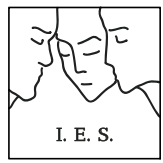
АНТУАН АРЖАКОВСКИЙ

В ОЖИДАНИИ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРА

ДУХОВНЫЙ И ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ПУТЬ



Институт экуменических исследований
Украинского католического
университета

Антуан Аржаковский

В ОЖИДАНИИ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРА

ДУХОВНЫЙ И ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ПУТЬ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
УКРАИНСКОГО КАТОЛИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ЛЬВОВ 2015

Антуан Аржаковский.
В ожидании Всеправославного собора: Духовный и экуменический путь / перевод с французского. Львов: Издательство Украинского католического университета, 2015. – 813 с.

Это собрание выступлений и докладов 2005-2012 гг. – итог научных исследований и экуменической деятельности д-ра исторических наук, проф. Антуана Аржаковского.

В первой части «Развитие православной христианской мысли» обозначены основные этапы подготовки Всеправославного собора в связке с общей эволюцией православной мысли после Второй мировой войны. Затрагиваются вопросы авторитета в православной мысли, являющегося центральным как в подготовке собора, так и в диалоге с Католической Церковью.

Вторая часть «К практическому экуменизму» посвящается одному из наиболее дискуссионных вопросов Православия, который станет предметом особого внимания будущего собора, а именно: легитимности экуменического движения с точки зрения Православия, места и роли православных христиан в этом движении.

Третья часть под названием «Общее между социальными доктринами Церквей» дополнена новыми выступлениями, в которых автор делает конкретные предложения для их рассмотрения на Всеправославном соборе 2016 года.

Заключительная часть «Будущее экуменизма в Украине и России» посвящается истории экуменизма в этих странах со времен обретения в Киеве мощей св. Климентия папы Римского и до сегодняшнего дня, а также перспективам его развития через призму философской и богословской мысли XX века. Автор не обходит стороной болезненные темы польско-украинского примирения и Львовского псевдособора 1946 г.

Читатель познакомится также с личным опытом автора, православного христианина русского происхождения, женатого на француженке римо-католичке. Экуменизм сопровождает их повседневную супружескую жизнь.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся проблемами экуменического диалога в современном мире, и призвана положить начало широкой дискуссии перед лицом вызовов, стоящих перед Православной Церковью и всем христианским миром третьего тысячелетия.

Перевод осуществлен по изданию:
Antoine Arjakovsky. *En attendant le concile de l'Eglise Orthodoxe: Un cheminement spirituel et œcuménique* / préface de Christophe Levalois. Paris: Les Editions du Cerf, 2011. – 682 p.

© Les Editions du Cerf, 2011
© Антуан Аржаковский, русский перевод, 2015
© Институт экуменических исследований УКУ, 2015

Содержание

Слово к русскому читателю.....12

Предисловие.....16

Вступительное слово.....23

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
Аспекты православной христианской мысли

Краткая история православной христианской мысли с 1944 года по наши дни.....35
Момент конфронтации (1944-1958).....38
Единство православного мира вопреки конфронтации.....41
1958-1989 годы: период возрождения.....45
От 1989 года – по наше время: период нового становления.....65

Авторитет в православной традиции.....95
Первый подход к вопросу авторитета.....96
Актуальность вопроса.....97
Авторитет в православной традиции.....100
Государственная власть: аспект любви в царской власти.....108
Феноменология власти.....109
Критика понятия суверенитета.....112
Сакраментальный авторитет: царственное священство мирян и соборный авторитет священства в Церкви.....120
Доктринальный авторитет: дар пророческого знания, обладающего авторитетностью.....138
Вывод: действенность любви.....147

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
К практическому экуменизму

Почему важен вопрос о будущем Соборе Православной Церкви? 150
Кризис подготовки Собора Православной Церкви 152
Решения по преодолению кризиса 154
Заключение 159

Православные Церкви и экуменизм 162
Внутриконфессиональный экуменизм 171
Зилотский традиционный тип 181
«Ответственный» миссионерский тип 203
Духовно-вселенский тип 223

Стать христианином: связь между верой и таинством христианского посвящения 255
Обзор православной и экуменической литературы на тему христианского посвящения (1970-2010) 259
Несколько практических предложений 275
Примирить новообретенную веру с заново открытым миром 282
Выводы 290

Второй Ватиканский собор: Декрет об экуменизме *Unitatis redintegratio* – источник надежды для Церкви 292

Память и идентичность 300

После Порту-Алегри: новое определение экуменизма и преображение Православия 310
Достижения IX Ассамблеи 311
Нерешенные вопросы 316
Необходимость нового определения Православия 323

Дружба между Полем Андерсоном и русскими эмигрантами.....328

Новый богословский горизонт: комментарий к статье Джона Милбанка «Софиология и теургия: новый богословский горизонт».....337

Юбилейная конференция в Эдинбурге: христиане готовят новую евангелизацию 347

Эдинбургское воззвание 347

Инструментарий Эдинбурга 350

Евхаристическое гостеприимство между христианами 359

Богословие и «интеркоммунион» 363

Православие и евхаристическое гостеприимство 366

Новая дисциплина – *peace studies* 384

Православное христианство, ислам и фундаментализмы 405

Правдоподобие мифа о столкновении цивилизаций 406

Православие и ислам**:** между релятивизмом и инструментализмом.....412

Призыв к совместному празднованию Пасхи..... 422

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Общее между социальными доктринами Церквей

Вопрос диаспоры на будущем Всеправославном соборе: практические предложения 427

Введение 427

Современное состояние предсоборного процесса 428

Причины провала и необходимость отсрочить экклезиологический вопрос 439
Прагматические предложения 446
Вывод 453

Экуменическое измерение социальной справедливости....455
Современный кризис 458
Основания третьего пути 461
Направления для размышлений 473

На пути к справедливой, партиципативной и ответственной экономике: ситуация в Украине....481
Несколько отчетов последних лет по ситуации в Украине....482
На пути к общей ответственности 487
Несколько принципов общества справедливости, участия и доверия 491
Выводы 500

Итоги экуменической ассамблеи в Сибиу 504

Новая волна сближения между христианами....509

Жизнь во Христе в Духе Святом 514

Дитрих фон Гильдебранд и современная философия любви 527
Eros и *agapè* 529
Видимое и открытое 533

Телесность в семейной и церковной перспективе 539
Телесность в любви 540
Семья как «экклезиола» (малая Церковь) 545
Следствия....550

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ
Будущее экуменизма в Украине и России

Невидимое присутствие папы Климента в Киеве 561

Сценарий Киевской Церкви 566

Новое видение причин раскола Киевской Церкви и пути примирения.....571

Незажившие раны 577

Возможные сценарии, исходя из осознания масштабов секуляризации 580

Philia **и Институт экуменических исследований во Львове** 585

Потенциал экуменических наук.....596

Небольшой экскурс в историю Университета.....599

О значении слова «экуменизм» 601

Политическая наука.....607

Память о Львовском псевдособоре 612

История 612

Память.....616

Места украино-польского примирения.....626

Ответственность европейцев.....627

Раны прошлого.....629

Польско-украинское примирение.....632

Духовные и интеллектуальные основания современного русского государства.....639

Несколько характеристик русского политического режима 641

Идеологические основания двоевластия в России..... 648

Несколько предстоящих шагов.....651

Тайна Николая Полторацкого: вероятная интерпретация 660

Русские религиозные мыслители XX века и новое открытие «Запада» 679

Критика Запада 680

Обратная критика 682

Последствия мифологического осознания 690

Права человека в философии Н. Бердяева и недавних документах Русской Православной Церкви 696

Кризис модерных и ультрамодерных представлений о правах человека 697

Оригинальность и границы философии прав человека Русской Православной Церкви 713

Политика открытой цивилизации и права человека 726

Духовное отцовство в обществе людей: Святой Алексий Мечев (17 марта 1859 г. – 22 июня 1923 г.) 748

Утраченное и вновь обретенное отцовство 749

Святой Алексий – живая икона 755

Духовное отцовство для мужчин и женщин XXI века 767

Эпилог. Наша маленькая Церковь 772

Первая часть, написанная Лаурой Дюбурдье-Аржаковской 772

Часть вторая, написанная Антуаном Аржаковским 774

ПРИЛОЖЕНИЯ

Заключительное заявление синаксиса предстоятелей Православных Церквей 780

Коммюнике
IV Всеправославного предсоборного совещания 788
Православная диаспора
Решение IV Всеправославного
предсоборного совещания 791
Регламент работы епископских собраний
в православной диаспоре 795
Межправославная подготовительная комиссия
(Отчет секретаря по подготовке
Святого и Великого Собора, митрополита
Швейцарского Иеремии) 801
Коммюнике
Межправославной подготовительной комиссии 810

Слово к русскому читателю

Эта книга – плод моих раздумий о современной христианской мысли и о мировом движении за единство христиан. Я более 20 лет работал в России и Украине, поэтому очень рад, что этот труд, изданный во Франции в 2011 году, выходит в русском переводе. Ибо, благодаря контактам с христианами Украины и России, я многому научился и сегодня полностью осознаю свою ответственность за передачу плодов моего опыта возможно более широкому кругу читателей. Особую благодарность приношу переводчикам и редакторам этого издания, в частности Юлии Зубковой, Наталье Стрилец, Дмитрию Кузьменко, Ирине Роговской, Ренате Кывелюк, Тарасу Дмитрику, Тарасу Курильцу, Павлу Смицнюку, а также Олегу Турию и Галине Бохонко, которые взялись, несмотря на сложности, за издание этой моей книги на двух языках – украинском и русском.

Я много выступал с докладами на разных научных конференциях, проводившихся в разных странах в 2005-2011 годах, и могу сказать, что главным вопросом моих исследований, да и экуменической деятельности этого периода, является вопрос о том, способна ли Православная Церковь сегодня реформироваться и принимать творческое участие в мировом движении за воссоединение христиан. Кроме того, за прошедшее с момента публикации французского сборника время произошло несколько событий, отклик на которые я счел необходимым представить читателю. В частности, это материал об итогах конференции «Вызовы Всеправославного собора», состоявшейся в Париже в октябре 2012 года.

Хочу обратить внимание русского и украинского читателя на следующие три момента. Я пишу «Православная Церковь» или «Католическая Церковь» с большой буквы, чтобы этим подчеркнуть их институционное и историческое

измерения. Отмечу, что первое применение названия «Православная Церковь» в противовес определениям «Католическая Церковь» и «Протестантская Церковь» датируется XVI веком. Применение термина «православная» (с маленькой буквы) оставляю для обозначения внеконфессионального понимания вселенской, или соборной, Церкви, в которой могут кафолическим способом признавать друг друга Католическая Церковь и Протестантские Церкви.[1]

Я сознательно избрал для своей книги название «В ожидании Всеправославного собора», которое можно толковать двояко. Оно может натолкнуть на аллюзию к пьесе Сэмюэля Беккетта «В ожидании Годо», герои которой все ждут пришествия этого неизвестного Годо, но он так и не появляется. Но одновременно это название заставляет многих задуматься над тем, что лучший способ дать Православной Церкви возможность примириться самой с собой – это не пассивно ожидать, когда же созовут Всеправославный собор, а действовать. Ведь каждый христианин благодаря крещению приобретает достоинство царя, священника и пророка, а потому должен на своем уровне в соответствии со своими способностями действовать так, чтобы Православная Церковь действительно обрела свою соборную природу.

