Епископ Тихон³ и в лагере Вюнсдорф — Иеромонах Гавриил, в Париже — священник Иоанн Малинин, в Ницце — Протоиерей Николай Подосенов, в Ментоне — Протоиерей Николай Аквилонев, в Канне — Протоиерей Григорий Остроумов, в Лондоне — Протоиерей Василий Тимофеев, в Женеве — Протоиерей Сергей Орлов, в Риме — Архимандрит Симеон, в Бари — Протоиерей Сергей Ноаров. Их ряды пополнились новыми ставленниками Архиепископа Серафима, о которых я не имею точных сведений.

Испрашивая Ваших святительских молитв,
с глубоким уважением и братскою о Христе любовью,
имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
смирный послушник
Митрополит Евлогий

27 сентября/10 октября 1928 г.

№ 2074

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Сергию,
Митрополиту Нижегородскому,
Заместителю Местоблюстителя
Московского Патриаршего Престола

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь.

Во многих случаях нашей церковной жизни за границей, а именно при сношениях с Православными Иерархами, затем при защите канонического положения, а также при сношениях с гражданскими властями различных государств, — нам необходимо иметь в копиях следующие документы:

1. Акт о вступлении Вашего Высокопреосвященства в исполнение должности Заместителя Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола;
2. Акт об организации при Вашем Высокопреосвященстве Высшего Церковного Управления Всероссийскою Церковью в виде Временного Патриаршего Синода;
3. Акт легализации сего учреждения гражданскою властью и
4. Акт о поручении мне управления русскими православными церквами в Европе, подобный тому, который выдан Архиепископу Литовскому Елевферию⁴.

Усерднейше прошу Ваше Высокопреосвященство не отказать в распоряжении, если на то последует Ваше соизволение, на препровождение мне в возможно непродолжительном времени означенных документов.

Испрашивая святительских молитв Ваших,
с глубоким уважением и братскою о Христе любовью
имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
смиранный послушник
Митрополит Евлогий

2/15 января 1929 г.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Сергию,
Митрополиту Нижегородскому,
Заместителю Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь.

Долг имею доложить Вашему Высокопреосвященству о положении Владимирского Братства в Берлине.

Как известно Вашему Высокопреосвященству, в 1888—1890 годах Протоиереем Мальцевым⁵ было основано в Берлине “Православное Братство имени св. равноапостольного Князя Владимира”, целью коего было церковное строительство и оказание помощи нуждающимся русским. Устав Братства был утвержден С.-Петербургским Митрополитом Исидором⁶ 2—18 сентября 1888 года, чем и подтверждается подчинение Братства С.-Петербургскому Митрополиту.

В составе имущества Братства числятся церкви в Берлине (Тегеле), Гамбурге, Киссингене, Наугейме, Гомбурге и Герберсдорфе, с принадлежащими им земельными участками и домами. Регистрация Братства по германским законам, ввиду разных затруднений, была осуществлена лишь после войны, 25 марта 1924 года, определением Берлинского суда от 8 июля 1927 года, что было подтверждено решением Имперского суда от 7 июня 1928 года, зарегистрированное Братство было признано продолжателем и правопреемником прежнего, с правами на все имущество, во владение которым оно в ближайшее время и будет введено.

Ныне, в связи с зарубежным церковным расколом, при помощи разных искусственных приемов, большинство в Совете Братства и на Общем Соборании получили сторонники Карловацкого Синода с Епископом Тихоном во главе, состоящим членом Совета Братства.

Эта группа пытается отторгнуть от Патриаршей Церкви и из моего управления храмы и Братское имущество.

Ими захвачен храм и дом в Гамбурге, а теперь началась систематическая кампания по захвату Братского кладбища, храма и домов в Тегеле

(под Берлином) и удалению верного мне настоятеля, Протоиерея Л. Розанова.

Наконец, выяснилась и главная опасность возможной продажи или заклада всего ценного церковного достояния ради уплаты крупных (1600000 герм. марок) долгов, обременяющих новый церковный дом, выстроенный Епископом Тихоном в Берлине.

Я решил вести борьбу за ограждение церковного достояния перед германскими властями, не останавливаясь, в крайнем случае, перед судебным процессом.

Посему, для ограждения церковного достояния Владимирского Братства, обращаюсь к вашему Высокопреосвященству с покорнейшею просьбою не отказать в распоряжении о высылке мне следующих актов от имени Всероссийской Церковной власти:

1. Удостоверения от Патриархии о том, что Владимирское Братство (St. Wladimir Wohltätigkeits — Verein (Bratstwo) in Berlin) находилось в ведении Митрополита С.-Петербургского, от него получало утверждение своего устава, только в порядке сей зависимости могло собирать нужные ему средства и приобретать имущества и что зарегистрированное Братство (Russischer Verein (Bratstwo) zur Unterhaltung griechisch — katholischen Kirchen in Berlin, Hamburg, Kissingen, Nauheim, Homburg v. d. N. und Görbersdorf und zur Unterstützung notleidenden Russen griechisch-katholischen Glaubens) обязано сохранять свои прежние органические взаимоотношения с Всероссийской Церковью, то есть быть в каноническом подчинении Всероссийской Церковной власти в лице Московской Патриархии, каковые права в отношении заграничных приходов, и, в частности, Владимирского Братства, возложены на меня и что Братство (Russischer Verein (Bratstwo) zur Unterhaltung griechisch-katholischen Kirchen in Berlin, Hamburg, Kissingen, Nauheim, Homburg v.d. N. und Görbersdorf und zur Unterstützung notleidenden Russen griechisch-katholischen Glaubens) только постольку является преемником прежнего Братства, поскольку оно соблюдает неизменно свое прежнее положение и, прежде всего, каноническую зависимость от Всероссийской Церкви.

2. Акт об исключении Высшею Властью Всероссийскою Церкви Епископа Тихона из состава Братства и его Совета, как исключенного за каноническое неподчинение из состава клира Всероссийской Церкви, и

3. Заявление о присоединении к сим актам от настоящего Ленинградского Митрополита Серафима⁷, как правопреемника Митрополита Исидора.

Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя

Акты эти желательно иметь, если возможно, с нотариально засвидетельствованными подписями.

Испрашивая святительских молитв Ваших, с глубоким уважением и Братскою о Христе любовью имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
покорнейший слуга
Митрополит Евлогий .

21

2/15 января 1929 г. № 328

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Сергию,
Митрополиту Нижегородскому,
Заместителю Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь.

Отношением от 11 июля за № 1471 я препроводил Святейшему Синоду Болгарской Церкви копию Указа Вашего Высокопреосвященства на мое имя от 8 июня 1928 года и, ввиду подтверждения в нем упразднения Архиерейского Синода в Сремских Карловцах, просил уведомить меня, угодно ли будет Синоду непосредственно ведать русскими храмами, находящимися на канонической территории Болгарской Церкви, или же передать их в мое управление.

Болгарский Синод отношением своим от 7 декабря 1928 года за № 8961 (в копии прилагаемым)⁸ уведомил, что он не находит возможным входить в вопросы, связанные с разногласием в Русской Церкви за рубежом.

По поводу сего считаю долгом доложить Вашему Высокопреосвященству, что, в связи с изложенным частным случаем, представлялось бы полезным для управления пред лицом Православных автокефальных Церквей положения Всероссийской высшей Церковной власти Московской Патриархии как источника канонических прав для всех частей Русской Церкви за рубежом, если бы Ваше Высокопреосвященство и Патриарший Синод нашли возмож-

ным оповестить братские автокефальные Церкви о положении Патриархии и, одновременно, о представленных мне Московскою Патриархией прав по управлению русскими приходами в Европе.

Особенно необходимы такие акты для Сербской, Румынской и Болгарской Церквей, чем выяснился бы вопрос о положении русских храмов в Болгарии.

Испрашивая святых молитв Ваших, с глубоким уважением и братскою о Христе любовью имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства

смирный послушник

Митрополит Евлогий

22

3/16 января 1929 г. № 308

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Сергию,
Митрополиту Нижегородскому,

Заместителю Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь.

Бывший Настоятель кафедрального храма в Пекине Протоиерей А. Пиняев обратился ко мне с письмом о нестроениях в нашей Пекинской Миссии и с просьбою организовать приходы, которые находились бы в моем ведении, так как Архиепископ Иннокентий⁹ признает над собою власть упраздненного Синода в Сремских Карловцах.

Протоиерей А. Пиняев указывает на глубокое расхождение Архиепископа Иннокентия с русской колонией по причине его безразличного отношения к духовной жизни паствы, строгих и несправедливых прещений к ней и постоянных судебных тяжб материально-экономического характера, в результате чего Миссия пришла в бедственное материальное положение и потерпела ущерб в своем церковном и нравственном авторитете, что учтено католиками, пославшими в Пекин униатского епископа.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ ЗАМЕСТИТЕЛЯ ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ

Печальные сведения эти подтверждаются свидетельствами видных общественных деятелей и заслуживающих доверия лиц, которые за последние годы, приезжая из Китая в Париж, лично рассказывали мне о постепенном развале Пекинской Миссии по вине Архиепископа Иннокентия, его неосновательной нетерпимости, приведшей русскую колонию к разрыву с ним, и по тому предпочтению личных, материальных интересов духовным нуждам Миссии, которое проявляет Архиепископ Иннокентий.

Особенно характерными были печальные события в Шанхае, где Епископ Шанхайский Симон¹⁰ закрыл существовавший храм, созданный местною колонией, только для того, чтобы принудительно привлечь всех прихожан к вновь сооруженному Епископом Симоном храму, причем длительная смута по этому поводу сопровождалась необоснованными церковными прещениями со стороны Епископа Симона совместно с архиепископом Иннокентием.

Так как вопрос о положении Пекинской Миссии превосходит предел предоставленных мне Патриархией прав, а особенно вопрос об установлении приходов отдельных от Архиепископа Иннокентия канонической юрисдикции, то я предоставляю это дело на благовозрение Вашего Высокопреосвященства, позволяя лишь высказать свое личное предположение, что наилучшим путем к разрешению сего вопроса было бы командирование в Пекин кого-либо из Иерархов, пребывающих в юрисдикции Московской Патриархии.

Испрашивая святых молитв Ваших, с глубоким уважением и братскою о Христе любовью имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
смирный послушник
Митрополит Евлогий

23

4/17 января 1929 г.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Сергию,
Митрополиту Нижегородскому,
Заместителю Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь.

Сердечно поздравляю Вас с Праздниками Рождества Христова и Бого-
явления, а также с наступившим новолетием. Да будет оно для нашей матери
Церкви и для всех нас летом благодати и милости Божией.

Препровождая при сем донесения мои по вопросам о положении Влади-
мирского Братства, русских храмов в Болгарии и Пекинской Миссии, позво-
ляю себе усерднейше просить Ваше Высокопреосвященство не отказать в
ответе на мою просьбу от 10 октября 1928 года за № 2074 о высылке
необходимых мне церковных документов.

Одновременно с настоящей почтой, отдельно, посылается изданная в Китае
брошюра о церковных настроениях в Русской Шанхайской колонии.

Испрашивая святых молитв Ваших, с глубоким уважением и братскою о
Христе любовью имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
смиранный послушник
Митрополит Евлогий

5/18 января 1929 г.