Выступления и доклады, которые предлагаю читателям этой книги, в свое время прозвучали перед различной аудиторией. Готовя сборник к печати, я старался сохранить целостность каждого из этих материалов, минимально вмешиваясь в структуру первоначального текста, потому в книге можно найти повторное обращение к одним и тем же

[1] Я детально рассматриваю этот вопрос с точки зрения исторической семантики термина «православие» в новой книге «Что такое православие?»: Antoine Arjakovsky. *Qu'est-ce que l'orthodoxie?* Paris: Gallimard, 2013.

темам и идеям. Но, с другой стороны, это свидетельствует о том, что поднятая тематика очень важна. Хочу добавить, что эти статьи – исследовательские, поэтому желательно, чтобы они стали предметом обсуждения или дискуссии. Например, после дискуссии с моими французскими коллегами о типах православного сознания я добавил к уже установленным мною трем ее типам: зилотскому, миссионерскому и духовному – четвертый тип, протестационный, который основывается на представлении о Церкви как о «доме Отца». К нему я отношу тех (а таковых немало), которые сами себя определяют атеистами или агностиками, однако живут идеей, что справедливость Отца шире той справедливости, которую представляют Церкви, становящиеся слишком институциональными.

И, наконец, я осознаю, что много текстов из этого сборника читать нелегко. Сегодня я написал бы их в более доступной форме. Однако разве извилистый, иногда даже слишком медленный путь не является способом жизни и рефлексий христианина? Чтобы взобраться на вершину, иногда надежнее идти в обход, чем подниматься вверх напролом. Поэтому прошу своих читателей набраться мужества и терпения, памятуя, что вознаграждение за нелегкий путь – покоренная заоблачная вершина.

Антуан Аржаковский
Львов, 8 августа 2013 года

Посвящается
Оливье Клеману

Предисловие

И сказал Господь Каину: "Где Авель, брат твой?" "Не знаю, – ответил Каин. – Разве я сторож брату моему?" А Господь молвил: "Что ты наделал?"

Быт. 4,9-10

Эта новая серьезная работа Антуана Аржаковского вводит нас в самое сердце экуменических отношений, как в масштабе всей планеты, так и определенной страны. В ней он показывает нам всю их сложность, концентрируясь, в частности, на православной стороне.

Автор сам глубоко вовлечен в эту проблему, и тому есть множество причин. Прежде всего потому, что он родился в семье русских эмигрантов во Франции, которые были активными членами Христианского движения русских студентов, величайшие фигуры которого, в частности, в период между двумя мировыми войнами: отец Сергий Булгаков, Николай Бердяев и св. Мария (Скобцова) – были очень чувствительны к вопросу экуменических отношений. Его дед, священник Дмитрий Клепинин, умерший мученической смертью в концлагере и канонизированный в 2004 году, также очень много сделал для этого движения. Антуан получил это наследие как живое дело, которое следует продолжить. В своей хорошо обоснованной докторской диссертации «Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции» он детально описывает бурную жизнь, а также духовную и интеллектуальную плодовитость этого поколения.

С другой стороны, в собственном доме, подобно многим другим, он проживает этот экуменизм вместе со своей католической супругой, сам оставаясь православным. Эта

ситуация приносит супругам и радости, и… трудности. Это благо – прожить ее как источник взаимного обогащения, когда для многих боль разделения у чаши становится тяжелым крестом.

С тем же профессионализмом Антуан Аржаковский действует в самом сердце экуменических отношений. Будучи православным, он динамично руководит Институтом экуменических исследований Украинского католического университета во Львове. Он также предлагает свидетельства ежедневного плодотворного сотрудничества между разными конфессиями. Малоизвестная во Франции, его деятельность выходит за пределы Украины и создает межконфессиональные мосты во многих странах.

Более того, Украина – страна, где экуменические вопросы особенно важны и деликатны, так как сложна и ситуация, которая является плодом долгой истории, полной конфликтов, разделений, трагедий, но также рвения и моментов славы. Чтобы понять эту историю, необходимо иметь широкое видение, которое охватывает ее во всей полноте в течение длительного периода истории – и в то же время способно различать многочисленные детали, из которых она состоит. Результатом является то, что три великие христианские конфессии присутствуют и действуют в стране, которая все еще должна обрести единство. На последующих страницах будет рассмотрено очень много украинских вопросов. Для западного читателя, и вообще для всех, кто мало знаком с украинской ситуацией, эта работа Антуана Аржаковского также освещает многие грани малоизвестной реальности.

Для историка, которым я являюсь, все эти встроенные контексты помогают лучше понять процесс создания, основания, интерес и богатство этой работы.

Книга направлена на то, чтобы стимулировать дискуссии, для более глубокого взаимного познавания разных конфессий. Нужно сказать, что экуменические отношения являются сложной темой, ввиду многочисленных ран, наследия истории, страхов (потери себя, предательства), даже подозрений. К этому добавляется плохое знание других, иногда более или менее осознанное презрение, чаще привычка к одной форме благочестия. Станет понятно, что строить мосты, при соблюдении уважения друг к другу, совсем не легко. Следует признать, что православных, которым действительно интересен процесс встречи с другими конфессиями, – меньшинство, даже если интерес или любопытство в отношении к другим конфессиям присущ большинству. Важно здесь также отметить, что разочарованных той или иной встречей столько, что их нельзя сбрасывать со счетов, не говоря уже о тех, кто относится холодно или формально – и, в таком случае, для чего это все? С другой стороны, характер, скажем так, удивительный, некоторых встреч позабавил, но больше привел в замешательство и даже шокировал. Так много разочарований, которые подпитывают чувство непреодолимых расхождений и, в лучшем случае, поверхностной общности.

В этом отношении книга также представляет православные течения, не испытывающие доверия к экуменическим отношениям или даже настроенные по отношению к ним негативно, и предлагает читателю важные детали для понимания ситуации внутри Православия. Лично я, имея возможность и счастье также пережить насыщенные моменты экуменической вовлеченности, знаю, что это в равной степени возможно. Сначала это проявлялось как человеческое отношение, простое и дружеское, между ищущими Бога, затем стало источником не только взаимного обогащения вне всякого смущения, но и углубления богатства собственной

традиции путем мирного противостояния, умения выслушать каждого члена других конфессий.

Некоторые размышления, представленные в работе, иногда удивляют, без сомнения, своей смелостью. Например, как в случае с «евхаристическим гостеприимством», которое чаще называют «интеркоммунионом», хотя последний термин является более всеобъемлющим и систематическим. Автор, ратуя в его пользу, обсуждает причины для его запрета как для православных, так и для католиков, хотя надо отметить, что отдельные случаи евхаристического гостеприимства – в рамках применения пастырской икономии – имели и имеют место (хотя и без сослужения) в особых обстоятельствах для верующих, например, на Ближнем Востоке. Помимо упомянутых причин, по моему мнению, важно обратить внимание на тот факт, что сопричастие – это не только личное отношение с Телом и Кровью Воскресшего, но также причастие совместно с общиной и внутри общины верных. Здесь соотношение тройственное: человека с Христом, человека с евхаристической общиной и той общины, которая есть Церковь, с Христом. Все три являются едиными. Христос нам сказал сам: «Там, где двое или трое собраны во имя Мое, там я посреди них» (Мтф. 18, 20). В Новом Завете разделение хлебов – это всегда действие и событие общины. В книге под названием «Евхаристия, Таинство Царства»[1] Александр Шмеман употребляет выражение «таинство собрания», в котором Евхаристия является кульминацией и целью. Он сожалеет в этом отношении о «литургическом благочестии, […] ставшим узкоиндивидуалистическим». Признание своих братьев и сестер, общение

[1] Alexandre Schmemann. *L'Eucharistie, sacrement du Royaume*. Paris: O.E.I.L. – YMCA-Press, 1985; Александр Шмеман. *Евхаристия – таинство Царства*. Москва: Паломник, 1992.

с ними, путь преображения в Церкви действием Духа Святого являются основными составляющими, венчает которые Евхаристия.

Экуменические отношения сыграли свою роль в самых значительных потрясениях XX века. Конец римской цивилизации и античности, перипетии истории привели к развитию отчуждения и разного рода разделений, которые повлекли цепь недоразумений, приведших к враждебности и преследованиям среди христиан. Сегодня условия совершенно иные. По мнению некоторых, они напоминают условия римского периода мира и единства. Разделенные общества снова сближаются и могут легко познавать друг друга, вести обмен и диалог.

Напротив, трудности все чаще дают о себе знать изнутри, потому что если далекое становится ближе, то ближнее отдаляется. Крайний индивидуализм, гедонизм, глобальный экономический либерализм, дух потребительства стали движущей силой существования все большего числа людей. Разрушение традиционных социальных структур и секуляризм привели к атомизации общества. Церкви не являются исключением. В потоке разнообразия в настоящее время требуется много внимания и усилий для поддержания равновесия, которое всегда находится под угрозой и побуждает к осторожности, которая может быть чрезмерной, вплоть до замирания при малейшем риске. Такая реальность не способствует экуменическому сближению.

Однако в этом отмеченном амбивалентностью контексте экуменические отношения добились значительного прогресса, чему эта книга дает множество обстоятельных примеров. Взаимодействие объединений, благотворительных организаций, редакций, ученых разных Церквей усиливается. С другой стороны, официальный диалог глубоко исследует различные вопросы, которые все еще разделяют,

но иногда служат поводом для возможного согласия и нахождения точек соприкосновения. Приведу лишь один пример диалога между католиками и православными – совместное заявления богословской православно-католической комиссии в Северной Америке от 25 октября 2003 года о *Filioque*.[2] После обширного исследования авторы рекомендуют (пункт 7), чтобы «Католическая Церковь, ввиду нормативного и догматически неизменного значения Символа веры 381 года, использовала только оригинальный греческий текст в его переводах для катехизации и литургического использования», то есть, текст без *Filioque*. Мы измеряем прогресс, начиная со Средних веков и даже после первой половины XX столетия.

Та же ситуация с дохалкидонскими Церквами, также известными как древневосточные (копты, армяне, эфиопы, а также сирийцы), с которыми православные чувствуют близость во многих отношениях. Казалось, диалог встал на путь согласия для возобновления общения. Третье заседание Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Древневосточными Православными Церквами, состоявшееся в Шамбези (Швейцария) с 23 по 28 сентября 1990 года, выступило с совместным заявлением, которое включало догматические разъяснения и практические рекомендации Церквам, как устранить последние препятствия к восстановлению «полного единства и общения». Тем не менее, критические замечания и оговорки после этой встречи помешали достижению этой цели.

---

[2] Декларация *The Filioque: A Church-Dividing Issue?* от 25 октября 2003 года опубликована на нескольких языках на сайте Постоянной конференции православних канонических епископов Америки (Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America), см. на: http://www.scoba.us/resources.html.

Не существует никаких сомнений, что успех на этом сложном пути заключается в способности мыслить и переживать многообразие в единстве. Это вызов нашего века, как для общества, так и для Церквей – внутри каждой и между ними; как верно и то, что человек более склонен вносить раздор, разделять, отвергать, обвинять и осуждать, чем объединяться и любить, не отрицая идентичность другого, без духа господства или эксплуатации, а именно это и может стать по-настоящему гарантом возрастания и приумножения. Этот вызов открывает истинно христианский путь. Мы все к этому призваны.

Кристоф Левалуа,
православный священник в Париже,
преподаватель, главный редактор
франкоязычной интернет-страницы *Orthodoxie*
(orthodoxie.com)

Вступительное слово

Вселенский патриарх Варфоломей I, предстоятель Константинопольской Православной Церкви, первенствующий во всех Православных Церквах, объявил в сентябре 2010 года о желании созвать в ближайшее время «Святой и Великий Православный Собор».[1] Если это приглашение подтвердится, христианские православные Церкви, которые представляют более чем 275 миллионов верных во всем мире, должны будут выработать в ходе этого собора множество важных решений.

Помимо вопросов, касающихся внутренней работы Православной Церкви (статус православной диаспоры, правила провозглашения автокефалии и автономии, препятствия к браку, правила поста, «порядок чести»), четыре других темы должны стать предметом соборных решений, которые касаются всего христианского мира: «Отношения Православных Церквей со всем христианским миром», «Православие и экуменическое движение», «Вклад поместных православных Церквей в воплощение христианских идеалов мира, свободы, братства и любви», «Общий календарь праздников».

Тексты, собранные в этом сборнике, являются лекциями, которые я читал между 2004 и 2010 годами в различных местах. Они свидетельствуют о моей вовлеченности во благо возрождения православной христианской мысли и христианского единства в рамках Института экуменических исследований во Львове. Город Львов, расположенный в Западной Украине, считался многими в 1990-е годы

[1] См.: La préparation du grand concile panorthodoxe touche à sa fin a déclaré le patriarche oecuménique (http://www.orthodoxie.com).

«черной дырой» или *ground zero*[2] – «эпицентром взрыва» – для экуменизма из-за напряженности, которая существовала в пограничной между латинской, германской, славянской и византийской цивилизациями зоне. Поэтому, незадолго до Оранжевой революции октября-декабря 2004 года, ради мира и с предчувствием, что границы областей, таких как Страсбург или Брюссель, являются также местами примирения, по просьбе отца Бориса Гудзяка и отца Ивана Дацько из Украинского католического университета, я создал это высшее академическое учебное заведение при поддержке многих друзей – украинских, американских, французских, голландских, немецких, бельгийских и др. Институт экуменических исследований Украинского католического университета очень быстро получил многочисленные знаки поддержки от Католической, Англиканской, Протестантских и Православных Церквей, как, например, от Блаженнейшего Любомира (Гузара) и кардинала Вальтера Каспера, патриарха Варфоломея I и архиепископа Антония Щербы[3], архиепископа Роуэна Уильямса и пастора Конрада Райзера. Он позволяет каждый год сотне студентов прослушать магистерский курс экуменических студий по трем

[2] Беседа с отцом Рональдом Роберсоном, выдающимся католическим экуменистом, в Вашингтоне в октябре 2005 г. «Ground zero» означает точку земной поверхности, где происходит взрыв. Его также относят к месту, где находился небоскреб Всемирного торгового центра, уничтоженный террористической атакой Аль-Каиды 11 сентября 2001 г.

[3] Чрезвычайный Собор УПЦ в США, состоявшийся 6 октября 2012 г. в Митрополичьем центре в Саут-Баунд-Бруке, выбрал нового предстоятеля этой Церкви. Им стал архиепископ Антоний (Щерба), который до этого времени занимал пост местоблюстителя Митрополии и Главы Консистории УПЦ в США.

специализациям[4]: журналистика, преподавание христианской этики и медико-психологическое сопровождение лиц с особыми потребностями. Наша команда теперь состоит из десятка человек, и преподавательский состав достигает сотни. Мы создали первое в мире дистанционное обучение магистров экуменических студий на нескольких языках.[5] Каждый год мы также организуем во Львове «Экуменические социальные недели», где встречаются десятки общественных украинских организаций, все Церкви города, многие общественные деятели, средства массовой информации страны и, благодаря нашим друзьям в Европе и США, многие международные эксперты в области христианской социальной доктрины.[6] Все это для того, чтобы предложить украинским правительственным деятелям альтернативную государственную политику на основе социального консенсуса, которая терпеливо разрабатывается в христианском мире. Наконец, мы создали сеть экуменической дружбы в Украине (через Христианское академическое общество в Украине) и в мире (включая наше активное участие в ежегодных конференциях *ARES* в санктуарии Ла-Салетт о примирении или совещаниях *Societas Oecumenica*). Это позволяет нам участвовать в экуменическом движении на его различных уровнях, заседаниях региональной комиссии Министерства образования во Львовской области, посвященных преподаванию христианской этики в государственных школах, а также в официальных диалогах

[4] Первые две специализации преподаются в сотрудничестве со Львовским национальным университетом им. Ивана Франко. Последняя специализация, в партнерстве с Национальным университетом «Львовская политехника», является плодом обширного сотрудничества с *L'Arche* Жана Ванье. См.: www.ecumenicalstudies.org.ua; www.ucu.edu.ua.

[5] См.: www.iesdistance.org.ua.

[6] См.: www.esweek.org.ua.

Смешанной международной православно-католической комиссии и комиссии «Вера и Церковное устройство» Всемирного Совета Церквей. Эти плоды (и некоторые другие, о которых нам известно) появились не только благодаря нашей собственной энергии, щедрости многих спонсоров и друзей Института[7] и контексту эпохи, в которой они появились. Мы убеждены, что, невзирая на нашу недостойность, это произошло благодаря действию Духа Святого.[8] Хотя вдохновляющий нас огонь является не более чем угольком в масштабе мира, мы надеемся разделить его, с чем и связана публикация этой книги – плода дружеского сотрудничества с издательством «Серф» и его директором Николя-Жаном Седом, давним другом православного христианского мира. В этой связи я бесконечно признателен Мари-Аньес Жассионесс, которая взялась внимательно и скрупулезно вычитать текст книги.[9]

Так как речь идет об индивидуальных докладах и поскольку в православной христианской традиции знание есть плод любви, необходимо сказать несколько вступительных слов о моей христианской идентичности. Я считаю себя православным христианином, членом Православной Церкви во

[7] Здесь следует с глубокой благодарностью отметить наших главных благодетелей во Франции, а именно «Дело Востока» (*l'Œuvre d'Orient*), которым руководит с 2010 г. монсеньор Филипп Бризар.

[8] Мы начали с запечатления духовного измерения Оранжевой революции в издании «Революция духа» (Львов: ИЭИ – УКУ – Свичадо, 2005). Этот иллюстрированный сборник под редакцией Лауры Аржаковской также представляет комментарии участников Оранжевой революции на трех языках: французском, английском и украинском.

[9] Хочу также выразить искреннюю признательность переводчикам и редакторам русского издания книги: Юлии Зубковой, Ирине Роговской, Павлу Смицнюку, Тарасу Курильцу, Тарасу Дмитрику, Ренате Кывелюк, Неле Беленьковой, и особенно Галине Бохонко.

Франции, согласно крещению, с детства. Благодаря великим свидетелям в моем окружении, во многом превосходящим меня, я только утвердился в своей принадлежности. Постепенно я открывал всю соборную полноту (кафоличность), всю реформаторскую требовательность и все духовные глубины православной веры. Благодаря ей я чувствовал, как меня тянет ко многим новым захватывающим горизонтам, в том числе вне институциональных границ моей Церкви. Я постоянно экспериментировал с новыми степенями свободы, и моя признательность постепенно превратилась в хвалу Создателю Вселенной. Я знаю, что мой брак в 1992 году с Лаурой – христианкой, римо-католичкой – позволил мне открыть особым образом, насколько Церковь Христова едина. Мы вместе наслаждались первыми ростками экуменического диалога: наш брак был признан Таинством в двух наших Церквах – Католической и Православной. Поэтому для мены важно осознавать ту благодать, которую я вместе со своей женой и двумя детьми смог снискать, и рассказывть о ней, но также и о ранах, которые нам довелось получить, не всегда будучи готовыми к ним, и о мостах, которые мы не смогли найти или восстановить. Как можно увидеть в некоторых статьях (в частности, в тексте, посвященном теме евхаристического гостеприимства), позиции, которые я отстаиваю, зачастую представляют мнение движения меньшинства, которое, тем не менее, легитимно внутри Православной Церкви. Поэтому, кроме моей «политической» деятельности в Украине, на личном уровне я ощущаю необходимость церковной дискуссии по вопросу отношения православного христианства к экуменизму. Дискуссии, которая будет одновременно требовательной и любящей, которая будет затрагивать некоторые представленные в этой книге идеи, некоторые *theologoumena*, или личные мнения, приемлемые без обязательного консенсуса всей Церкви.

Этот сборник разделен на четыре части. В первой – «Аспекты христианской православной мысли» – сжато, в исторической манере рассматриваются основные этапы подготовки к Всеправославному собору в их связи с общим развитием православной мысли после Второй мировой войны. Помимо собственно экклезиологического вопроса положения православной диаспоры, текст знакомит читателя со спецификой православной христианской мысли за пределами стран традиционного православного большинства. Во второй статье рассматривается вопрос авторитета[10] в православной мысли. Речь идет о прочитанном в центре «Север» в Париже в 2007 году курсе, который дает возможность

[10] Во французском оригинале используется термин *autorité*, первое значение которого – власть. Но используется и термин *pouvoir*, который в большинстве случаев также переводится как власть. К тому же, автор проводит различие между этими двумя терминами, строя на этом различии свои умозаключения. Поэтому, с целью ввести различие между этими близкими по смыслу терминами, при переводе на русский язык понятия *autorité*, когда будем говорить о церковной власти, мы будем использовать слово «авторитет», однако вкладывая в него смысл, поданный вл. Иларионом: «В более узком смысле авторитетом называют один из способов осуществления власти. Особенностью этого способа является его добровольный и ненасильственный характер. Авторитет основан на доверии, его власть не подразумевает принуждения, она не подчиняется логике властного насилия. Авторитет всегда находится в уязвимом положении, поскольку он не может осуществлять свою власть без добровольного и непринужденного принятия ее со стороны тех, на кого эта власть направлена. Этим он отличается от господства» (Митрополит Иларион (Алфеев). Церковная иерархия как источник авторитета в Церкви. Доклад митрополита Волоколамского Илариона на консультации «Источники авторитета в Церкви» комиссии ВСЦ «Вера и Церковное устройство» (Москва, 27 июня – 4 июля 2011 г.); см.: https://mospat.ru/ru/2011/06/28/news43952/). назад на с. 95

понять специфику православного подхода к власти, особенно по отношению к католической и протестантской логике. В некотором роде он служит вступлением для текстов, размещенных в Приложении (ввиду недавнего характера этих документов, но также с учётом их важности для будущего Собора), которые касаются первых четырех вопросов на повестке Собора: 1) православная диаспора; 2) автокефалия и способ ее провозглашения; 3) автономия и способ ее провозглашения; 4) диптихи (или первенство чести в Православных Церквах).

Вторая часть «К практическому экуменизму» рассматривает один из самых обсуждаемых в Православии вопросов, который будет предметом особого рассмотрения в ходе Собора, а именно вопрос легитимности экуменического движения для Православия и отношений Православных Церквей с полнотой христианского мира. Она начинается с базового курса лекций по Православным Церквам и экуменизму, прочитанного на факультете богословия в Католическом университете Лювена. Другие статьи являются лекциями или разовыми статьями, связанными с редакционными проектами или отдельными экуменическими событиями, в которых я имел возможность участвовать, такими как Генеральная ассамблея Всемирного Совета Церквей в Порту-Алегри в 2006 году или экуменическая миссионерская конференция в Эдинбурге в 2010-м. Основная идея второй части заключается в том, что, несмотря на неразборчивость позиционирования Православных Церквей, существует реальная последовательность их экуменической вовлеченности. Конечно же, между ними есть разногласия, бывают различные точки зрения, иногда разные стратегии. Но экуменическая вовлеченность Православных Церквей необратима, особенно если Всеправославный собор – а он, по мнению патриарха Варфоломея I, может быть созван,

начиная с 2012 года – подтвердил бы решения предсоборной конференции 1986 года. Очевидно, как писал Франсуа-Ксавье Мэгр, что недавняя смена предстоятелей Православных Церквей должна подтвердить достигнутый консенсус: «В течение последних нескольких лет обновилась вся православная "шахматная доска" – с избранием ряда "молодых" предстоятелей, часто оказывающихся личностями решительными и открытыми: Хризостом на Кипре (2006), Даниил в Румынии (2007), Иероним в Афинах (2008), Кирилл в Москве (2009) и Ириней в Сербии (2010)».[11] При условии, что оно будет лучше понято самими православными, экуменическое движение может принести в предстоящие годы еще множество прекрасных плодов.