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Сергию,
Митрополиту Нижегородскому,
Заместителю Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивейший Архипастырь,

Архиепископ, бывший Северо-Американский, Александр (Немоловский)¹¹, проживавший в течение последних лет в Константинополе, прибыл в Париж и выразил желание получить назначение на службу в Западно-Европейской епархии, дав при сем подписку о невмешательстве в политику.

Ввиду сего, ходатайствую о зачислении Архиепископа Александра в списки клира Московской Патриархии и в состав вверенного мне духовенства.

В настоящее время Архиепископ Александр командирован мною в Брюссель для исполнения обязанностей настоятеля вместо скончавшегося Протоиерея П. Извольского.

Испрашивая святых молитв Ваших, с глубоким уважением и братскою о Христе любовью имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства
смиранный послушник
Митрополит Евлогий

31 января 1929 г. № 100

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Митрополиту Евлогию,
управляющему православными приходами в Западной Европе.

Высокопреосвященнейший Владыко.

Мой с Синодом указ, от 8-го июня прошлого 1928 г. за № 1246, Вашим Высокопреосвященством был своевременно объявлен Преосвященным архиереям Карловацкой группы, но не вызвал в них ни сознания — ошибочности принятой ими линии действия, ни тем более желания исправить свое церковное положение. По крайней мере, до сих пор мы не имеем хотя бы со стороны некоторых из архиереев этой группы каких-либо заявлений в указанном смысле.

Ввиду изложенного и ввиду необходимости принятия мер, требуемых в таких случаях церковными канонами, прошу Ваше Высокопреосвященство взять на себя труд довести вышеупомянутое постановление до сведения Святейших Патриархов православных и других Предстоятелей Православных Поместных автокефальных Церквей и передать им нашу общую просьбу (обращаемую в особенности к Блаженнейшему Патриарху Сербскому) — принять означенное постановление с братским единомыслием и, запретив каждый в своем пределе незаконную деятельность Карловацкого Синода и Собора, теперь уже сугубо самочинных, с своей стороны, своим авторитетным Первосвятительским словом и нравственным и каноническим воздействием на представителей Карловацкой группы, буде такие имеются в их пределе, оказать Православной Русской Церкви братскую Помощь к окончательному упразднению причиняемого названной группой церковного нестроения и соблазна.

Пользуюсь случаем принести Вашему Высокопреосвященству и всем Вашим сотрудникам мое сердечное поздравление с праздниками и новым годом с наилучшими Вам и пастве Вашей пожеланиями.

Испрашивая святительских молитв, с братскою о Христе любовью и почитанием остаюсь

Вашего Высокопреосвященства
покорнейший слуга и сомолитвенник

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя
Сергий, митрополит Нижегородский

ИЗ ПЕРЕПИСКИ ЗАМЕСТИТЕЛЯ ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ

26

16 февраля 1929 г. № 206

Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнейшему Евлогию,
Митрополиту, Управляющему русскими церквами в Западной Европе
Высокопреосвященнейший Владыко.

Согласно желанию Вашего Высокопреосвященства при сем препровождаются нижеследующие документы¹² :

1. Копия постановления Св. Патриарха от 8—10 ноября за № 106¹³ .
2. Копия постановления Предварительного Соединения от 18 мая 1927 г. об учреждении при мне Временного Патриаршего Священного Синода.
3. Удостоверение о поручении Вашему Высокопреосвященству управления русскими церквами в Западной Европе.

Что же касается просимого Вами акта о легализации нашего Синода, то я должен объяснить, что, вступив в управление Православную Церковь в СССР на основании канонически несомненного распоряжения Патриаршего Местоблюстителя, ни я, ни образованный мною Временный Патриарший Синод в какой-либо особой гражданской легализации и не нуждались; так как и ранее Православная наша Церковь в СССР и ее управление отнюдь не были в “нелегальном” положении, а существовали и действовали вполне легально в пределах, предоставленных религиозным организациям законами Союза. Покойный Св. Патриарх вполне легально пользовался правами главы нашей Церкви, имя его открыто возносилось во всех православных храмах Союза; он имел особую Патриаршую печать и пользовался в управлении содействием находившегося при нем Синода. Тем же пользовался при управлении и Местоблюститель, да и теперь имя его продолжает беспрепятственно возноситься в церквах по всему Союзу. Разница между прежним и теперешним нашим положением заключается лишь в том, что ныне при мне существует Синод в большем составе, чем то было при Покойном Патриархе, и, главное, регулярно возобновляющийся путем вызова из Епархий архиереев уже не по моему выбору и усмотрению, а в порядке строгой очереди, согласно утвержденным на Соборе 1917—18 гг. правилам. Этот регулярный (каждое полугодие) вызов очередных архиереев распространяет право участия в высшем управлении на всю нашу иерархию.

Испрашивая молитв Ваших, с совершенным почтением и преданностью остаюсь

Вашего Высокопреосвященства
покорнейший слуга и брат о Христе
Заместитель Патриаршего Местоблюстителя
Сергий, Митрополит Нижегородский

Р.С. Послания Св. Патриарха от 8 октября (25 сентября) 1919 г.¹⁴ в наличии у меня не оказалось. Если дальнейшие поиски увенчаются успехом, я постараюсь немедленно же препроводить копию послания к Вашему Высокопреосвященству.

27

16 февраля 1929 г. № 205

УДОСТОВЕРЕНИЕ

Сим удостоверяется, что Преосвященный Митрополит Евлогий (Георгиевский) указом Св. Патриарха Московского и Священного при нем Синода от 5 мая 1922 года назначен Управляющим русскими православными церквями в Западной Европе, каковым указом юрисдикции Преосвященного Митрополита Евлогия распространяется на все те заграничные русские православные церкви, которые в прежнее время состояли в Епархиальном ведении Митрополита Петроградского.

Вышеприведенное назначение и в указанном размере полномочий подтверждено указом Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода от 8 мая (июня) 1928 г. за № 1246 в виду пребывания (и под условием пребывания) Преосвященного Митрополита Евлогия в каноническом ведении Московской Патриархии.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя

Сергий, Митрополит Нижегородский

ПОСТАНОВЛЕНИЕ

Заместителя Патриаршего Местоблюстителя **Сергия**,

Митрополита Нижегородского,

и Временного при нем Патриаршего Священного Синода

от 8 марта 1929

№ 34

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный при нем Патриарший Священный Синод слушали: Письменное донесение Митрополита Евлогия, Управляющего православными церквами в Западной Европе, следующего содержания: "Долг имею доложить Вашему Высокопреосвященству о положении Владимирского Братства в Берлине. Как известно Вашему Высокопреосвященству, в 1888—1890 годах Протоиереем Мальцевым было основано в Берлине "Православное Братство имени Св. равноапостольного Князя Владимира," целью коего было церковное строительство и оказание помощи нуждающимся русским. Устав Братства был утвержден С.-Петербургским Митрополитом Исидором 2—18 сентября 1888 года, чем и подтверждается подчинение Братства С.-Петербургскому Митрополиту. В составе имущества Братства числятся церкви в Берлине (Тегеле), Гамбурге, Киссингене, Наугейме, Гомбурге и Герберсдорфе, с принадлежащими им земельными участками и домами. Регистрация Братства по германским законам ввиду разных затруднений была осуществлена лишь после войны, 25-го марта 1924 г., определением Берлинского суда от 8 июля 1927 г., что было подтверждено решением Имперского суда от 7-го июня 1928 г., зарегистрированное Братство было признано продолжателем и правопреемником прежнего, с правами на все имущество, во владении которым оно в ближайшее время и будет введено. Ныне, в связи с зарубежным расколом, при помощи разных искусственных приемов, большинство в Совете Братства и на Общем Собрании получили сторонники Карловацкого Синода с Епископом Тихоном во главе, состоящим членом Братства.

Эта группа пытается отторгнуть от Патриаршей Церкви и из моего управления храмы, и Братское имущество. Ими захвачен храм и дом в Гамбурге, а теперь началась систематическая кампания к захвату Братского кладбища, храма и домов в Тегеле (под Берлином) и удалению верного мне настоятеля, Протоиерея Л. Розанова.

Наконец, выяснилась и главная опасность возможной продажи или заклада всего ценного церковного достояния ради уплаты крупных (1 600 000 герм.марок) долгов, обременяющих новый церковный дом, выстроенный Епископом Тихоном в Берлине. Я решил вести борьбу за ограждение церковного достояния перед германскими властями, не останавливаясь в крайнем случае, перед судебным процессом.

Посему, для ограждения церковного достояния Владимирского Братства, обращаюсь к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшей просьбой не отказать в распоряжении о высылке мне следующих актов от имени Всероссийской Церковной власти:

1. Удостоверения от Патриархии о том, что Владимирское Братство находилось в ведении Митрополита С.-Петербургского, от него получало утверждение своего устава, только в порядке сей зависимости могло собирать нужные ему средства и приобретать имущества и что зарегистрированное Братство обязано сохранять свои прежние органические взаимоотношения с Всероссийской Церковью, т.е. быть в каноническом подчинении Всероссийской Церковной Власти в лице Московской Патриархии, каковые права в отношении заграничных приходов, и, в частности, Владимирского Братства, возложены на меня и что Братство только постольку является преемником прежнего Братства, поскольку оно соблюдает неизменно свое прежнее положение и, прежде всего, каноническую зависимость от Всероссийской Церкви.

2. Акт об исключении Высшею Властью Всероссийской Церкви Епископа Тихона из состава Братства и его Совета, как исключенного, за каноническое неподчинение, из состава клира Всероссийской Церкви и

3. Заявление о присоединении к сим актам от настоящего Ленинградского Митрополита Серафима, как правопреемника Митрополита Исидора.

Акты эти желательно иметь, если возможно, с нотариально засвидетельствованными подписями".

Определением своим, от 8-го марта 1929 г. за № 34, постановили: 1. Просимое удостоверение выдать. 2. Преосвященного Епископа Тихона (Лященко), как подлежащего исключения из состава клира Московской Патриархии, в силу определения последней от 9-го мая 1928 года за № 104, — не считать занимающим епископскую кафедру в Берлине и вместе с тем исключить из членов Русского Братства в Берлине (и его Совета).