Третья часть «Общее между социальными доктринами Церквей» делает выводы из второй, а именно, что Православные Церкви, каждая своими темпами и своим способом, тяготеют к экуменизму не только доктринальному, но и практическому. Более жизненный, чем идейный, такой экуменизм дружбы затрагивает аспекты сходства, которые проявились в последние годы между христианскими Церквами по таким социальным вопросам, как мир, диалог с великими религиями, в частности, с исламом, постоянное экономическое, экологическое развитие, семья и этические вопросы. Здесь также затрагивается вопрос № 10, фигурирующий в повестке дня Собора: «Вклад поместных Православных Церквей в реализацию христианских идеалов мира, свободы, братства и любви». Ясно, что с 1976 года, когда тема была выбрана для будущего Собора, мир изменился. Наш подход заключается в том, чтобы подчеркнуть то общее, что существует в христианском мире по этому вопросу. В средствах

[11] F.-X. Maigre. Le grand concile orthodoxe pourrait se tenir en 2012 (см.: http://www.la-croix.com).

массовой информации чаще говорят о линиях разделения между миллиардами христиан, живущими на Земле (например, в вопросе непризнания практического гомосексуализма), чем о том общем, что их объединяет в социальном и этическом плане. Но такой документ, как *Charta Oecumenica*, который был принят 22 апреля 2001 года в Страсбурге, является уникальным в своем роде. Будучи подписанным всеми христианскими Церквами Европы, а значит всеми Православными Церквами континента, он представляет собой единую программу и волю к сотрудничеству между Церквами, хотя эти устремления до сих пор в большой степени игнорируются либо очень мало поддерживаются национальными и европейскими органами власти.[12]

Четвертая часть «Будущее экуменизма в Украине и России» непосредственно не касается темы следующего Собора. И все же я думаю, что ей место в этой книге, потому что она затрагивает определенные вопросы будущего Собора (такие, как вопрос экуменического движения или общего календаря), исходя из практического опыта. Она свидетельствует о моей деятельности в России (где я жил с 1989 по 1998 год, с парижским перерывом в 1991-1993 годах) и Украине (где я жил без перерыва с 1998 по 2010 год) по интеграции этих стран в Европу. Проработав некоторое время на отделы культуры посольств Франции в Москве и в Киеве и начав работу в Институте экуменических исследований во Львове, я посвятил себя сотрудничеству между христианскими университетами в Европе и Соединенных Штатах. Вероятно, что моя точка зрения довольно маргинальна и не претендует на всеобъемлющее видение ситуации этих двух великих наций – украинской и русской, где Православная Церковь является Церковью большинства. У меня

[12] См.: http://www.china-europa-forum.net/bdfdoc-625_en.html.

часто складывалось впечатление, что я оказываюсь в неловком положении касательно государственной и церковной политики в отношении светскости и экуменизма. Тем не менее, хочу поделиться своей основанной на исторических фактах и личном опыте надеждой, что в этих странах Восточной Европы многочисленный союз христиан имеет высокие шансы на успех и мог бы предоставить странам Западной Европы поучительные примеры «открытой светскости». Конечно, ситуация в Украине существенно отличается от ситуации в России, и еще более – от ситуации во Франции или Бельгии. Но в обеих странах великие деятели экуменизма выполнили фундаментальную работу, которая заслуживает большей известности. Имею в виду, в частности, распространение ныне в этих странах великих духовных прозрений русских религиозных мыслителей начала века (Н. Бердяева, С. Булгакова и др.), сообщение новым поколениям свидетельства мучеников и исповедников веры в советский период и открытие современной православной интеллигенцией дружественного облика украинских греко-католиков, которых ранее так долго представляли предателями Православия.[13]

Выражаю искреннюю благодарность всем учреждениям, которые оказали мне честь, предоставив возможность выступать по этим вопросам. Я благодарен богословскому факультету Лювенского католического университета, предоставившему мне исследовательскую стипендию на 2010-2011 годы. Это позволило мне написать часть статей

[13] Институт экуменических исследований во Львове в партнерстве с крупным ежедневным украинским изданием, в котором участвуют представители всех христианских конфессий Украины, издает ежемесячное приложение «Духовность» в двух идентичных версиях – украинской и русской (см.: http://dukhovnist.in.ua/ru/).

настоящего сборника и обстоятельно перечитать еще раз все уже имеющиеся тексты.[14] Я искреннее благодарен профессору Питеру де Мею из Лювенского католического университета за его дружбу и осведомленность в вопросах экуменизма, которой я в значительной степени воспользовался. Прошу читателей простить мне повторения, которых в этих статьях и лекциях, адресованных зачастую очень различной аудитории, вероятно, окажется немало. Пусть эта книга воспринимается как скромный, но искренний вклад в успех процесса подготовки, осуществления и рецепции предстоящего Всеправославного собора.

Антуан Аржаковский
Львов, 3 октября 2010 года

[14] Часть текстов этого сборника была опубликована на английском языке: Antoine Arjakovsky. *Church, Culture and Identity: Reflections on Orthodoxy in the Modern World*. Lviv: UCU Press, 2007.

Часть первая

АСПЕКТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

Краткая история православной христианской мысли с 1944 года по наши дни[1]

Блажен муж, который не ходит
на совет нечестивых,
и не стоит на пути грешных,
и не сидит в собрании развратителей,
но в законе Господа воля его,
и о законе Его размышляет он день и ночь!

Пс. 1, 1-2

Узнав из разговора с моим другом Константином Сиговым, что тема нашей конференции – «Человеческая целостность и встреча культур», я решил: наверное, пришло время поделиться с вами некоторыми моими соображениями относительно истории православной мысли после Второй мировой войны[2]. Православная мысль этого периода изучала глубину, сложность и целостность человеческой личности. Книга «Иисус Христос и восстановление человека» отца

[1] Доклад публиковался в сборнике материалов ежегодной международной конференции «Успенские чтения», организованной К. Сиговым в Киево-Печерской лавре в 2006 г. (см.: А. Аржаковский. Православныя мысль после Второй мировай войны // *Человеческая целостность и встреча культур*. Киев: Дух і Літера, 2007, с. 247-264).

[2] См.: *Parole orthodoxe*. Paris: Ed. du Cerf – SOP, 2000; Enzo Bianchi et al. *Les Richesses de l'Orient chrétien*. Paris: Ed. Saint-Augustin – Sel de la terre, 2000; Aidan Nochols, o. p. *Theology in the Russian Diaspora*. New York: Cambridge UP, 1989; Paul Evdokimov. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris: Ed. du Cerf, 1986; M.-A. Costa de Beauregard. *L'Orthodoxie. Hier-demain*. Paris: Buchet-Chastel, 1979.

Думитру Станилоэ (1942), «Духовная автобиография» Николая Бердяева (1948)[3] или эссе Бертрана Вержели «Страдание» (1997)[4] являются весомыми тому примерами.

Но очевидным является и тот факт, что филокалическое богословие, персоналистическое богословие и герменевтическая феноменология сделали возможными новые встречи культур – как в самом православном, в конфессиональном понимании этого слова, мире, так и между разными культурами нашего мира. Я имею в виду встречу западной духовности с восточной духовностью в небольшой церкви Монжерона (во Франции), расписанной отцом Григорием Кругом[5], открытие постницшеанской мыслью монашеской жизни Афона, представленное в «Отчете для Эль Греко» Никоса Казанзакиса, синтез мира образа и мира иконы, который проявляется в фильме Андрея Тарковского «Андрей Рублев» или победу христианской надежды над тоталитарной культурой в книге Александра Солженицына «Один день Ивана Денисовича».

Я прекрасно понимаю, что мое желание за тридцать минут пересказать историю шестидесяти лет православия выглядит слишком самонадеянным. И тем не менее, наше сознание является в действительности целостным, глубоким, сложным и всеобъемлющим. Чтобы открыться самому себе, ему необходимо охватить мир в его целостности. Возможно, именно от этого страдают все больше молодых православных христиан: от потери всеобъемлющего видения православного мира. Конечно, когда кто-то стоит лицом к горизонту, существует опасность забыть, что прямая линия, которую мы видим перед собой, является

[3] Nicolas Berdiaev. *Samopoznanie*. Paris: YMCA-Press, 1989 (1949).

[4] Bertrand Vergely. *La souffrance*. Paris: Gallimard, 1997.

[5] Moine Grégoire. *Carnets d'un peintre d'icônes*. Paris: L'Age d'Homme, 1983.

лишь воображаемой, представлением нашего ума. Однако есть основания считать, что если мы не превращаем парадигму в закрытые понятия, если горизонт, который мы видим, считать лишь символом того, что он представляет, тогда мы можем получить панорамный доступ к смыслу метаистории. Именно поэтому такие православные мыслители, осознающие сложность мира, как Оливье Клеман в 1961 году[6], Джон Эриксон в 1991 году[7] или отец Пласид Дезей в 1997 году, осмелились написать двухсотлетнюю историю православия на 120-200 страницах. Для того, чтобы избавиться от страхов, обрести уверенность, заново открыть свое будущее, нам нужно чувствовать, всегда по-новому, присутствие Святого Духа в истории, поскольку в свете Святого Духа сложность становится ясностью смысла.

Итак, сейчас нас с вами интересует не рассмотрение деталей (хотя я полностью осознаю их значение). Прежде всего я предлагаю рассмотреть движение православного сознания на протяжении шестидесяти лет. Каждый из нас имеет собственную историю – и, тем не менее, мы принадлежим к одной общине, у которой, как мы верим, одна жизнь: в той степени, что когда один член ранен, страдает все тело. Мы также верим, что это корпоративное сознание не замкнуто в себе, что делает возможным чудо встречи после разлуки с древневосточными православными христианами, продвижение экуменизма и, в целом, непрерывное взаимное открытие народами друг друга. Существует определенный уровень интенсивности, свойственный православному миру, который стал возможным благодаря привязанности к общей истории, к общей молитве, к взаимной дружбе. Именно поэтому можно говорить о сознании, общем для православного мира.

---

[6] John Erickson. *The Challenge of Our Past*. Crestwood, NY: SVSP, 1991.

[7] Olivier Clément. *L'Eglise Orthodoxe*. Paris: PUF, 1961.