О чем и посылается Вашему Высокопреосвященству настоящий указ.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя

Сергий, митрополит Нижегородский

Митрополиту Евлогию

УДОСТОВЕРЕНИЕ

Сим удостоверяется 1) что основанное при церкви Русского Посольства в Берлине настоятелем ее протоиереем Алексием Мальцевым "Православное Братство имени Святого Равноапостольного Князя Владимира" получило свое бытие с благословения тогдашнего С.-Петербургского Митрополита Исидора, утвердившего 2—18 сентября 1888 г. и устав Братства (St. Wladimir Wohltätigkeits Verein (Bratstwo) in Berlin), и, как учреждение церковное, всегда находилось, вместе с прочими русским церквами в Зап. Европе, в Епархиальном ведении Митрополитов С.-Петербургских (потом Петроградских и, наконец, Ленинградских) и чрез них в общей юрисдикции Святейшего Всероссийского Правительствующего Синода, а по упразднении его в юрисдикции Московской Патриархии (в лице покойного Св. Патриарха Тихона и ныне его Местоблюстителя); 2) что, с передачей указом Св. Патриарха всех заграничных церквей, находившихся в ведении Митрополитов С.-Петербургских, со всеми при них учреждениями в Епархиальное ведение Управляющего русскими церквами в Зап. Европе Преосвященного Митрополита Евлогия, перешло в ведение последнего и выше-названное Братство Св. Владимира, оставаясь в высшей юрисдикции Московской Патриархии; и 3) что зарегистрированное в Германии 25 марта 1924 г. Братство (Russischer Verein (Bratstwo) zur Unterhaltung griechisch-katholischen Kirchen in Berlin, Hamburg, Kissingen, Nauheim, Homburg v. d. H. und Görbersdorf und zur Unterstützung notleidenden Russen griechisch-katholischen Glaubens) может сохранить за собою свое качество продолжателя и правопреемника названного Братства Св. Владимира (согласно решениям Судов Берлинского от 8 июля 1927 г. и Имперского от 7 июня 1928 г. (лишь постольку и до сих пор, и поскольку пока оно остается в тех же отношениях к Русской Православной Церкви, в каких находилось Братство Св. Владимира, т.е. будет состоять в Епархиальном ведении Управляющего русскими церквами в Зап. Европе Преосвященного Митрополита Евлогия и в общей административно-канонической зависимости от Московской Патриархии.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя
Сергий, митрополит Нижегородский

КОММЕНТАРИИ

¹ Письмо митрополита Евлогия от 16/29 октября 1927 года № 2227 в материалах переписки с ним митрополита Сергия, хранящихся в архиве ОВЦС, отсутствует. Суть этого письма заключена в выдержке из него, приведенной митрополитом Евлогием в письме митрополиту Сергию от 4/17 февраля 1928 года, публикуемом в настоящей подборке (док. 18).

² Архиепископ Серафим (Лукиянов, 1879—1959), бывший Финляндский, с августа 1946 года Патриарший Экзарх Западной Европы в сане митрополита, с февраля 1949 года — на покое.

³ Епископ Тихон (Лященко, 1875—1945), Берлинский.

⁴ Архиепископ Елевферий (Богоявленский, 1870—1940), Литовский и Виленский, с ноября 1928 года — митрополит.

⁵ Протоиерей Алексей Мальцев (1854—1915). Окончил С.-Петербургскую Духовную Академию (1878). Магистр богословия. Рукоположен в сан священника в 1882 году. С 1888 по 1914 годы настоятель храма во имя святого равноапостольного великого князя Владимира при посольстве России в Берлине.

⁶ Митрополит Исидор (Никольский, 1799—1892), С.-Петербургский и Новгородский.

⁷ Священномученик митрополит Серафим (Чичагов, 1856—1937), Ленинградский.

⁸ Копия отношения Священного Синода Болгарской Православной Церкви от 7 декабря 1928 года в архиве ОВЦС отсутствует.

⁹ Архиепископ Иннокентий (Фигуровский, 1864—1931), Пекинский.

¹⁰ Епископ Симон (Виноградов, 1876—1933), Шанхайский.

¹¹ Архиепископ Александр (Немоловский, 1875—1960), Брюссельский и Бельгийский, с ноября 1959 года — митрополит.

¹² Из перечисленных ниже документов к копии письма митрополита Сергия от 16 февраля 1929 года № 206, хранящейся в архиве ОВЦС, приложен только документ № 3.

¹³ Исходя из материалов сборника “Акты Святейшего Патриарха Тихона”, составленного М. Е. Губониным и изданного в Москве в 1994 году, следует, что упоминаемое Постановление Святейшего Патриарха Тихона от 8—10 ноября 1923 года за № 106 повторяет известное Постановление соединенного Присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета об упразднении Высшего Русского Церковного Управления за границей, принятое 22 апреля/5 мая 1922 года по предложению Святейшего Патриарха Тихона. Текст этого постановления опубликован в упомянутом сборнике, с. 193—194.

¹⁴ Речь идет о Послании Святейшего Патриарха Тихона к архипастырям и пастырям Российской Церкви с призывом о невмешательстве в политическую борьбу. Текст Послания опубликован в сборнике “Акты Святейшего Патриарха Тихона”, с. 163—164.

БОГОСЛОВИЕ, ЭКЗЕГЕТИКА

М. Киреева

ВОСТОЧНЫЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ В КОММЕНТАРИЯХ МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА НА СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Традиция библейской экзегезы в течение почти всей двухтысячелетней истории христианства существует как на Востоке, так и на Западе. Одним из интереснейших комментаторов текстов Священного Писания является немецкий мистик Мейстер Экхарт (1260—1327). Его богословское наследие и, в частности, его комментарии на тексты Священного Писания не потеряли своего значения и не потонули в океане трудов других христианских экзегетов вплоть до настоящего времени.

Библейские комментарии Экхарта составляют значительную часть его литературного наследия. До нас дошли (и в настоящее время опубликованы) его комментарии на Книгу Бытия, Исход, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книгу Премудрости Соломона, Евангелие от Иоанна, а также значительное количество проповедей на новозаветные тексты, носящих экзегетический характер. Все это составляет пять томов в латинской серии издания трудов Мейстера¹. Некоторые исследователи предполагают, что им были написаны также комментарии на некоторые Псалмы, Евангелие от Матфея, книгу пророка Исайи, Послание апостола Павла к

¹ *Meister Eckhart. Die lateinischen Werke*: 5 Bd. Stuttgart, 1936ff.

Bd. 1 (1964): *Expositio libri Genesis* (далее: In Gen. I); *Liber parabolarum Genesis* (далее: In Gen. II).

Bd. 2 (1954ff): *Expositio libri Exodi* (далее: In Exodum); *Sermones et lectiones super Ecclesiasticis* (далее: In Eccli.); *Expositio libri Sapientiae* (далее: In Sap.).

Bd. 3 (1936; 1994): *Expositio S. Evangelii secundum Iohannem* (далее: In Ioh.).

Bd. 4 (1956): *Sermones* (далее: Sermo).

Bd. 5 (1936): *Tractatus super oratione Dominica* (далее: Tractatus).

Римлянам, Первое Послание к Коринфянам, Послание к Колоссянам. К сожалению, эти комментарии или не дошли до нас, или пока не обнаружены. Иногда сам Мейстер Экхарт ссылается на некоторые из этих комментариев в своих экзегетических трудах ².

Толкования на библейские книги были написаны им, как полагает большинство исследователей, в период его двухразового пребывания в Парижском университете (1302—1303 и 1311—1313 гг.), когда он читал курс библейской экзегезы. В этих работах им была поставлена и осуществлена определенная цель — в рамках библейской экзегезы не только изложить свою богословско-философскую систему, но и найти в тексте Священного Писания основания для нее ³.

Изучение круга источников, в частности творений Восточных Отцов Церкви, использовавшихся им в библейских комментариях, дает возможность не только выяснить степень “вписанности” немецкого мистика как представителя западного христианства в восточную традицию через использование идей восточной патристики, но и предоставляет интересный материал для изучения связей Востока и Запада в средние века в области духовной культуры.

На наш взгляд, нет никаких данных, свидетельствующих о том, что Мейстер Экхарт знал греческий язык в той степени, чтобы читать труды Восточных Отцов в оригинале. Используемые им иногда в толкованиях библейского текста, носящих филологический характер, некоторые греческие слова (ὁ λόγος, οἱ φίλοι и др.) не могут служить достаточным свидетельством о знании им греческого языка. К тому же нет ни одного цитируемого им автора, работы которого не существовали бы к тому времени в латинском переводе.

Вне всякого сомнения, Мейстер Экхарт является продолжателем традиций аллегорического метода толкования библейского текста, достигшего своего расцвета в ранней Церкви в трудах представителей Александрийской богословской школы (Климент

² In Ioh. n. 7,165; In Gen. II n. 25 ; In Eccli. n.13, n. 23. См. также: Koch.J. Введение к III тому латинских работ Мейстера Экхарта.

³ Для периода поздней схоластики, в связи с появлением таких фундаментальных систематических богословских трудов, как например “Сумма теологии” Фомы Аквинского, использование толкования библейского текста для изложения своей богословско-философской системы было возвратом к раннехристианской и раннесхоластической традиции, связанной с именами Оригена, Августина, Эриугены.

Александрийский, Ориген, Дидим Александрийский, Кирилл Александрийский и др.)⁴. Вслед за Оригеном и другими приверженцами аллегорического метода экзегезы Экхарт был убежден, что многие места Священного Писания вообще не поддаются буквальному истолкованию: *Мы должны все одухотворять*, — говорил он⁵. Его принадлежность к этому направлению в экзегезе обоснована апофатизмом как религиозной установкой в вопросе Божественной непознаваемости, характерной для большинства Восточных Отцов (в частности, для Григория Нисского и Дионисия Ареопагита). Немецкий мистик полагал, что величие Божие и человеческая слабость делают невозможным адекватный вербальный способ выражения знаний о Боге.

Согласно схеме, разработанной Оригеном, текст Священного Писания имеет буквальный (исторический) и духовный (аллегорический) смысл. Последний, в свою очередь, делится на тропологию (*sensus tropologicus*), анагогию (*sensus anagogicus*) и собственно аллегорию (*sensus allegoricus*)⁶. Хотя Мейстер Экхарт и не использует в своих комментаторских трудах общепринятую терминологию, он тоже полагает, что текст должен рассматриваться соответственно с его божественным, естественным (философским) и нравственным смыслом. Поэтому его экзегеза вполне поддается традиционному делению, имеющему, таким образом, своим источником Оригена⁷. Интересным, на наш взгляд, является тот факт, что именно при богословской аллегории, т.е. когда библейскому

⁴ Причисляя какого-либо экзегета к традиции аллегорической или буквальной экзегезы, необходимо иметь в виду, что в “чистом” виде ни один из них не использовал тот или иной метод. Речь идет только о приоритете. На средневековом Западе своеобразным “посредником” в передаче традиций аллегорической экзегезы были толкования на Священное Писание Амвросия Медиоланского. Однако они не имели почти никакого практического значения для Мейстера Экхарта.

⁵ Например, Ориген видел невозможность буквального толкования библейских антропоморфизмов. См., например, его объяснения толкования Быт. 2:21: *Origenes. Contra Celsum* // PG. T.11. Col.1087.

⁶ Об экзегезе Оригена см. *Lubac H. de. Exégèse médiévale: 4 v. Paris, 1964. V. 1. P. 199—207 (далее: Lubac H. de. Exégèse.)*

⁷ In Gen. II п. 1; Есть и другая точка зрения — источником этой классификации являются комментарии Аверроэса на трактат Аристотеля “О душе”. См.: *Winkler E. Exegetische Methoden bei Meister Eckhart. Tübingen, 1965. S. 33, сн. 4 (далее: Winkler E. Exegetische Methoden.)*

тексту даются толкования, связанные с догматическим учением Церкви или вообще касающиеся каких-либо богословских проблем, при аргументации своего мнения Экхарт чаще всего обращается к трудам Восточных Отцов.

Все применяемые им экзегетические приемы имеют конкретную задачу, направлены на осуществление главной цели его мистического богословия — единства души человека с Богом, для которой аллегорический метод толкования текста предоставляет большие возможности. В своих библейских толкованиях он на практике применял метод “мистической типологии”, суть которой состоит в том, что текст Священного Писания рассматривается как прообраз жизни человеческой души с Богом. Этот вид аллегорической экзегезы был в гораздо большей степени свойствен восточно-христианской комментаторской традиции (Ориген, Григорий Нисский, Макарий Великий и др.), чем западной, а богословская мысль Восточных Отцов, никогда не проводивших, по справедливому замечанию В. Н. Лосского, резкого различия между мистикой и богословием, была той плодотворной почвой, на которой эта задача могла успешно решаться⁸.

В экзегетических трудах Мейстера Экхарта круг цитируемых им Восточных Отцов если не достаточно широк по именам, то очень весом по богословскому авторитету: Ориген, св. Афанасий Александрийский, св. Иоанн Златоуст, св. Григорий Богослов, Дионисий Ареопагит, преп. Иоанн Дамаскин, преп. Максим Исповедник, св. Феофилакт Болгарский.

Богословская мысль Восточных Отцов присутствует в комментариях Экхарта в виде не только явной, но и “скрытой” цитации. При толковании того или иного библейского текста он не всегда делает ссылки на автора, мысль которого приводит. Таким образом можно проследить в его работах идеи св. Ириния Лионского, св. Климента Александрийского, св. Григория Нисского, св. Кирилла Александрийского, преп. Макария Египетского. Нет оснований полагать, что немецкий мистик был непосредственно знаком с их трудами; источником приобщения к их богословию, скорее всего, были работы представителей западной богословской мысли: Августина, Альберта Великого, Фомы Аквинского и др.

⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 98.

Упоминание того или иного Восточного Отца Мейстер Экхарт иногда сопровождает словами: “Это соответствует” или “это согласуется...”, тем самым, на наш взгляд, подчеркивая свою принадлежность к великой богословской традиции Востока ⁹.

В своей экзегетике Экхарт часто пользуется образами, которые были выработаны восточными комментаторами Священного Писания и к его времени стали общей традицией Запада и Востока. Например: интерпретация образа жениха на свадьбе в Кане Галилейской как прообраза Бога — у св. Кирилла Александрийского; свадьба в Кане и браки ветхозаветных патриархов как прообраз мистического брака Бога и человеческой души — у Оригена, Григория Нисского, Макария Великого; сравнение Священного Писания с Христом — у Климента Александрийского; сравнение Святого Духа с ветром — у Иоанна Златоуста и т. д. ¹⁰

Можно говорить о нескольких пунктах богословского учения Мейстера Экхарта, стоящих в непосредственной или опосредованной работами западных богословов преемственности с восточной патристической традицией.

В первую очередь, это касается учения Тюрингского Магистра о Боге ¹¹.

Здесь богословская мысль Мейстера Экхарта, пожалуй, больше всего затронута идеями *Дионисия Ареопагита*. По мнению В. Н. Лосского, мистика Дионисия Ареопагита и Мейстера Экхарта — один из пунктов соприкосновения богословской мысли восточного и западного христианства ¹². Все библейские комментарии Экхарта, касающиеся проблем богопознания, тринитарных и христологических проблем, проникнуты апофатикой.

⁹ In Gen. II n. 209, In Exodum n. 131, In Sap. n. 40, In Ioh. n. 668 и т. д.

¹⁰ См. ниже публикацию отрывка из комментариев Экхарта на Евангелие от Иоанна: In Ioh. n. 292; см. также: In Ioh. n. 331; In Gen. II n. 189—203.

¹¹ Мейстер Экхарт родился в немецкой провинции Тюрингия.

¹² О влиянии св. Дионисия Ареопагита на богословие Экхарта см.: *Lossky V. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris, 1960 (далее: *Lossky V. Théologie négative*).

Дионисий Ареопагит был наиболее популярным представителем восточного святоотеческого богословия на средневековом Западе. Мейстер Экхарт в своих библейских комментариях использует его работы “О Божественных именах”, “О небесной иерархии” в переводе Иоанна Скота Эриугены и комментарии Фомы Аквинского на указанные труды Дионисия.

Нет возможности перечислить все многочисленные места из экзегетических трудов Экхарта, где он настаивает на Божественной неизреченности. Однако хорошим примером может служить комментарий Экхарта на Ин. 1:38. Вопрос учеников Иоанна Крестителя к Христу: “Где живешь?” он использует для рассуждения о свойствах Божиих в духе ареопагитской апофатики: *Во-первых... Бог не пребывает во времени, во-вторых, Он не находится в разделении, также, в-третьих, Его нет в чем-либо неизменном или в (какой-либо) величине; снова: в-четвертых, Его нет в чем-либо, что больше или меньше, в-пятых, Он не пребывает в каком-либо различии, в-шестых, ни в чем тварном, что есть то или это, в-седьмых, ни в каком собственном (бытии)*¹³.

В основе толкования Быт. 32:22, где Мейстер излагает свое понимание Божественной неизреченности, лежит первая глава книги “О Божественных именах” (хотя прямой ссылки на Ареопагита в тексте не имеется). Однако смысл Божественной неизреченности у него и у Ареопагита различен. Согласно Дионисию, “имя неизменное” — это отсутствие какого-либо имени, так как Бог абсолютно трансцендентен по природе. Для Мейстера Экхарта “имя неизменное” — превыше всякого имени, но, тем не менее, оно есть имя: *Хотя прежде всего и чудное, потому что имя, и все же превыше всякого имени*¹⁴. Здесь мы видим отличие апофазы Дионисия от апофазы Экхарта. У Дионисия она исключает всякое бытие, у Тюрингского же Магистра она включает бытие в негативное понятие Бога, Который не поддается никакому наименованию¹⁵. Здесь мы встречаемся с одной из основных идей мистического богословия Мейстера — бытие есть Бог, которое созвучно богословской мысли другого великого Восточного Отца — преп. Иоанна Дамаскина — и практически не употреблялось в схоластике до Экхарта: *...так как Бытие или “Сущий” (qui est), согласно Дамаскину, есть первое среди всех имен Бога*¹⁶.

Многие важнейшие вопросы тринитарного богословия немецкого мистика, излагаемые в его толкованиях Священного Писания, основываются на фундаменте, заложенном Восточными Отцами

¹³ In Ioh. n. 206.

¹⁴ In Gen. I n. 298—300.

¹⁵ Lossky V. *Théologie négative*. P. 20.

¹⁶ In Eccli. n. 34; Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 100.

еще в период первых Вселенских соборов и через них вошедших в латинскую традицию. *Афанасий Александрийский*, *Иоанн Дамаскин* являются для него теми церковными авторитетами, к которым он всегда прибегает при изложении вопросов догматического характера ¹⁷. Например, рассуждая о таком личном свойстве Бога Отца, как рождение Им Сына, и объясняя, ссылаясь на слова Афанасия Александрийского, почему “каков Отец, таков Сын”, Мейстер Экхарт говорит: “*Есть... довод, почему, каков Отец, таков Сын*”; “*ибо рождение*”, — как сказал Дамаскин, “*является делом природы*” ¹⁸. Другая цитата преп. Иоанна Дамаскина: “Должно же, чтобы Слово имело и Духа” многократно приводится Мейстером, когда в своих библейских толкованиях он рассуждает об ипостасных различиях Пресвятой Троицы, например, комментируя Ин. 1:2: *Оно было в начале у Бога* ¹⁹.

Благодаря латинскому переводу “Точного изложения православной веры” преп. Иоанна Дамаскина, осуществленному в XI в. Бургундио Пизанским, стал важной частью западной богословской традиции такой термин догматического богословия, как *communicatio idiomatum* (общение свойств) ²⁰. Мейстер Экхарт неоднократно пользуется им в своих комментариях Священного Писания. Например, при толковании Ин. 1:14: *...бытие и всякое действие не присуще только душе, но всему (телесно-душевному) союзу. Ибо плоть и душа сообщают (друг другу) свои идиомы (idiomata), т.е. свойства и речи и слово* ²¹.

Согласно общей богословской традиции Востока и Запада, Бог созерцает тварный мир в Своих вечных идеях (*logoi, rationes*),

¹⁷ В своих экзегетических трудах Мейстер Экхарт использует приписывавшийся св. Афанасию Александрийскому “Символ (Quicumque)”. См.: *Athanasius Alexandrinus. Symbolum “Quicumque”* // PG. T. 28. Col. 1581—1592; *Св. Афанасий Александрийский. Символ Quicumque* // Св. Афанасий Александрийский. Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 477—479.

¹⁸ In Ioh. n. 471.

¹⁹ In Ioh. n. 35.

²⁰ *Communicatio idiomatum* (общение свойств) — в догматическом богословии взаимоотношение двух соединенных во Христе природ: божественной и человеческой, каждая из которых влияет на другую, сообщая ей то, что свойственно той или другой.

²¹ In Ioh. n. 126.

которые совечны Ему и пребывают в Нем и в соответствии с которыми Он творит мир ²². Мы не можем с уверенностью говорить о том, что у Мейстера присутствует четкое, богословски оформленное различие между Богом в Самом Себе и Его проявлениях вовне. Однако проблематика, которая была введена в византийское богословие Григорием Паламой и утверждена Константинопольскими соборами XIV в. уже после смерти Мейстера Экхарта, а именно, различие между “сущностью” и “энергией” Бога, не была чужда его мысли ²³.

Ориген в комментаторских трудах Экхарта — не только источник экзегетического метода, но и богословской мысли ²⁴. Каждый раз, когда немецкий мистик касается вопроса о предвечном рождении Второго Лица Троицы, он говорит: Сын Божий или Слово Божие — всегда рождался и всегда рождается. Возможно, что Экхарт был знаком с этой мыслью благодаря “Сентенциям” Петра Ломбардского, объединившего мнения двух великих богословов Востока и Запада: Григория Великого о том, что Слово Божие “всегда рождалось” и Оригена, писавшего, что Сын Божий “всегда рождается” ²⁵.

Еще одним Восточным Отцом, цитаты из трудов которого часто встречаются в комментариях Мейстера Экхарта, в том числе, при изложении им христологического учения, является св. *Иоанн Златоуст* ²⁶. Например, для рассуждений о Божественном достоинстве второго Лица Троицы он использует комментарий Златоуста на Ин 1:14 ²⁷. Нельзя не отметить, что во многих местах своих толкований Священного Писания Мейстер Экхарт в качестве

²² In Eccli. n. 29.

²³ Об этом см.: *Lossky V. Théologie négative*. P. 102, сн. 16.

²⁴ Мейстер Экхарт использует в своих библейских комментариях следующие работы Оригена: “О началах”, “Комментарий на Евангелие от Иоанна”, “Гомилии на пророка Иеремию” в переводе на латинский язык блаж. Иеронима.

²⁵ *Petrus Lombardus. Libri Sententiarum* // PL. T. 192. Col. 683.

²⁶ В экзегетических работах Экхарта используются “Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова” и “Незавершенный комментарий на Евангелие от Матфея” св. Иоанна Златоуста в латинском переводе Анниана Целеденского.

²⁷ *S. Ioannis Chrysostomus. Homiliae LXXXVIII in Ioannem* // PG. T. 59. Col. 82; *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна*: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 78.

экзегетического приема использует изложение противоположных мнений Иоанна Златоуста и Августина ²⁸.

Богословская мысль Восточных Отцов Церкви также присутствует в толкованиях Экхарта, когда библейский текст предоставляет ему возможность для рассуждения о догмате Воплощения. К словам преп. Иоанна Дамаскина: "Бог Слово воспринял все, что насадил" часто обращается немецкий мистик, чтобы аргументировать единственность человеческой природы Христа и людей ²⁹.