Это сознание самооткрывается сегодня, в этом докладе, который является лишь синтезом многих чтений, в трех основных моментах: конфронтации в период с 1944 по 1958 годы, обновления в период с 1958 по 1989 годы и нового становления в период с 1989 года до наших дней. Опять же, существуют такие мыслители, как Булгаков, которые задолго до падения Берлинской стены смогли пережить эти три момента сознания. И наоборот, мне знакомы некоторые очень благочестивые православные круги, которые в наше время переживают свою веру исключительно в противоборстве со злом. Повторяю, что речь идет о макроскопическом видении. Но макроистория не является обязательно несовместимой с микроисторией, можно сказать, что она довлеет над ней, что она поглощает ее. Я думаю даже, что православная историография, пронизанная творениями святого Иоанна Лествичника, должна представлять ход истории в вертикальным разворачивании, – так, словно история является лишь разворачиванием последовательности состояний сознания, испытанных той целостной совокупной личностью, которую составляют христиане во Христе.[8]

Момент конфронтации (1944-1958)

В истории даты начала и конца имеют особенное значение, даже если они являются приблизительными. 1944-й – это год, предшествующий году окончания Второй мировой войны и последующий году легализации Сталиным Русской

[8] John Chryssavgis. *Ascent to Heaven: The Theology of the Human Person According to St. John of the Ladder*. Brookline: Holy Cross, 1989. См.: Joseph Woodill. *The Fellowship of Life: Virtue Ethics and Orthodox Christianity*. Washington: Georgetown Univ., 1998.

Церкви; это также год смерти отца Сергия Булгакова в Свято-Сергиевском православном богословском институте и год публикации книги Владимира Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви»[9]. 1958 год – начало новой волны религиозных преследований со стороны советской власти, а также признание Московским патриархатом автономии Церкви Финляндии. В этом году в Париже умирает Владимир Лосский, а в Соединенных Штатах Америки владыка Яковос становится архиепископом Греческой Православной Церкви на последующие четыре десятилетия.

Контекст конфликта

Этот период развития православной мысли можно считать периодом конфронтации в силу трех основных причин. В плане международной политики речь идет о холодной войне между коммунистическим и либеральным блоками. И, конечно же, Православные Церкви тоже охвачены этой биполяризацией мира. Дмитрий Поспеловский показал, что Церкви в коммунистических странах были связаны по рукам и ногам. На запад от «железного занавеса» Православные Церкви были, несомненно, более свободными. Но, утратив свои корни, они тоже не могли влиять на решения секуляризованных либеральных государств.

Наилучшим примером противостояния Восток – Запад внутри Православной Церкви является различие отношений Московского и Константинопольского патриархатов к экуменическому движению в 1948 году, в Москве и в Амстердаме. Вселенский патриархат является Церковью-основательницей Всемирного Совета Церквей (ВСЦ), тогда как

[9] Vladimir Lossky. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.* Paris: Montaigne, 1944.

синод Русской Церкви строго осудил экуменическое движение. Патриарх Афинагор был избран в 1949 году при поддержке президента Трумэна, тогда как патриарх Московский Алексий I смог в 1943 году взойти на престол лишь по воле Сталина. Этот манихейский контекст способствовал развертыванию полемики между основными действующими лицами экуменического движения на Западе. Так, полемика между Львом Зандером и Георгием Флоровским о значении участия Православия во ВСЦ зачастую превращалась в непримиримый спор (понимание ВСЦ как места обращения и выхода за пределы конфессионализма против идеи ВСЦ как места миссии для Православия).

По мнению многих историков философии, период с 1944 по 1958 годы испытал сильное влияние вездесущности мысли Гегеля (хотя эта мысль базируется на диалектике, которая понимается как постоянный поиск преодоления через конфликт). Жестокая конфронтация правого и левого гегелианства привела в пятидесятых годах к возникновению манихейского климата в интеллектуальном мире. Николая Бердяева предадут после смерти забвению из-за обвинения в сделке с дьяволом (имеется в виду, что он в 1946 году посетил посольство Советского Союза)[10]. Однако в том же году были строго запрещены сочинения Анны Ахматовой (и один лишь Бердяев во Франции осудил тогда этот запрет).

[10] В книге «История русской философии», которая была опубликована в 1953-1954 гг., Н. Лосский и В. Зеньковский утаят все споры, которые возникали в русской эмиграции в тридцатых годах, чтоб лучше показать однородность свободной русской мысли перед лицом коммунистического врага (Basile Zenkovsky. *Histoire de la philosophie russe*: В 2-х томах. Paris: Gallimard, 1953-1955). Интересно, что академик Ален Безансон, особенно погруженный в гегельянство, даже в 2009 г. продолжал распространять миф о том, что Бердяев стал «советофилом».

Конфронтация между поколениями в русской эмиграции в этот период превратилась также в богословскую конфронтацию. Больше никто, кроме разве что *mezzo voce* Льва Зандера и Павла Евдокимова, не осмеливался говорить о Божьей Премудрости из страха вызвать полемику. Главным в православном мире периода 1944-1958 годов был спор, который противопоставил Владимира Лосского и отца Георгия Флоровского. Лосский в своей книге о мистическом богословии Восточной Церкви четко отличал специфическое действие Сына в мире от домостроительства Святого Духа. Флоровский считал это недопустимым пневмоцентризом. По его мнению, Христос есть одновременно Глава и Тело, и в этом смысле Он не может быть отделен от действия Святого Духа.

Единство православного мира вопреки конфронтации

Даже если контекст конфронтации сильно отразился на православной мысли, из этого нельзя делать только отрицательные выводы. В этот период православная мысль мужественно защищала свое мистическое и таинственное представление о мире[11]. Общим для греческих, сербских, румынских, российских и антиохийских мыслителей было то, что они разделяли апофатический подход к богословию. Бог пребывает вне всех концептов и рационализмов.

Владыка Николай (Велимирович) (1880-1956) является, наверное, наилучшим примером такого отношения к миру. При его жизни многие считали, что он пребывал «одной ногой на земле, а другой на небе». Во время войны он

[11] Archimandrite Sophrony. *Starets Silouane, Moine du Mont Athos (1866–1938): Vie, Doctrine, Ecrits.* Sisteron: Présence, 1973 (Paris, 1948).

был отправлен в концентрационный лагерь в Дахау, но ему удалось выйти оттуда. В 1945 году Югославия стала коммунистической. Епископ Жичский, друг отца Силуана Афонского, предпочел тогда изгнание в Соединенные Штаты Америки. Там он активно продолжал преподавать, читая лекции в Свято-Владимирском богословском институте в Нью-Йорке и в Свято-Тихоновской семинарии в Саут-Канаан (Пенсильвания). После своей смерти 5 марта 1956 года он оставил монументальное творческое наследие на сербском языке, которое включало апологетические сочинения, сочинения о духовности, а также катехизис, который вышел под названием «Вера святых», и большой сборник о жизни святых под названием «Охридский пролог»[12]. Николай Велимирович был канонизирован 19 мая 2003 года на заседании архиерейского собора сербского епископата «едиными устами и единым сердцем».

Опыт присутствия Святого Духа в космосе, как и в культуре, означал для большинства православных мыслителей, что Бог пребывает за пределами какой-либо власти. Никто не может отождествиться с Ним, никто не может считать исключительно себя Его наместником. Это также причина, по которой никто не может присваивать себе общественное имущество, потому что творение принадлежит только Богу. Эти строгие напоминания Отцов находим, в частности, в творчестве Бердяева, а позже – в творчестве владыки Георгия (Ходра). Позвольте мне процитировать слова митрополита Гор Ливанских: «Человек является управителем

[12] Три его сочинения были опубликованы на французском языке в издательстве «L'Age d'home» (Лозанна – Париж): Nikola Velimirovitch. *Cassienne. L'enseignement sur l'amour chretien* (1988); *Theodule. Le peuple serbe comme serviteur de Dieu* (1999); *La vie de saint Sava* (2001).

благ, которые принадлежат Богу и пользоваться которыми по праву может каждый; таким образом тот, кто подает бедному, только лишь отдает принадлежащее ему». Эта фраза датируется 1968 годом, но могла бы быть произнесена и десятью годами ранее, поскольку, как добавлял митрополит, в ней мы находим резюме всей социальной мысли Отцов Востока и Запада: «Богатые владеют имуществом бедных, даже если это имущество было приобретено законным способом или законно унаследовано»[13].

Это фундаментальное единство православного мира, вне юрисдикционных и политических расхождений, выразилось в 1953 году в создании первой всеправославной ассоциации *Syndesmos*, полное название которой сегодня – Всемирное братство православной молодёжи. Московский патриархат, конечно же, не входил официально в ее состав, но, наряду с сербским, румынским, финляндским, антиохийским и греческим молодежными движениями, русская эмиграция была широко представлена там благодаря Кириллу Ельчанинову, Иоанну Мейендорфу, Павлу Евдокимову, Льву Зандеру и другим.[14]

Последствия

Это общеправославное единство за пределами «железного занавеса» имело несколько положительных последствий. Первым из них было способствование широкому возрождению филокалической традиции: имею в виду прежде всего творчество сербского мыслителя отца Иустина Поповича,

[13] Mgr Georges Khodr. L'Eglise, cosmos du cosmos // *L'appel de l'Esprit*. Paris: Ed. du Cerf, 2001, с. 174.

[14] Hildo Bos (ред.). *The Bond of Unity: Syndesmos, Fifty Years of Work for Orthodox Youth and Unity*. Athens: Syndesmos, 2003.

румынского мыслителя Думитру Станилоэ. Но можно также добавить творчество Мирры Лот-Бородиной[15], отца Льва Жилле[16], который переехал в Лондон, и его послевоенную деятельность в монашеских общинах в Ливане.

Но даже если отступление Церквами от своих обязательств или невыполнение их все еще остаются сегодня для Церквей болезненной раной, нужно сказать, что их принципиальная аполитическая позиция была спасительной. С трудом можно сегодня найти лучшее целебное средство избавления от гегелианской мысли, а в более широком смысле – от идеологической мысли, чем апофатическая духовность. Именно это привлечет интеллектуалов, которые, как Клеман во Франции, желали преодолеть стену идеологий. Оливье Клеман не был крещен при рождении и не получил никакого религиозного образования. После длительных исканий в мудрости Востока, на пути к эзотерике, он встретил Христа в значительной степени благодаря чтению Достоевского, Бердяева, Элиаде и Лосского. Он попросил и получил крещение в Православной Церкви в 1951 году, в возрасте тридцати лет. Можно также вспомнить о Братстве Неопалимой Купины послевоенных годов в Румынии, собравшемся вокруг отца Станилоэ как сильного антиидеологического полюса притяжения.

Это имело важные последствия в экуменическом плане. Инославные авторы, которые начинали серьезно интересоваться православной мыслью, открывали таким способом «мистическую полноту Церкви Отцов», как сказал доминиканец-француз отец Мари-Жозеф Ле Гийу[17]. Православная

---

[15] Myrrha Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas*, Paris: Ed. de l'Orante, 1958.

[16] Lev Gillet, Un moine de l'Eglise d'Orient. *La Colombe et l'Agneau*. Paris: Ed. de Chevetogne, 1979.

[17] Joseph Le Guillou. *L'Esprit de l'orthodoxie grecque et russe*. Paris: Fayard, 1961.

мысль способствовала истинному увлечению на Западе Отцами Церкви, иконой, а позднее литургией. «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу»[18] имели, в частности, особенное значение для обращения в православие Тимоти Уэра. Но следует добавить, что эта книга, изданная тиражом в несколько сотен экземпляров, содействовала обращению в христианство также многих других людей.[19]

1958-1989 годы: период возрождения

Сегодня мы прекрасно понимаем, почему 9 ноября 1989 года, день падения Берлинской стены, является символической датой. Но мы немного забыли, почему в конце 50-х годов каждый понимал, что мир всколыхнулся. После смерти Сталина в 1953 году и XX съезда КПСС в 1956 году стабильность обоих блоков была расшатана. Новая антирелигиозная кампания в 1958 году свидетельствует о возрождении атеистического коммунистического мифа. В каждый момент могла разразиться новая мировая война, как это показывает Кубинский ракетный кризис 1962 года.