Иногда он использует труды Восточных Отцов для опровержения различных христологических ересей, как например при толковании Ин. 3:13: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах*. Здесь мы сталкиваемся со случаем скрытой цитации толкования на Евангелие от Иоанна св. Феофилакта Болгарского: "... необходимо отметить, что не следует из этих слов полагать, согласно учению еретиков, что Слово не человеческое, но какое-либо небесное тело восприняло, но потому сказано, что сошел с небес, что не от мужского семени, как говорят другие еретики, но от таинственного семени Слово Божие стало плотью, согласно словам: «Дух Святой найдет на тебя»" (Лк.1:35) ³⁰.

Мысли св. Феофилакта Болгарского, комментарии которого на Евангелие от Иоанна Мейстер, по-видимому, знал благодаря глоссе на этот евангельский текст Фомы Аквинского, помогают ему и при рассуждении о милосердии и человеколюбии Божиим, Который воспринял не только душу, но и плоть человека ³¹.

²⁸ См.: In Eccli n. 15,16; In Ioh. 77—78.

²⁹ *Damascenus*. De fide orth. Col.1082; *Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 185; In Ioh. n. 101.

³⁰ In Ioh. n. 349; *Theophilactus*. Ennaratio in Evangelium Joannis // PG. T. 123. Col. 1208 (далее: *Theophilactus*. In Ioannis); Св.Евангелие от Иоанна с толк. блаж. Феофилакта. М., 1996. С. 37—41. У блаж. Феофилакта речь идет о ересьх Аполлинария, Нестория и докетов. Не представляется возможным однозначно решить, было ли внесение этой цитаты блаж. Феофилакта осуществлено в целях ознакомления слушателей (студентов теологического факультета Сорбонны) с древними христологическими ересями или ставило практическую задачу борьбы с какой-либо современной Экхарту ересью.

³¹ *Theophylactus*. In Ioannis. Col. 1157; Евангелие от Иоанна с толк. блаж. Феофилакта. С. 38—39: "А как плоть чужда Божеского естества, то,

Многие положения учения Мейстера Экхарта о Святом Духе в его комментариях на Священное Писание навеяны идеями восточной патристики, и в первую очередь столь часто встречающимся в них преп. Иоанном Дамаскиным. Для доказательства ипостасного отличия третьего Лица Пресвятой Троицы немецкий мистик в большинстве случаев употребляет ставшую общим местом в богословии Востока и Запада цитату: "Должно же, чтоб Слово имело и Духа, ибо и наше слово не лишено дыхания"³².

Включение в богословие Тюрингского Магистра излагаемого в его экзегетических работах учения Дионисия Ареопагита об иерархичности духовного мира также является результатом осмысления им наследия восточной богословской мысли. *Богословы также говорят, что высшие ангелы по своей природе просвещают низших обо всем, что они (сами) знают*, — говорит Экхарт³³.

В своих экзегетических трудах Мейстер Экхарт излагает учение о тварном бытии и о месте в нем человека. Используя комментарий Оригена на Евангелие от Иоанна при толковании слов *жизнь была свет человеков*, Экхарт, следуя за Оригеном, понимает под *человеками* разумную тварную природу и рассуждает о месте человека как разумном существе в творении³⁴.

Одна из главных тем мистического богословия Мейстера Экхарта — рождение Бога в человеческой душе (или рождение человека от Бога) — излюбленная тема его немецких проповедей, — часто встречается и в его библейских комментариях. Начиная с Оригена и через творения отцов-аскетов (Макария Великого, Евагрия Понтийского и др.) она становится важной составной частью богословия Восточных Отцов. Перефразируя Оригена, сказавшего: "Несчастлив тот, кто всегда рождается от диавола", Экхарт говорит: *...счастлив тот, кто всегда рождается от Бога*³⁵. Отличие

может быть, евангелист упомянул о плоти с намерением показать необыкновенное снисхождение Божие, дабы мы изумились невыразимому человеколюбию Его, по которому Он для спасения нашего воспринял на Себя отличное и совершенно чуждое собственному естеству, именно плоть".

³² In Ioh. n. 160; In Sap. n. 243.

³³ In Ioh. n. 319. S. Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia // PG. T. 3. Col. 20; Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. М., 1994. С. 48.

³⁴ In Ioh. n. 65; Origenes. In Ioannis. Col. 35.

³⁵ Origenes. Homiliae in Ieremiam // PG. T. 13. Col. 637; In Ioh. n. 3.

понимания рождения человека от Бога у Экхарта от понимания Восточных Отцов состоит не только в том, что в восточной традиции этот процесс носит этический, а у Экхарта — метафизический характер, но и в том, что восточная богословская мысль рассматривает его как совместное действие божественной и человеческой воли (синергизм), у Мейстера же — один Бог действует в человеческой душе, оставившей все, оставившей все земные привязанности, достигшей “отрешенности” от них ³⁶.

В отличие от большинства представителей схоластики, которые начиная с XII в. рассматривали рождение Сына Божия в человеке метафорически, немецкий мистик говорит: *Ибо мне было бы недостаточно, что Слово стало плотью во Христе, в той отличной от меня Личности, если бы и не во мне лично, чтобы и я был сыном Божиим* ³⁷. В данном случае предшественниками Экхарта, сохранявшими живую связь с восточной патристической традицией, возможно, через Августина, были Альберт Великий, Бонавентура, Фома Аквинский.

Еще одна важная тема, почерпнутая Экхартом у Восточных Отцов — тема усыновления человека Богу по благодати, впервые встречающаяся у св. Иринея Лионского и через творения других

³⁶ Об этом см.: Haas A. Meister Eckhart als normative Gestalt gesichtlichen Lebens. Freiburg, 1995. S. 35—54.

³⁷ In Ioh. п. 117. Обоснование этой темы Мейстером Экхартом вызывало отрицательную реакцию церковных властей. Статья 10 Буллы осуждает как ересь развиваемую в одной из немецких проповедей Мейстера мысль о том, что участвуя в таинстве Евхаристии, человек “превращается в Христа”. Воспринятая инквизиторами буквально, на самом деле эта мысль Мейстера Экхарта находится в русле его учения о Боге как субъекте всякого человеческого поступка и основывается на том, что праведный, добрый, мудрый и т.д. человек является таковым только благодаря тому, что Бог-Праведность, Бог-Добро, Бог-Премудрость действует в нем. Предоставляя простор этому действию, человек становится сыном Божиим, обоживается, по благодати становится тем, чем Бог является по природе. В своем ответе на выдвинутые обвинительные статьи он отмечал, что его мысль была понята неправильно и что святой или благой человек не становится Христом, но формируется по образу Божию, т.е. становится обоженным. См.: Suarez-Nani T. Philosophie und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze // Eckardus theitonicus. Homo doctus et sanctus. Freiburg, 1992. S. 59—64.

Восточных Отцов пришедшая на Запад. *Сын Божий стал человеком, чтобы сыны человеческие стали богами*, — почти дословно цитирует Экхарт св. Иринея Лионского, комментируя Пролог к Евангелию от Иоанна и утверждая, что причастие человека через благодать к божественной природе Христа есть плод и последствие воплощения Божественного Слова ³⁸. Тема усыновления по благодати со ссылками на Оригена, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника постоянно возникает в толкованиях Мейстера Экхарта на различные книги Священного Писания.

Знаменитая формула, которую часто использует Мейстер Экхарт, — “быть по благодати тем, чем Сын является по природе”, — прочно вошедшая в схоластическую мысль и часто встречающаяся в работах Эриугены, Гуго Сен-Викторского, Альберта Великого и Фомы Аквинского, имеет своим источником Восточных Отцов (она встречается, в частности, у *Максима Исповедника*), хотя в средние века на латинском Западе она приписывалась Августину ³⁹.

Неоднократно упоминавшемуся нами преп. Иоанну Дамаскину Мейстер Экхарт обязан происхождением такого важного понятия в своей мистике, как “прорыв” (*durchbrechen*) человеческой души или восхождение ума к Богу ⁴⁰.

Почти каждый мистик, будь то восточный (Максим Исповедник, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и др.) или западный (Бернар Клервосский, Бонавентура и др.), говорил о трех ступенях духовного совершенствования человека. Несмотря на разницу в использовавшейся ими терминологии, общей для них являлась идея о том, что эти “ступени”, или “этапы”, человек проходит последовательно, и каждая из них представляет собой различную степень благодатности, обожения, духовного возрастания. Развивая эту мысль в комментариях на Быт. 40:21 и на Ин. 2:1, Экхарт следует той терминологии, которая дана Оригеном: начинающие (*incipientes*),

³⁸ In Ioh. n. 117; см. также: In Ioh. n. 98, 106, 153—155, 159—166, 177, 288; In Eccli. n. 41.

³⁹ In Ioh. n. 106, 117—118, 177; Творения св. Максима Исповедника переводились Иоанном Скотом Эриугеной.

⁴⁰ Sermo XXIV, I n. 226; *Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 191. Эта тема чаще встречается в немецких работах Мейстера Экхарта.

продвинутые (*proficientes*), совершенные (*perfecti*) в его Комментариях на Письмо апостола Павла к Римлянам ⁴¹.

Одной из групп источников, используемых Экхартом в его экзегетике, были *труды античных философов*. Он полагал, что как во Христе соединились две природы, Божественная и человеческая, так и в Священном Писании содержится Божественная истина и истины природного мира, которые можно объяснить с помощью философии: *Из одной и той же вены вытекает истина и учение богословия, философии, морали, искусства...*⁴² После того как негативное отношение к языческой философии (Тертуллиан и др.) было преодолено трудами таких Отцов Церкви, как Григорий Богослов, Василий Великий на Востоке и Августин на Западе, она прочно вошла в орбиту средневековой богословской мысли. Однако отношение к античной философии у Мейстера Экхарта отличалось некоторой спецификой. Она не была для него, как например, для его собрата по доминиканскому ордену Фомы Аквинского, а также других схоластов, “служанкой теологии”. Он постоянно настаивает на ее равенстве с богословием, во многих местах своих библейских комментариев проводя в различных формулировках одну и ту же мысль — о Боге как едином источнике для них ⁴³. На наш взгляд, такое отношение немецкого мистика к античной философии также является результатом влияния восточного патристического наследия, и прежде всего преп. Иоанна Дамаскина.

Таким образом, как через непосредственное знакомство с восточными патристическими текстами, так и благодаря трудам Западных Отцов Церкви и схоластов, также вводивших в свой научный оборот творения Восточных Отцов, значительная часть богатства их богословской мысли не осталась чуждой Мейстеру Экхарту, благотворно питала его мысль и его экзегезу. В то же время нам представляется возможным говорить не столько о “слепом” заимствовании Мейстером богословских идей Восточных Отцов, сколько об их творческой переработке и “приспособлении” для изложения или подтверждения собственной богословско-философской системы.

⁴¹ In Ioh. n. 293; In Gen. II n. 54.

⁴² In Ioh. n. 444.

⁴³ In Ioh. 661; Sermo XXIII n. 218; In Gen. II n. 2.