Отношения между Москвой и Константинополем также оставались очень напряженными. В качестве примера можно привести ожесточенный кризис 1970-1975 годов между этими двумя престолами, после признания Москвой автокефалии Православной Церкви Америки и автономии Православной Церкви Японии, что Константинополь счел недопустимым.

Тем не менее, именно в силу контекста крайней напряженности многие политические деятели, философы, богословы в

[18] Jean Gouillard. *Petite philocalie de la prière du coeur*. Paris, 1953.

[19] Я имею в виду актера Жерара Депардье, который стал христианином, почитав эту книгу.

этот период пытались найти новые решения, дабы избежать третьей мировой войны или раскола Церквей. Новой международной линии Советского Союза – политике «мирного сосуществования» – не удалось остановить гонку вооружений между двумя военными блоками, но она способствовала появлению третьей стороны – третьего мира, Европейского Союза и вхождению Церквей стран Востока в международные институты, в частности ВСЦ в Нью-Дели в 1961 году. Приход на ответственные должности нового поколения богословов способствовал этому умиротворению. С 1960 года Отделом внешних церковных связей в Московском патриархате руководит владыка Никодим (Ротов). В 1962 году отец Александр Шмеман избран деканом Свято-Владимирского института, который был перенесен в Крествуд, и он становится одним из создателей Православной Церкви в Америке.[20] В этом же году другой миротворец, нынешний патриарх Антиохийский Игнатий IV (Азим), стал епископом и наместником патриарха. Идеологическая борьба продолжается, ее ведут такие люди, как Александр Солженицын и Николай Струве, которым помогают многочисленные невидимые проводники. Но она не принимает, кроме нескольких исключений, как, например, «Великопостное письмо» А. Солженицына патриарху Пимену в 1972 году, формы прямого и открытого противостояния по отношению к церковной иерархии.

Новое поколение богословов

Этот период возрождения православной мысли отмечен приходом нового поколения богословов и появлением новых мест (журналов, институтов и т.п.), которые позволяли этим

[20] Alexander Schmemann. *Introduction to Liturgical Theology*. London: Faith Press, 1965.

богословам высказаться и встретиться.[21] Если в предыдущем поколении доминировала русская религиозная философия, как это показывают акты первой конференции православных богословов в Афинах в 1936 году[22], новому поколению, которое постепенно появляется, присуще стремление к новому неопатристическому синтезу, как это стало ясно в 1976 году на II Международном конгрессе православных богословов в Афинах.

Очевидно, что в коммунистическом мире, несмотря на преследования, экуменическая открытость и ослабление границ в этот период способствовали появлению нового поколения православных мыслителей. Одни работали в Московском патриархате, группируясь вокруг митрополита Никодима (митрополит Минский Филарет, отец Виталий Боровой или будущий патриарх Кирилл (Гундяев)). Здесь нужно напомнить также о привилегированном положении, которое занимали на Западе такие личности, как владыка Антоний (Блум), владыка Василий (Кривошеин) или, позже, некоторые экзархи в Западной Европе, такие как владыка Владимир (Сабодан). Другие пришли из университетских кругов и имели доступ к западной литературе. Это Сергей Аверинцев, Андрей Тарковский и др. За пределами этих двух кругов находим также микрообщины, которые нашли точку соприкосновения с русской эмиграцией и объединялись вокруг таких сильных личностей, как отец Александр Мень[23] или некоторые репатриированные, например, Николай Полторацкий в Одессе или отец Всеволод

[21] Maxime Kovalevsky. *Orthodoxie et Occident*. Suresnes: Ed. de l'Ancre, 1994.

[22] N. Zernov. *The Russian Religious Renaissance*. London: Longmans, 1963.

[23] Yves Hamant. *Alexandre Men: Un témoin pour la Russie de ce temps*. Paris: Mame, 1993.

Шпиллер в Москве. Наконец, диссидентское движение, от Александра Солженицына до отца Огородникова, представляло третью среду сохранения живой Традиции и возрождения православной мысли. Подобную структуру находим и в других коммунистических странах, что помогло некоторым видным личностям познакомиться друг с другом. Я говорю о Ежи Клингере в Польше и Тодоре Сабеве в Болгарии, будущем Генеральном секретаре ВСЦ, ученике отца Стефана Занкова. Сербские богословы, например, отец Афанасий Евтич, имели возможность обучаться в университете Афин; румынские богословы имели доступ к франкоязычному миру, как Думитру Станилоэ, Ион Бриа[24] и Даниил Чоботеа.

В Западной Европе и, в частности, во Франции, Свято-Сергиевскому институту удалось обновить свои кадры, однако не удалось пустить глубокие корни во французской почве. Но эта относительная замкнутость не препятствовала появлению новых или обновленных структур, таких как журнал *Contacts*, Православное братство, организация «Помощь верующим России» и др. Благодаря отцу Кириллу Ардженти произошло возрождение православного катехизиса после публикации в 1979 году учебника «Бог живой».[25] Одним из голосов всемирного христианского сознания был, наряду с отцом Анри де Любаком, Павел Евдокимов, давая богоявленческий ответ двойному кризису онтобогословия и постмодерной философии.[26]

Отметим, что возрождение довоенной русской религиозной мысли через Свято-Сергиевский институт происходило вплоть до 80-х годов во многих православных странах, таких как Греция, Сербия и Румыния, которые посылали туда своих семинаристов.

---

[24] Ion Bria. *The Liturgy after the Liturgy*. Geneve: WCC, 1996.

[25] *Dieu est vivant: catéchisme pour les familles*. Paris: Ed. du Cerf, 1979.

[26] *In the World, of the Church: A Paul Evdokimov Reader* / ред. и пер. Michael Plekon, Alexis Vinogradov. Crestwood: SVSP, 2001.

Влияние этого явления было ощутимо даже на Близком Востоке, через создание в 1942 году владыкой Георгием (Ходром) Молодежного православного движения. Владыка Ходр был настоящим проводником. С 1964 по 1970 год он преподавал исламологию в университете Бейрута, а с 1985 по 1995 годы – в Богословском институте Баламанда. Будучи особенно известным и популярным на Близком Востоке, он каждую неделю писал редакционную статью в журнал *An Nahar* – одно из ежедневных бейрутских изданий, весьма распространенное в арабском мире.

В Соединенных Штатах Америки Свято-Владимирский институт, созданный в 1937 году, а также Институт Святого Креста успешно укоренились в американском мире, что дало им, в частности, благодаря их журналам, большую интеллектуальную и миссионерскую силу. В Свято-Владимирском институте преподавали многие выдающиеся личности. Возьмем хотя бы его деканов: ими были Г. Флоровский, А. Шмеман, И. Мейендорф, Т. Гопко, Дж. Эриксон, Дж. Бэр. Но нужно также упомянуть о присутствии в Институте Святого Креста в окружении владыки Яковоса таких выдающихся профессоров, как Николас Триантафилу, Эммануил Клапсис, Стенли Харакас, Джозеф Аллен, Томас Фицджеральд и др.

Даже в Греции возрождение Церкви долгое время происходило благодаря движению *Zoï*, основанному отцом Маттопулосом. Но движение становилось все более пиетистским и схоластическим. Тогда в нем доминировали такие личности, как Иоанн Кармирис и ученик Х. Андрутсоса П. Трембелас, который в 1959-1961 годах[27] издал свою «Догматику кафолической православной Церкви». После откола правого крыла, вызванного Трембеласом в Братстве *Zoï* в 1959-1960 годах, произошло антипиетистское богословское возрождение.

[27] P. N. Trembelas. *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique:* в 2-х томах. Paris: Ed. de Chevetogne – DDB, 1966-1967.

Это возрождение проявилось в 1966 году на встрече групп из Афин (Х. Яннарас, Н. Ниссиотис) и Салоник (П. Христу, С. Агуридис). Но 27 апреля 1967 года властью в Афинах завладела военная хунта. *Zoï*, придя к церковной власти одновременно с приходом военных к политической власти, скомпрометировало себя с самого начала, вместе с режимом полковников, из-за сотрудничества церковной иерархии (в частности, речь идет об архиепископе Афинском Иерониме) с военной диктатурой вплоть до путча 1974 года. Как следствие, это скомпрометировало богословское возрождение. Поэтому летом 1967 года Иоанн Зизиулас отправился в Женеву и оставался там до 1970 года. В изгнании очутился также Христос Яннарас. После государственного переворота 1967 года он остался в Париже, учился в Сорбонне и даже прочитал несколько лекций в Свято-Сергиевском институте.[28] Тем временем, в 1970-х годах журнал *Synaxis*, в котором публиковались такие авторы, как Никос Ниссиотис, Христос Яннарас, Иоанн Зизиулас[29], Панайотис Неллас и отец Василий Ставроникитинский, «актуализовал неопатристическую

[28] С 1964 по 1967 г., после знакомства с «христианским Сократом» Д. Ж. Кутрубисом и ухода из *Zoï*, он руководил журналом *Synoro* («Граница»), который пытался «измерить православное церковное самосознание в Греции и одновременно измерить динамизм Православия в современном человеческом бытии» (Х. Яннарас, цитата Клаудио Мезониа). Он слушал тогда курс философии М. Хайдеггера в Германии. В 1968 г. в Афинах выходит его книга «Блаженны с Православием», которая ознаменовала разрыв с академизмом и пиетизмом, определив богословское сознание не как интеллектуальное знание, но как экспериментальное участие, сопричастие.

[29] John Zizioulas. *Being as Communion*. Crestwood: SVSP – London: Longman, 1985; Jean Zizioulas. *L'Etre ecclésial*. Genève: Labor et Fides, 1981; Métropolite Jean de Pergame. *L'Eucharistie, l'évêque, l'Eglise, durant les trois premiers siucles*. Paris: DDB, 1994.

мысль в перспективе обновленного персонализма». Это движение вызвало возрождение монашества на горе Афон. Выдающиеся фигуры воспользуются этим возрождением и поставят его на службу миссии, как, например, сделал владыка Анастасий (Яннулатос) в Африке.[30]

Новое определение православной идентичности

В православном мире появление нового поколения богословов и общий контекст политической, экономической и церковной реконструкции иногда выражались в сильных экзистенциальных решениях (как решение отца Софрония основать свою общину в Медлоне в Англии), иногда – во временных перерывах (в Париже за двенадцать лет скончались: В. Лосский в 1958-м году, В. Зеньковский в 1962-м году, Л. Зандер в 1964-м году, владыка Кассиан в 1965-м году, Н. Афанасьев в 1966-м году, П. Евдокимов в 1970-м году и др.), но особенно – в движении нового определения православной идентичности.

За три-четыре года, с 1958 по 1962-й, были опубликованы многие новые истории Православия таких авторов, как О. Клеман, П. Евдокимов, К. Уэр, И. Мейендорф, А. Шмеман и др. Основной отличительной чертой этих повествований является, с одной стороны, что они были написаны членами диаспоры, которые имели большую свободу слова и заново открывали патристическую традицию; с другой стороны, что они представляли Православие в его универсальности, а не только как особенность Церкви Востока; и, наконец, тот факт, что они предлагали Церквам Запада как модель единства экуменизм во времени, новое открытие патристических корней.

---

[30] Православная Церковь появилась в Гане благодаря таким личностям, как отец Кваме Жозеф Лаби.

Этот период возрождения был, следовательно, отмечен новым прочтением патристической Традиции. Можно было бы долго перечислять обширные исследования отца Киприана Керна, владыки Кривошеина или Иоанна Зизиуласа. Общим у этих авторов является то, что они разделяют апофатический подход к Истине. Как отмечает Христос Яннарас в книге «Неразрывная философия», вышедшей в 1980 году на французском языке, апофатизм имеет целью «освобождение от какого-либо понятийного детерминизма познания».

Интересно отметить, что именно богословы-экзистенциалисты и персоналисты (И. Мейендорф, О. Клеман, А. Шмеман) постепенно стали играть ведущую роль в этом новом возвращении к Отцам по отношению к предыдущему традиционалистскому поколению (Г. Флоровский, П. Трембелас, К. Керн и др.), которое представляло миф о непогрешимом, постоянном, почти священном единодушии консенсуса Отцов.

Александр Шмеман настаивал на необходимом очищении литургической традиции в свете вновь обретенного понимания глубинного построения типикона вокруг Евхаристии. Тогда как его духовный отец, Киприан Керн, положительно воспринимал сложность православного литургического порядка, поскольку таковой позволял пребывать в таинстве священной молитвы Церкви.

Второй характерной чертой этих авторов было то, что они пытались избавить Церковь Востока от ее провинциального характера. По их мнению, Православие следует понимать вселенским образом.[31] Поскольку Православие защищает аутентичную догматическую традицию семи Вселенских соборов, его, по мнению владыки Каллиста (Уэра),

[31] Joseph J. Allen (ред.). *Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought*. Crestwood: SVSP, 1981.

не следует понимать как культурную разновидность христианства. Так как его исторический путь сохранил непрерывность апостольства ранней Церкви, Православие, как отмечает отец Шмеман, является единственной Христовой Церковью на земле.

Конечно же, в среде православных мыслителей существуют расхождения относительно современного понимания этой догматической традиции и этой истории. В целом можно было бы сказать, что это новое православное поколение занималось главным образом решением апорий предыдущего периода, то есть, вопроса, как представлять вместе, а не последовательно, домостроительство Бога – Отца, Сына и Святого Духа – в мире.

Будучи враждебными по отношению ко всякому мистическому уклону, будь то в нетварную свободу либо в Божественную Премудрость, авторы этого периода дали ответ на этот вопрос, главным образом, благодаря очень точным историческим исследованиям о ранней Церкви (Н. Афанасьев, И. Зизиулас, А. Шмеман), углубляя троичное измерение человеческой личности (О. Клеман, Х. Яннарас, П. Неллас) или находя троичное Имя Бога через духовность отцов-трезвомудрцев (С. Софроний, Д. Станилоэ, Ж. Турай). Эти исследования позволили разработать тринитарную и евхаристическую экклезиологию. Они также способствовали возрождению литургических практик (гласное чтение молитв, открытие царских врат и др.), которые имели целью бóльшую вовлеченность мирян в богослужение, и выполнению переводов на местные языки. В 1962 году в Белграде выходит под руководством отца Иустина Поповича первый перевод литургии на сербский язык.

Третьей характерной чертой этой новой православной идентичности является открытость экуменическому движению как в Восточных Церквах, так и в Церквах Запада.

В экуменическом мире, по словам патриарха Афинагора, все пошатнулось «в 1959 году»[32], после всхождения на престол Иоанна XXIII в октябре и его Рождественского послания в декабре 1958 года.[33] Поцелуй мира между патриархом Афинагором и папой Павлом VI 5 января 1964 года в Иерусалиме стал стимулом для богословов в дальнейшем продвижении на пути к единству. Напомним, что в 1959 году была также создана Конференция христианских Церквей Европы с целью обеспечить возможность встречи христианам с обеих сторон Берлинской стены.

В свою очередь, отец Георгий Флоровский, предлагая концепт «экуменизма во времени», сумел синтезировать подход православных, а также сумел избежать выхода Церквей из ВСЦ, тенденции к чему возникали из-за постоянного искушения превращения его в «сверх-Церковь». Все это дало возможность начать официальные диалоги с Православной Церковью в многостороннем и двустороннем плане. В этот период англиканскими, протестантскими, католическими и православными богословами была проведена важная работа по определению точек единства и разграничению идентичностей.[34]

Значительно продвинулся диалог между халкидонскими и нехалкидонскими Церквами (в английском языке используют

---

[32] Olivier Clément. *Dialogues avec le patriarche Athénagoras.* Paris: Fayard, 1969.

[33] Только Русская Церковь посылает своих наблюдателей (В. Борового) на первую сессию Второго Ватиканского собора осенью 1962 г. Владыка Кассиан, ректор Свято-Сергиевского института, был гостем Постоянного Секретариата по вопросам единства на трех первых сессиях собора. На четвертую сессию в том же качестве отправились отцы Князев и Афанасьев, а также Павел Евдокимов. Нужно вспомнить еще отца Андрея Скриму и Александра Шмемана.

[34] Результат этого диалога находим в: *Growth in Agreement II* / ред. J. Gros и др. Geneva: WCC, 2000.

термины *Eastern Orthodox* и *Oriental Orthodox*). Это продвижение стало возможным благодаря проведенным в тридцатых годах в Свято-Сергиевском институте в Париже исследованиям на тему христологии Антиохийской школы. Но это стало возможным благодаря материальной поддержке со стороны ВСЦ и личным качествам мыслителей, участвующих в диалоге (И. Мейендорф, католикосы Гарегин I и Арам I, папа Шенуда и др.). В декабре 1985 года, после долгого периода неофициальных собраний 1964 (Аарюс), 1967 (Бристоль), 1970 (Женева) и 1971 (Аддис-Абеба) годов, начался официальный диалог в Шамбези. В июне 1989 года в монастыре Святого Бишоя во Вади-Эль-Натрун в Египте, состоялось второе официальное собрание Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Восточными Православными и Ориентальными Православными Церквам – с двадцатью тремя участниками из тринадцати Церквей и тринадцати стран. Работа проходила под председательством митрополита Швейцарии Дамаскина и митрополита Дамьет Бишоя, а также при участии митрополита Павла Мар Григория (Нью-Дели), проф. Власия Фидаса, проф. отца Джона Романидиса, проф. Ивана Димитрова, Джозефа Мориса Фалтаса. Смешанная комиссия опубликовала текст, в котором заявляла об единой христологической вере.

Подготовка «Великого собора»

Новый экуменический контекст, а также новое осознание новым поколением мыслителей вселенского характера православия дали надежду возможности скорого созыва Великого Всеправославного собора.

Патриарх Афинагор в период с 1948 по 1972 год созвал три Всеправославные конференции на Родосе: в 1961, 1963 и 1964 годах. В 1968 году, во время четвертой предсоборной конференции, будущий собор был назван «Священным

и Великим собором Православной Церкви Востока». Но в 1970 году собор Русской Церкви в Загорске поддержал решения (такие как снятие анафем против староверов), которые указывали на развитие тенденции к «абсолютному автокефализму» (О. Клеман) Московского патриархата. Оливье Клеман и Павел Евдокимов опубликовали «Обращение к Церквам», призывая их ускорить организацию собора, принимая во внимание также факт, что «в Православии каноническое выражение кафоличности Церкви было прервано на… двенадцать веков». А в 1971 году Клеман опубликовал в журнале *Contacts* статью под названием «Вместе готовим собор», которая широко комментировалась во время конгресса Православного братства Западной Европы в Анси 1 ноября 1971 года. В данной важной программной статье О. Клеман писал:

> В Православной Церкви унифицирующий динамизм, вызванный Афинагором I, достиг своего апогея на конференции в Шамбези в июне 1968 года. С тех пор мы наблюдаем его спад и новое возвращение, и даже усиление линий раскола, которые он на определенное время покрыл или пытался заживить. Две линии раскола следует отметить особо: напряжение между вторым и третьим Римом и угрозу раскола, идущего от «новых староверов» (Русская Церковь Заграницей, которая пытается стать вселенской Православной Церковью). […] Наихудшим было бы игнорировать эти реалии и удовлетворяться разговорами о соборе, здесь и там, неуверенно и вяло. […] Цель собора, следовательно, является четкой: речь идет о том, чтобы кратко и обобщенно, с силой и простотой сформулировать *то, что объединяет православных* и тем самым представляет суть христианства, значение христианства hic et nunc ради спасения мира. […] Собор должен попробовать ответить на два вопроса: Что такое христианство сегодня? Как переживать его в Церкви? […] Собор должен

> пытаться решить две больших проблемы, с решением которых нельзя больше медлить. Одна является внутренней для православия, а именно вопрос диаспоры, другая касается отношений между православными халкидонцами и нехалкидонцами. […] Проблемы, которые делят православие, относятся к двум главным сферам: это политические проблемы и вопросы структур вселенской Церкви. […] В целом все то, что православные богословы обычно пишут о явлениях рецепции, должно иметь место в процессе подготовки: синергия епископата и народа, взаимодействие священства и харизм, приведение в действие церковного сопричастия в двух направлениях: «вертикально» – между епископатом, духовенством и верными, «горизонтально» – во всех направлениях, между разными Церквами. Тогда мы увидим, что подготовка собора является настолько же важной, как и сам собор.[35]

Заседание межправославной подготовительной комиссии проходило с 16 по 28 июля 1971 года в Шамбези. Но первая предсоборная конференция состоялась в Шамбези лишь в 1976, а не в 1972 году, вследствие кризиса между Москвой и Константинополем. В журнале *To Vima* Христос Яннарас заявил, что, принимая во внимание международный контекст, «следует любой ценой избежать созыва собора в ближайшее время». Подобно же в статье 1972 года под названием «К православному Великому собору» отец Иоанн Мейендорф, осознавая неотложность проблемы организации диаспоры, выразил сомнения относительно обоснованности созыва собора.[36] Профессор Стилиан Пападопулос, преподаватель богословского факультета Афин, тоже

[35] O. Clément. Tous, préparons ensemble le concile // *Synodica*, I (Genéve, Centre de Chambésy, 1976), c. 105-106.

[36] Première Conférence orthodoxe pré-conciliaire // *Synodica*, III (Genève, Centre de Chambésy, 1979), c. 138.

выступал за пересмотр «пространного Каталога из Родоса»[37], во избежание завершения собора составлением некого подобия по катехизису (*Episkepsis*, 27 ноября 1973 года). Профессор Галитис с богословского факультета Салоник задавался в *Episkepsis* в 1974 году вопросом, как пригласить католиков на собор, поскольку они «никогда не были осуждены и отлучены от вселенской Православной Церкви формальным решением собора».

Тем не менее, период затишья в отношениях Восток – Запад, начиная с 1975 года (Хельсинское соглашение) по 1984 год (вторжение в Афганистан), позволил епископам продвинуться вперед. Были утверждены десять новых тем: 1) православная диаспора; 2) автокефалия и способ ее провозглашения; 3) автономия и способ ее провозглашения; 4) диптихи; 5) общий календарь; 6) препятствия к супружеству; 7) пересмотр церковных предписаний относительно поста; 8) отношения православных Церквей со всем христианским миром; 9) православие и экуменическое движение; 10) вклад поместных православных Церквей в осуществление христианских идеалов мира, свободы, братства и любви.

Тематика собора была ограничена практическими и конкретными темами. Ранее принятые темы были вынесены на рассмотрение поместных Церквей (источники откровения; определение Церкви; кодификация канонов; икономия). Таким образом, участники избежали обсуждения проблем, которые могли бы вызвать споры, и направили размышления

[37] Родосский каталог – документ, в котором содержалась «Повестка дня» – перечень вопросов, которые должны были рассматриваться на будущем Всеправославном соборе. Он был принят на заседании Предсоборного совещания в 1968 г. См. больше на: http://www.pravenc.ru/text/155530.html.