Публикуемый ниже отрывок из впервые переведенного на русский язык “Изложения Святого Евангелия от Иоанна” не только даст некоторое представление об экзегетическом методе Мейстера Экхарта, но и о влиянии на творчество немецкого мистика восточно-христианской патристической традиции.

Мейстер Экхарт

ИЗЛОЖЕНИЕ СВЯТОГО ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА ГЛАВА ВТОРАЯ

И на третий день был брак в Кане Галилейской
(Ин. 2:1)¹.

Был брак (Ин. 2:1).

285. Следует отметить, что как материя существует ради формы, тело ради души, женщина ради мужа — “глава же жены муж” (1 Кор. 11:3), так “Слово стало плотию”, чтобы обитать в нас². Поэтому Августин в 4 книге “О Троице” сказал: “Так как в Премудрости Божией не смог мир познать через Премудрость Бога”, “пожелал Бог”, “чтобы Слово стало плотию и обитало в нас”³. Потому, что эти (слова) кратко передают то, что было сказано в первой главе о смысле Слова, тотчас здесь во второй главе начинает Иоанн говорить о браке между Богом и душой: каким образом Слово, ставшее плотию, обитает в нас, говоря: *Был брак в Кане Галилейской*⁴.

286. Итак, следует знать, что троякого вида браки различаются: во-первых, плотский, и у него есть отец и мать в этом мире. О нем здесь буквально написано: *Был брак*. Во-вторых, брак между Богом и нашей (человеческой) природой и у него есть Отец на небесах, но мать в этом мире. О нем написано: “Слово стало плотию”

¹ В Синодальном русском переводе союз “и” отсутствует.

² In Gen. I n. 55; In Gen. II n. 28.

³ Aurelius Augustinus. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 907 (далее: Augustinus. De Trinitate).

⁴ In Gen. II n. 189.

(Ин. 1:14). В-третьих, брак между Богом и душой, о котором написано: “И обитало в нас” (Ин. 1:14)⁵. Этот брак не имеет ни отца ни матери в этом мире, согласно словам: “Князь мира сего, и во Мне не имеет ничего” (Ин. 14:30), а именно, ни отца ни матери в этом мире; и далее в семнадцатой главе (Спаситель) сказал об апостолах: “Они не от мира, как и Я не от мира” (Ин. 17:14)⁶. Августин в книге “Об обычаях церкви” говорит: “Бесспорно, душа, льнувшая к Богу, превыше целого мира”⁷. И в 4 книге “О Троице” так сказал Августин: “...и мы, в соответствии с тем, что душой нечто вечное, насколько можем, постигаем, не в этом мире находимся; и души также всех праведников, (также если они) доныне в этой плоти живут, насколько ощущают божественное, не в этом мире пребывают”⁸.

287. О первом браке до настоящего времени ничего (не сказано), кроме того, что говорит Беда в проповеди: “Хороша супружеская чистота, лучше — вдовье воздержание, превосходно — девственное совершенство”, согласно словам: “Принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать” (Мф. 13:8)⁹.

288. Относительно второго (вида) брака, во-первых, нужно заметить: Бог-Слово, Сын, воспринял человеческую природу, чтобы показать, что мы можем стать чадами Божиими: “Дал власть стать сынами Божиими” (Ин. 1:12) и затем там же: “Слово стало плотью и обитало в нас” (Ин. 1:14). Августин в 13 книге “О Троице” сказал об этом браке: “В вещах, берущих начало во времени, то является высшей благодатью, что человек в единстве Личности соединился с Богом,” согласно словам: “Благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа” (Ин. 1:17)¹⁰. “Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими” (1 Ин. 3:1); “чтобы нам быть”, сказал (евангелист), а не только “называться”. “Чтобы нам быть — в истинном Сыне Его” (1 Ин. 5:20)¹¹.

⁵ В Синодальном русском переводе: “... и обитало с нами.”

⁶ Здесь речь идет о мистическом рождении “духовного или божественного человека” (homo divinus).

⁷ *Aurelius Augustinus. De moribus ecclesiae catholicae* // PL. T. 32. Col. 1319 (далее: *Augustinus. De moribus ecclesiae*).

⁸ *Augustinus. De Trinitate*. Col. 907.

⁹ *Augustinus. De moribus*. Col. 1319.

¹⁰ *Augustinus. Ibid.* Col. 1033; *In Eccli.* n. 41.

¹¹ В Синодальном русском переводе: “Да будем в истинном Сыне Его”.

289. Во-вторых, необходимо заметить, что Бог-Слово воспринял природу, не личность (конкретного) человека ¹². Относительно этого нужно отметить пятикратно:

Во-первых, что все мы в равной степени имеем схожую со Христом (*univocse*) (человеческую) природу ¹³. Поэтому рождается надежда, что как в Нем, так и в каждом из нас в собственном смысле обитало Слово, ставшее плотью. Беда в проповеди “В начале было Слово” так сказал: “Я не завидую Христу, ставшему Богом, т. к. и я, если хочу, могу стать подобным Ему”. Эти же слова, когда правильно понимаются, во всяком случае истинно, соответствуют изложенному выше, хотя он их в том же месте отвергает (в смысле), как их понимают еретики ¹⁴.

Во-вторых, следует заметить, что человеческая природа каждому человеку ближе, чем он сам себе. Этим мы научаемся, что в глубине его, не вовне, празднуется этот брак. “Дух Святой найдет на Тебя” (Лк. 1:35). Августин в книге “Об истинной религии” (говорит): “Не выходи вовне, возвратись в себя самого, истина обитает во внутреннем человеке” ¹⁵. Ранее в первой главе (Евангелия от Иоанна) сказано: “Слово стало плотью и обитало в нас” (1:14).

290. В-третьих, мы научаемся, что тот, кто желает стать сыном Божиим, чтобы Слово, ставшее плотью, в нем обитало, должен любить ближнего, как самого себя, т. е. настолько, насколько себя самого

¹² *Sermo XX n. 199.*

¹³ *Sermo XXV, 2 n. 263; LII n. 523; Meister Eckhart. Die deutschen Werke: Bd. 1—3: Predigten. Stuttgart, 1958-1976 (далее: Pr. 5a 77,11).* Это положение Мейстера Экхарта в том варианте, в котором оно изложено в одной из его немецких проповедей, осуждено 11 ст. Буллы: “*Quicquid Deus Pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi: hic nihil excipio, nec unionem, nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi*”. (То, что дал Отец Своему Единородному Сыну в человеческой природе, это полностью дал (он) мне. В этом нет никакого исключения, ни единство (с Собой), ни святость, но (все) целиком дал мне, как Себе). Термин “*univocatio, univocus*” в схоластической традиции означает подобие множества вещей между собой. Например, все люди равным образом подходят под определение “человек”.

¹⁴ *Beda. Homiliarum geminarum libri duo // PL. T. 94. Col. 39.* Из текста проповеди не совсем ясно, с какими еретиками, отрицавшими Предвечное существование Слова, полемизирует Беда.

¹⁵ *Augustinus. De vera religione (lat.-deutsch). Stuttgart, 1991. Col. 122 (далее: Augustinus. De vera religione); Августин Аврелий. Об истинной*

(он любит), отвергнуть личное, отвергнуть собственное ¹⁶. Ибо имея любовь, (он) любит ближнего ничуть не меньше, чем себя самого, т.к. любит одного Бога во всем и все в Нем. В Едином же нет никакого различия, также как нет ни иудеев, ни эллинов, в Едином нет ни больше, ни меньше ¹⁷.

В-четвертых, сама природа всякого (человека) любит Бога больше всего и больше, чем себя саму. Поэтому мы учимся любить Бога превыше всего и больше, чем самих себя. Ибо не делают ничего другого избирающие Бога для себя целью.

291. Здесь в-пятых, следует заметить, как полна неги и радостна жизнь (тех), в ком обитает Слово, ставшее плотью. Ибо они любят одного Бога во всем и все в Нем и поэтому радуются во всем и о всем всегда и равным образом ¹⁸. Так как они любят Бога больше, чем самих себя, поэтому все заповеди и наставления Божии для них легки. Поэтому ясно говорится: “Возьмите иго Мое на себя” и (далее) следует: “Иго Мое благо, и бремя Мое легко” (Мф. 11:29—30). “Возьмите,— сказал,— на себя”. Ибо, чем возвышеннее тот, кто повелевает и побуждает, наставляет и влияет, тем легче и приятнее то, что он поручает через свое влияние, как показано выше ¹⁹. Поэтому тому, кто берет на себя иго Бога, легче для него то, что Бог поручает и приказывает, чем то, к чему влечет человеческое желание. Еще же тому, кто ставит Бога выше себя и любит более, чем себя самого, об этом (сказано): “Очень дорог... превыше любви женской” (2 Цар. 1:26), т. е. больше, чем женщины были бы любимы, и в Псалме: “Утвердил землю на водах” (Пс. 135:6), т. е. больше, чем воды — такому, говорю, легче следовать заповедям Бога, чем вести свою естественную (человеческую) жизнь, согласно словам: “За праведность подвизайся (как) за

религии // *Бл. Августин. Энхиридион или о вере, надежде и любви.* Киев, 1996. С. 266 (далее: *Августин. Об истинной религии*). Эта цитата Августина часто используется Мейстером Экхартом, когда речь идет о путях познания Бога человеком. Путь к “Богу неведомому” у Экхарта — не экстаз, не “выход из себя самого”, а “возвращение в себя”, в глубину, в “основание, в сущность” души, возвращение “к внутреннему человеку”. См. *Lossky V. Théologie négative.* P. 16—18.

¹⁶ In Exodum n. 99, 193; Sermo XXX n. 312, 313; Pr. 5.

¹⁷ In Sap. n. 271.

¹⁸ Sermo VI, 4 n. 68—72; XV, 2 n. 162.

¹⁹ In Ioh. n. 235.

душу свою и сражайся за истину до смерти” (Сир. 4:32)²⁰. Ибо святые мужи скорее принесут в жертву и презрят естественную жизнь и души свои, прежде чем отступят от заповедей. Поэтому (Спаситель) сказал: “Возьмите иго Мое на себя” и (далее) следует: “Бремя Мое легко”. (Мф. 11:29—30). “Заповеди Его не тяжки” (1 Ин. 5:3). “Поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость” (Иов 8:20), как бы (сказал): все, что мое — для меня тяжело и ненавистно, если вопреки Тебе и заповедям Твоим. Основание для этого: человек имеет жизнь через душу, от Бога же имеет бытие. Бытие же сладостнее и приятнее, чем жизнь; т. е. мало того — только потому живые существа любят жизнь, т. к. “у живых существ жить значит быть”²¹.

292. Третий брак — между Богом и душой, и он празднуется в Кане Галилейской. Кана переводится как “ревность”, Галилейская как “переселение”²². Ибо брак Бога с душой празднуется в Кане, в ревности, в горении любви, в котором тот, кто Бога всем своим существом и только Его любит, выше себя ставит, больше, чем себя самого любит. “Я (принадлежу) возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне” (Песнь 6:3). Заметь: “Я”, — говорит, — “моему” и “мой” — мне”. “Отвергнись себя” и “следуй за Мною” (Мф. 16:24). Итак, ты знаешь, где празднуется этот брак, а именно в Кане, в горении любви.

Также в Галилее, в переселении. “Улетай на гору... как птица” (Пс. 10:1). Ибо должен человек с презрением прейти все изменчивое и тварное, чтобы стать достойным этого брака²³. “Во всем потерпел ущерб и все почитаю за сор”, “чтобы приобрести

²⁰ В Синодальном русском переводе: “Подвизайся за истину до смерти, и Господь Бог поборет за тебя”. Sermo XLV n. 460—468; In Eccli. n. 27.

²¹ Aristoteles. De anima. 415b 13; Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976—1984. Т. 1. 415b 13 (далее: Аристотель. О душе).

²² Перевод имен собственных в нарицательные — традиция очень древняя в экзегетике. В своих работах Мейстер Экхарт часто устанавливает более или менее произвольную связь между библейскими именами и собственными и философскими понятиями. Перевод “Каны” как “ревности” или “усердия” не является экзегетическим нововведением Мейстера Экхарта, в данном случае он следует сложившейся на Западе традиции. См. Beda Venerabilis. In S. Ioannis Evangelium//PL. T. 92. Col. 657; Rabanus Maurus. De Universo//PL. T. 111. Col. 88; Adamus Scotus. Sermones//PL. T. 198. — Col. 421.

²³ Hugo de S. Victore. De vanitate mundi//PL. T. 176. Col. 715.

Христа" (Флп. 3:8), т. е. чтобы Христос, Слово, ставшее плотью, во мне обитал, "доколе не изобразится в нас Христос" (Гал. 4:19)²⁴. Ибо этот брак только лишь для Сына Божия: "Сделал брачный пир для сына своего" (Мф. 22:2). Однако Сын Божий как таковой не имеет в этом мире ни отца ни матери, как сказано выше; поэтому необходимо все переселить. *Галилея* — "переселение". "В Галилее, там Его увидите" (Мф. 28:7).

293. Во-вторых, нужно отметить, когда празднуется этот брак. В Послании к Галатам говорится: "Когда", т. е. потому что "пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего" (Гал. 4:4). Полнота времени — когда времени нет, ибо говорят "полный день", когда (наступает) конец дня и уже этого дня нет²⁵. Еще же, полнота времени есть в вечности; ибо "теперь" вечности содержит в полноте все время²⁶.

Еще же здесь в тексте говорится: *На третий день был брак*. "День дню изливает слово" (Пс. 18:3)²⁷. *День*, — говорит; день — это присутствие солнца²⁸. *На третий день*; прообраз этого в книге Бытия: возвращен был виночерпий (на прежнее место) спустя три дня (40:21). Эти же три дня: начинающих, продвинутых и совершенных (в духовной жизни)(означают) или естественный свет разума, свет благодати и свет славы²⁹. Продолжай (далее), как (тебе) желательно.

Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином (factum или factam) (Ин. 2:9)³⁰.

²⁴ В Вульгате и Синодальном русском переводе Библии: "От всего отказался" (Флп. 3:8); "Доколе не изобразится в вас Христос".

²⁵ Рг. 4 74, 5—6.

²⁶ *Thomas von Aquin. Summa theologiae*: 39 Bd. Leipzig; Salzburg, 1939—1951. I q.10 a.2 ad 4 (далее: *Thomas. Summa theol.*).

²⁷ В Синодальном русском переводе: "День дню передает речь".

²⁸ Богословы средних веков, следуя учению астрономов, различали день естественный и искусственный (*artificialem*). Первый состоял из 24 часов, второй зависел от присутствия солнца. См.: *Thomas. Idem. III q. 53 a. 2 ad 3*. В одной из своих немецких проповедей Мейстер Экхарт дает другое объяснение этим словам: "Если бы кто-нибудь обладал искусством и властью стянуть в одно настоящее мгновение время и все, что когда-либо произошло за шесть тысяч лет или еще произойдет до конца мира, это было бы свершением времен". (*Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения*. М., 1991. С. 4).

²⁹ См. с. 136—137 настоящего номера.

294. Так как здесь происходит первое в этом Евангелии упоминание о чудесах, совершенных Христом, ибо (затем) следует : “Так положил Иисус начало знамениям” (2:11) ³¹, поэтому сейчас следует обратить внимание : чем сильнее действующая сила, тем в более краткое время она действует и завершает свое действие. Отсюда — насколько возрастает сила движения, настолько уменьшается время и увеличивается расстояние, на котором происходит движение, как очевидно из 6 книги “Физики” ³². Благодаря же примеру мы видим в природе, что в течение некоторого времени из почти крошечного и бесформенного семени рождается необычайно высокое и большое дерево, отягощенное ветвями, листьями, цветами и плодами. А потому что же удивительного, если неограниченной божественной силой из воды внезапно образуется вино или что-нибудь в этом роде, особенно потому, что вся сила и действие всей природы совершенно ничего не совершают, но она мертва и угасает без первоначальной силы — Бога? ³³ Действительно, если бы кто-нибудь неожиданно на наших глазах вырастил дерево из его семени, о котором сказано выше, весь мир изумился бы. А потому что же удивительного, если Христос внезапно превратил воду в вино, особенно, так как мы все, верные, сколько бы нас ни было, полагаем, что Бог сотворил небо и землю из ничего?

295. Опять: спроси противника, отрицающего догмат (*articulum fidei*), следовало ли бы больше верить лицам серьезным или более легкомысленным? Признает, что более серьезным. Во-вторых, спроси: насколько (зависит от количества) многому или меньшему (числу) таковых (он поверит). Скажет, что многим. Поэтому спроси: сомневается ли он в названном догмате или нет. Ответит: да. Тогда спроси: можешь ли ты или должен ему в этом верить? Признает, что должен. Сделай вывод: лучше верить святому Иоанну, который говорит: “Три свидетельствуют...” (1 Ин. 5:7) и т. д. Если бы он сказал, что это не то же самое, ибо его сомнение

³⁰ В различных латинских переводах Библии используется разная причастная форма глагола *facio* (совершать, делать). В Вульгате: *factam*, в древнелатинском: (*Vetus latina*) — *factum*.

³¹ В Синодальном русском переводе: “... положило начало чудесам”.

³² *Aristoteles. Physica.* 249b 30—250a 9; *Аристотель. Физика* // *Аристотель*. Там же. Т. 3. 249b 30—250a 9.

³³ In Gen. I n. 160.

согласуется с разумом, разузнай, с добрым ли намерением обсуждает он с тобой этот вопрос. Скажет: да. Сделай вывод: когда тебе несомненно и наверняка неизвестно, следует ли верить ему в этом, поверь лучше святому Иоанну или (святому) Павлу и (им) подобным. Еще же разузнай, как его зовут. Когда он ответит, спроси, как он это узнал. Когда скажет, что об этом свидетельствуют все его соседи, сделай вывод: поэтому исповедуй единого Бога в Троице, Слово ставшее плотью и остальное (из учения веры), т. к. не только твоя деревня и соседи вместе, но и вся Церковь свидетельствует об этом.

Всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются ... худшее, ты же сберег хорошее вино доселе (Ин. 2:10).

296. В этих словах нужно отметить восемь (пунктов):

Во-первых, движущие силы этого мира не являются причиной бытия своих действий, но только становления; также они не являются причинами бытия или даже просто становления, но (причинами) становления той или этой (вещи)³⁴. Поэтому не прекращаются произведенные действия в бытии, в то время как (их) причины отсутствуют. Однако, так как Бог безусловно является причиной бытия тварных вещей: "Создал все для бытия" (Прем. 1:14), таким образом Он их в бытие привел, чтобы без Его поддержки они не могли существовать: "Все чрез него начало быть, и без Него ничто не начало быть" (Ин. 1:3). Григорий (Великий) сказал: "Все в небытие провалилось бы, если бы его не сохраняла рука Всемогущего"³⁵. Августин в толковании на книгу Бытия приводит в пример свет, сохраняющийся в воздухе в силу присутствия солнца³⁶. Итак, это то, что здесь говорится: *Человек подает сперва хорошее вино и после худшее*, т. к. (вино) превращается в ничто, не имея возможности быть сохраненным силой своей непосредственной причины. *Ты же сберег хорошее вино доселе*. "Отец Мой доныне делает" (Ин. 5:17).

³⁴ In Eccli. n. 48; In Sap. n. 19; Sermo XXVIII, 2 n. 285; Pr.

³⁵ S. Gregorius, papa. Librorum moralium continuatio // PL. T. 76. Col. 1143.

³⁶ Aurelius Augustinus. De Genesim ad litteram // PL. T. 34. VIII, 12; Августин. О книге Бытия, буквально // Бл. Августин Иппонский. Творения. М., 1997. VIII, 12.

297. Во-вторых, необходимо заметить, что всякое (божественное) утешение и хорошее, божественное и добродетельное дело — вначале неприятное, узкое и трудное, в конце же — приятное, широкое и легкое. И наоборот обстоит дело с земным утешением и всяким плохим и порочным делом. “Пространен путь”, “ведущий в погибель”, “узок путь”, “ведущий в жизнь” (Мф. 7:13—14). В пути же дорога расширяется и становится легкой и удобной: “Веду тебя по тропам справедливости. Когда пойдешь, не будет стеснен ход твой” (Притч. 4:11—12)³⁷. “Semita” (тропа) от (слова) “semis” (половина) происходит и означает “узкий, тесный путь.” “Тропа праведных — как светило лучезарное, которое возникает и вырастает до полного дня” (Притч. 4:18)³⁸.

298. Сенека так сказал в (книге) “О вопросах естествознания”: “Добродетели обучаются с трудом”, “пороку же учатся без учителя”³⁹. Григорий Назианзин в “Апологии” так говорит: “Легко и без чьей-либо помощи зло растет, и ничего так не легко, как сделаться порочным, даже если бы никто нас в том не наставлял, никто не принуждал. Редким и трудным является стяжание добродетели и есть как бы подъем на какой-либо высокий и крутой утес, который нужно совершить, хотя бы и многие (к ней) побуждали, многие поощряли, даже если бы все призывали.” И ниже: “Мы скорее воспламеняемся от маленькой искры порока, чем можем озариться или же вспылать огнем добродетели”⁴⁰. Поэтому в Псалме трижды говорится о благе: “со святым (будешь) святым”, “с честным — честным”, “с избранным будешь ты избранным”, однако далее один раз сказано: “со злым повернешься ко злу” (17:26—27)⁴¹. Ибо один дурной (пример) больше вводит в

³⁷ В Синодальном русском переводе: “Веду тебя по *стезям прямым*”.

³⁸ В Синодальном русском переводе: “*Стезя праведных... Все более и более светлеет до полного дня*”.

³⁹ Seneca. *Naturales quaestiones* // Seneca. Coll. Works: 10 v. V. 7. P. 296.

⁴⁰ “Apologeticus” — название этой работы Григория Богослова в латинской традиции. *Gregorius Theologus. Oratio* // PG. Т. 35, Col. 42; *Св. Григорий Богослов. Слово 3* // *Св. Григорий Богослов. Собр. творений*: В 2 т. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 27, 28.

⁴¹ В Синодальном русском переводе: “С милостивым... милостиво, с искренним — искренно, с чистым — чисто, с лукавым — по лукавству его”.

соблазн, чем могли бы воспитать многие хорошие. “Малая закваска квасит все тесто” (1 Кор. 5:6) ⁴².

299. Я имею обыкновение говорить: ничто так не привлекательно и приятно, как грешить, ничто так не горько, как быть грешным и наоборот: ничто так не тяжело и трудно, как становиться добрым и добродетельным, ничто так не приятно и легко, как быть добрым и добродетельным. Поэтому Спаситель говорит: “Хочешь ли быть здоров?” (Ин. 5:6). Ибо известно, что все хотят быть здоровыми, но отказываются оперироваться, прижигаться, поститься — делать то, благодаря чему человек становится здоровым ⁴³.

300. Маймонид говорит, что хотя все (люди) по природе стремятся к мудрости и знаниям, “однако имеется пять причин, которые препятствуют приступить к изучению (чего-либо)”, и там же красиво и пространно продолжает: во-первых, изощренность, непонятность и трудность познаваемого; во-вторых, слабость ума, в-третьих, физическая неприспособленность, в-четвертых, множество того, чем предваряется получение знания, что он “подстилкой” (для него) называет; в-пятых, занятия, которые сосредоточены на потребностях плоти ⁴⁴. “Ибо заниматься философией лучше, чем обогащаться, но не для тех, кто испытывает недостаток (в необходимом)” ⁴⁵.

301. В-третьих, на основании изложенного, следует заметить, что добродетель и всякое божественное дело согласно природе (человека); зло же или любой порок ей противоположны ⁴⁶. Августин в 3 книге “О свободной воле” так сказал: “Если порок существует, также необходимо ему быть против природы, чтобы мог он по праву порицаться; ибо всякий порок является им, когда он против природы” ⁴⁷. Об этом же рассуждает Фома (Аквинат) ⁴⁸. И это то, что здесь говорится: *всякий человек подает сперва хорошее вино, затем — худшее*. Ибо естественные (процессы) в конце

⁴² In Sermo XVII, 1 n. 166; XXVIII, 2 n. 291.

⁴³ Aurelius Augustinus. In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV//PL. T. 35. Col. 1825.

⁴⁴ Maimonides. Dux neutrorum. T. 1., C.33 (12v — 13v).

⁴⁵ Aristoteles. Topic. 118a 10. Аристотель. Топика//Аристотель. Там же. Т. 2. 118a 10.

⁴⁶ In Gen. I n. 228.

⁴⁷ Aurelius Augustinus. De libero arbitrio//PL. T.32. Col. 1290.

⁴⁸ Thomas. Summa theol. I II q. 71, a. 2.

усиливаются, насильственные же, будучи против природы, в начале являются более сильными, в конце — более ослабленными⁴⁹. Сенека в книге “О кротости” так говорит: “То, что основано на истине, со временем вырастает в (нечто) большее и лучшее”⁵⁰.

302. В-четвертых, следует заметить что, как говорит и разъясняет Августин в конце 1 книги “О христианской науке”: “Между временными и вечными (благами) та разница, что временное мы любим более, прежде чем обладаем (им); однако, когда (его) достигаем, оно обесценивается”; “вечное же мы любим горячее, когда его достигаем, чем когда (только) желаем”⁵¹. И это то, что здесь говорится: *Всякий человек подает сперва хорошее вино, ты же сберег хорошее доселе.*

303. В-пятых, нужно отметить, что тварным вещам, особенно временным, придают высокое качество случайные признаки, например, вкус, красота и тому подобное, которые прежде всего для нас очевидны; и от них происходит для нас всякое наше познание⁵². Бог же благ по Своей сущности, видение Его представляется нам как блаженство и цель⁵³. И это: *Всякий человек сперва хорошее вино ставит, ты же сохранил хорошее* и т. д.

304. В-шестых: тварь — снаружи, Бог же внутри и в глубине пребывает⁵⁴. Это очевидно в личном божественном действии, которое есть бытие, и оно (действие) в глубине всех (вещей), в глубине всего пребывает. И это значит, что только Бог, как говорит Августин, проникает в глубину души (*illabi animae*), также и в сущность всего; сущность же никакой твари не проникает в сущность другой, но

⁴⁹ *Aristoteles. De caelo et mundo. 300a 23. Аристотель. О небе // Аристотель. Там же. Т. 3. 300a 23. См. также: Aristoteles. Phys. 265b 12—14; Аристотель. Физика. 265b 12—14.*

⁵⁰ *Seneca. De clementia // Seneca. Ibid. V. 5. P. 118.*

⁵¹ *Aurelius Augustinus. De doctrina christiana // PL. T. 34. Col. 34, 35; Августин Аврелий. О христианской науке. Киев, 1835. С. 13.*

⁵² *Aristoteles. De caelo et mundo. 300a 23. Аристотель. О небе. 300a 23. См. также: Aristoteles. Phys. 265b 12—14; Аристотель. Физика. 265b 12—14.*

⁵³ *In Ioh. 348, 615.*

⁵⁴ *Augustinus. De vera religione. P. 120; Августин. Об истинной религии. С. 266; см. также: Augustinus. Bekenntnisse (lat.-deutsch). Frankfurt am Main, 1987. S. 110; Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С. 35; Hugo de S. Victore. De vanitate. Col. 715.*

пребывает вне и отлична (от нее)⁵⁵. И это то, что здесь говорится: всякий человек прежде всего, а именно на первый взгляд, снаружи показывает добро, но жених, т. е. Бог, хранит добро как (нечто) потаенное и сокровенное⁵⁶. “Истинно Ты — Бог сокровенный” (Ис. 45:15) и “Моисей вступил во мрак, где Бог” (Исх. 20:21).

305. В-седьмых, буквально: *Человек подает сперва хорошее вино, потом же более слабое; ибо когда язык осязает вкус какой-либо жидкости, он плохо распознает вновь добавляемую*⁵⁷. Поэтому Анаксагор полагает, что ум должен быть чистым и несмешанным, чтобы судить (о чем-либо)⁵⁸. Ибо мы видим, что зрение “станет помехой” в суждении о видимом (предмете), “когда человек посмотрит (на него) при сильном свете, от которого начнется боль,” — как говорится и показывается в начале (книги) “Оптика”⁵⁹. И Гораций сказал:

Запах, который впитал впервые новый сосуд,
сохранится долгое время⁶⁰.

306. В-восьмых, необходимо отметить, что в грехе имеются две (стороны): первая — материальная, а именно обращение к изменчивому благу⁶¹. И это, прежде всего, предлагают “мир, плоть, злые духи”⁶². Ибо никто не совершает (что-либо), взирая или обращая (ум) ко злу, — как говорит Дионисий⁶³. Вторая (сторона) в грехе следствием (первой) является: отпадение от неизменного блага, и это корень и формальная причина греха. И это то, что здесь ясно сказано: *а когда напьются, тогда — худшее* (вино подает). Ибо худшее в грехе — само отпадение от Бога, неизменного Блага.

307. В-девятых, следует знать, что в добром или добродетельном

⁵⁵ Выражение “illabi animae” было введено в богословский язык Западной Церкви Геннадием Марсельским (2 пол. V в.). См. *Lossky V. Théologie négative*. P. 33.

⁵⁶ *Св. Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения: Св.Троицкая Лавра, 1901. Ч. 12. С. 209; *Adam Scotus*. *Serm.* Col. 421 и т. д.

⁵⁷ *Aristoteles*. *De anima*. 422b 5—10; *Аристотель*. О душе. 422b 5—10.

⁵⁸ *Aristoteles*. *Ibid.* 429a 18—20; *Аристотель*. Там же. 429a 18—20.

⁵⁹ *Algazel*. *Optica*. I, 1.

⁶⁰ *Гораций*. Наука поэзии // *Квинт Гораций Флакк*. Собр.соч. СПб., 1993. С. 293.

⁶¹ *Thomas*. *Summa theol.* I II q. 87 a. 4; II II q. 162 a. 6.

⁶² *Adam de S. Victore*. *Sequentia* // PL. T. 196. Col. 1527.

⁶³ *Areopagita*. *De div. пом.* Col. 716; *Ареопагит*. О Божеств. именах. С. 139.

деле надлежит различать двойное действие, а именно: внутреннее и внешнее ⁶⁴. Доброта же как нравственная(категория) главным образом и по форме, заключается во внутреннем действии, согласно словам: "Вся слава дщери Царя внутри" (Пс. 44:14). Поэтому евангелист хочет здесь сказать, что у людей, которые смотрят на то, что вовне, внешнее действие оценивается как хорошее и лучше внутреннего или плохое и хуже его; у Бога же, Который пристально смотрит на сердце и намерение, напротив, внутреннее действие гораздо превосходнее и только оно является, в собственном смысле, хорошим или плохим. Для этого может быть двойное основание: во-первых, т. к. добро в людях имеет бытие в соответствии с разумом, зло же — помимо или вопреки разуму имеет бытие и жизнь, согласно (словам) Дионисия (Ареопагита) ⁶⁵.

Однако внутреннее действие воли согласно с разумом, т.к. воля в нем пребывает ⁶⁶. Во-вторых, ибо цель, в собственном смысле, является объектом внутреннего действия, однако то, что (ведет) к цели — объектом внешнего действия. Цель же по форме соотносится с тем, что ведет к ее достижению; ибо объект нравственную окраску придает действию, как конечная цель — движению и форма — природным вещам ⁶⁷.

⁶⁴ In Gen. II n.1 31, 165; In Eccli. n. 26; In Sap. n. 117, 224.

⁶⁵ *Areopagita*. De div.nom. Col. 733; Ареопагит. О Божеств. именах. С. 57. Внутреннее действие (*actus interior*) и внешнее действие (*actus exterior*) — важные понятия в схоластическом богословии, на формирование которых оказало большое влияние учение блаж. Августина о самопознании. Мейстер Экхарт полагал, что внутреннее действие исходит из сердца человека, внешнее — от его телесной природы. По его мнению, только внутреннее действие является в собственном смысле заслуживающим похвалы, достойным и божественным, т. к. исходит из глубины души человека, где пребывает и действует Бог. Внешнее же действие, согласно Экхарту, зависит от собственно человеческой природы, действующей в рамках материального пространственно-временного мира и потому в собственном смысле не является ни благим, ни божественным. И Бог не предвидит этого внешнего действия, т. к. в силу Своей природы Он предвидит только то, что Ему присуще, а время и пространство не являются таковыми. Однако Мейстер Экхарт полагал, что внешнее действие может носить и позитивный характер, если оно укоренено "во внутреннем" человека. Эти мысли немецкого мистика были осуждены 16 и 17 статьями буллы папы Иоанна XXII. См. In Ioh. n. 583.

⁶⁶ *Aristoteles*. De anima. 432b 5; *Аристотель*. О душе. 432b 5.

⁶⁷ *Aristoteles*. Phys. 224b 7; *Аристотель*. Физика. 224b 7.

В следующем номере:

•
К 70-летию со дня рождения
митрополита Ленинградского и Новгородского
НИКОДИМА (Ротова)

•
Архиепископ Новгородский и Старорусский ЛЕВ
«Он всех нас поднял с колен»

•
Митрополит НИКОДИМ (Ротов)
Православное понимание Всемирного Совета Церквей

•
Сербская Православная Церковь и экуменизм.

•
Епископ Бачский ИРИНЕЙ (Булович)
Сербская Православная Церковь и экуменизм.

•
Епископ Захумско-Герцеговинский АФАНАСИЙ (Евтич)
Православный экуменизм.

•
Канонизация царской семьи: за и против. Дискуссия.