в русло обсуждения внутренней организации Православной Церкви (семь тем из десяти касались экклезиологии). «Можно даже задаться вопросом, не преобладало ли желание созвать собор над самой повесткой дня», – заявил отец Б. Бобринской после собрания (журнал *Contacts*).

И правда, обсуждение во время конференции было достаточно оживленным, как свидетельствует этот диалог:

> Его Преосвященство Филарет, митрополит Киевский и Галицкий (который читает предварительно подготовленное заявление Священного Синода Русской Церкви):
>
> «Относительно методов Священного Великого собора: отбросить предложения Его Высокопреосвященства митрополита Халкидонського Мелитона […] относительно ускоренной подготовки Собора. По нашему мнению, такой предложенный метод не может гарантировать серьезной подготовки и необходимого качества рассмотрения вопросов, которые возникают […]».
>
> Его Высокопреосвященство Председатель (митрополит Халкидонский Мелитон):
>
> «Я внимательно выслушал текст. Он состоит из двух частей: первая касается Собора и его подготовки, а вторая – отношений между Вселенским патриархатом и Московским патриархатом. Эта вторая часть не имеет ничего общего с предметом этой конференции; как следствие, она не является приемлемой и не может быть отмечена в протоколе. […] Я никогда не говорил, что Собор должен быть созван на несколько дней. […]»
>
> Его Преосвященство митрополит Тульский Ювеналий:
>
> «Предложение нашего Священного Синода действительно состоит из двух частей, как это отметил Преосвященный Председатель, которые составляют одно целое. Вторая часть касается отношений между Православными Церквами».
>
> Его Высокопреосвященство Председатель:
>
> «Единство двух частей является убеждением Его Преосвященства митрополита Тульского. Я же, во всяком случае, не

могу принять вторую часть к обсуждению на конференции. Мы продолжим заседание, когда будем готовы».[38]

Темы пятая – седьмая обсуждались в сентябре 1982 года на второй конференции в Шамбези. От Русской Церкви принимали участие митрополит Киевский Филарет и митрополит Минский Филарет, митрополит Крутицкий Ювеналий, отец Виталий Боровой. Наблюдалось явное падение энтузиазма шестидесятых годов по всем пунктам: по вопросу общего календаря преобладало отрицание нового календаря; по вопросу препятствий к супружеству преобладало пастырское богословие акривии; сочтено, что рясофорные монахи могут стать епископами; наконец, в силу отсутствия консенсуса вопрос о пересмотре церковных предписаний относительно поста был передан на рассмотрение поместным Церквам. В вопросе общего календаря преобладало отрицание нового новоюлианского календаря. Однако следует вспомнить замечательную подготовительную работу, осуществленную пятью годами ранее – в то время, когда надежда, данная конференцией в Хельсинки, была еще свежа в памяти, и после того, как на предсоборной конференции 1976 года был создан комитет по рассмотрению этого вопроса – Особым межправославным конгрессом, происходившим в Шамбези с 28 июня по 3 июля 1977 года под председательством митрополита Транополиса Дамаскина. Ее результатом стали две главных рекомендации относительно установления даты Пасхи: соблюдение Никейского правила (первое воскресенье после первого полнолуния весеннего равноденствия) и призыв к самому точному астрономическому учету, чтобы быть способными

[38] Congrès pour l'examen de la question d'une célébration commune de Pâques par tous les chrétiens le même dimanche. Procès verbaux et textes // *Synodica*, V (Genève: Ed. de Chambesy, 1981) c. 68-71.

применить первый критерий (выбор Иерусалимского меридиана уже появляется в протоколах). Эта позиция противоречила предложению западного христианского мира, который выступал за фиксированную дату в апреле. Однако ее поддержали представители Католической Церкви и Протестантских Церквей на собрании ВСЦ в Алеппо в 1997 году.

На конференции в Шамбези Николай Осоргин, профессор Свято-Сергиевского института в Париже, разъяснил два главных момента: вопрос космической символики и отношения между еврейской Пасхой и христианской Пасхой. Касательно первого пункта он заявил:

> Анатолийская проповедь касательно даты Пасхи в 387 году тщательным образом объясняет, какую связь видит Церковь между Христовым актом искупления и созданием мира, где весеннее равноденствие является образом первозданного времени, когда Бог разделил свет и тьму на две равных сферы, приказав на четвертый день творения, чтобы этим светом управляло солнце днем и месяц ночью. Это было первое полнолуние творения и словно первый луч солнца сквозь тьму.[39]

Относительно второго пункта Осоргин уточнил позицию Отцов Никейского собора, для которых празднование Воскресения Христова не могло состояться *ранее* воспоминания перехода Красного моря:

> Именно первый полный месяц после весеннего равноденствия, согласно указаниям Никейского собора, является пасхальной лунацией, которая отвечает ветхозаветной пасхе, и христианский праздник Пасхи естественно приходится на первое воскресенье после этой ветхозаветной пасхи.[40]

---

[39] Congrès pour l'examen de la question…, с. 104.

[40] Там же, с. 106.

Темы с восьмой по десятую, которые определила конференция 1976 года, обсуждались в 1986 году на третьей предсоборной конференции в Шамбези в присутствии митрополита Киевского Филарета, владыки Ювеналия, отца Борового, под председательством митрополита Миры Хризостома. Атмосфера становилась все более накаленной. Снова было отмечено отсутствие согласия относительно поста; поместные Церкви «должны придерживаться поста на свое усмотрение». Что касается отношений Православных Церквей с остальным христианским миром, было жестко раскритиковано решение о рукоположении женщин в Англиканской Церкви; отклонено евхаристическое гостеприимство между англиканами и старокатоликами. Конечно же, была радость по поводу документов, принятых совместно с Римо-Католической Церковью касательно таинства Церкви, веры, таинства и единства Церкви, но епископы проявили желание обговорить темы, которые разделяют Церкви, в частности, темы «унии» и прозелитизма; был также поддан критике прозелитизм лютеран и реформатов, несмотря на диалог.

Был отклонен принцип ВСЦ о равенстве конфессий и повергнута критике тенденция этой организации к преобразованию в сверх-Церковь. Текст «Крещение, Евхаристия и Священство», написанный комиссией «Вера и Церковное Устройство» при участии православных богословов, был признан таким, который «не отражает позицию Православной Церкви». Епископы просили ВСЦ приложить больше усилий к решению богословских вопросов, нежели экуменическому решению вопросов социальной справедливости, изменить положения ВСЦ таким образом, чтобы способствовать сохранению идентичности Православия. Заявление о мире было написано в резко бюрократическом стиле и никого не убедило. Оно называлось «Вклад поместных Православных Церквей в осуществление христианских

идеалов мира, свободы, братства и любви». В нем присутствует сугубо схематическая критика западного рационализма, которому противопоставляется главенство достоинства человеческой личности и свободы, преобладающее в Православии. Епископы также высказались против режима апартеида в Южной Африке, но не смогли сказать ни слова о христианских диссидентских движениях в СССР или о преследованиях Восточных Католических Церквей.

С 1990 года предсоборные конференции больше не созывались, собирались только комиссии по четырем первым темам[41]в 1993 и 1995 годах.

Следует задать себе вопрос о причинах того, что можно назвать поражением православной соборности. Конечно же, это поражение нужно рассматривать относительно и в ключе того факта, что Православные Церкви никогда не вели столько разговоров, сколько в период этих тридцати лет.

Можно также вспомнить о трудностях политического контекста. Именно поэтому нужно отдать должное всем главам Церквей коммунистических стран, которые в этот период не побоялись риска (в частности, риска быть осмеянными западными средствами массовой информации) во имя единства Церкви. Падение Берлинской стены сначала до некоторой степени ускорило дискуссии. Но история дальнейшего периода показывает, что отсутствие свободы Церквей не может являться единственной тому причиной. Действительно, начиная с 1976 года, некоторые известные богословы все более открыто говорят о глубинном, структурном кризисе Православия (Н. Струве, И. Попович, А. Шмеман и др.).[42]

---

[41] Четвертая предсоборная конференция состоялась в июне 2009 г.

[42] Alexander Schmemann. *Journals (1973-1983).* Crestwood: SVSP, 2000, с. 336.

Поскольку Православные Церкви длительное время были разделены между империями, единственным фактором их единства была преданность богословской и духовной Традиции. Но богословское образование участвующих в этих собраниях не всегда было достаточным, чтобы позволить им перейти к практике созидания Традиции. Систематическая критика Запада, постоянное напоминание мифа о вавилонском пленении лишь выявляли неспособность Православных Церквей понять причины их собственного бессилия противостоять Оттоманской и Российской империям, капиталистическому или коммунистическому миру и покаяться в своей неверности. Только лишь в последующий период некоторые мыслители оспорят объективацию Традиции в ее позднейшей византийской норме.

В то же время, была ли традиционно апофатическая позиция Православия по отношению к власти достаточно ответственной, принимая во внимание размах преследований тоталитарного режима? Мне хорошо известно, что Церкви дорого заплатили за свое противостояние атеистическому режиму, и для меня, конечно же, речь не идет о том, чтобы судить о значении решения митрополита Сергия (Старгородского) стать союзником сталинской власти в 1927 году. Однако не должны ли мы сегодня начать размышлять о новых потенциалах, которые могло бы дать Православию богословие власти, объединяющей требования свободы и ответственности?

Кроме того, нужно подчеркнуть непрочность православной экуменической позиции. Миф о непрерывной истории Православия – от Византии, Балкан и до появления Московского патриархата – скорее создает проблемы, чем решает их. В действительности, как можно считать, что Запад стал инославным сразу после 1054 года? Как тогда дать обьяснение святому Франциску Ассизскому и кюре из Арса? И что обозначает обращение к 28-му канону Халкидонского собора

(381 года) для оправдания присутствия Православных Церквей на Западе? Может, Запад является варварскими землями – и тогда мы спрашиваем себя, почему предсоборные конференции посвящают столько времени экуменизму. Или же мы открыто признаем присутствие Христовой Церкви на Западе и думаем тогда о структуре, которая позволила бы пастырское окормление православной паствы вместе с этой поместной Церковью. Но при отсутствии вселенского собора, который признал бы тот факт, что пределы мистической Церкви являются более широкими, чем пределы Православной Церкви, все фундаменталистские течения делают экуменическую позицию православных непрочной. В силу неспособности преодолеть эти трудности возрождение Православия в последующий период быстро остановилось.

От 1989 года – по наше время: период нового становления

После падения Берлинской стены мир стал многополярным. История Церквей больше не определяется только конфликтом Восток – Запад. Она все больше и больше обуславливается израильско-палестинским конфликтом или новой планетарной борьбой, которая противопоставляет парламентаристские, секуляризированные и либеральные демократии террористическим группировкам, вышедшем преимущественно из мусульманского фундаментализма. Глобализация, или сужение планеты, ускорилось, делая более очевидным возрастающее расхождение между самыми богатыми и самыми бедными. Война идеологий стала войной фундаментализмов, присутствущих не только в либеральном мире, но и в религиях: христианской, иудейской и мусульманской. Но интеллектуальное возрождение предыдущего периода, пло-

ды экуменического движения, независимость, вновь обретенная многими народами, открыли путь не только возрождению философской и богословской мысли, но и глубинному новому становлению православного мира.

Константиновский период истории был временем, когда Церкви пытались показать присутствие Бога в мире через проявление единства своего народа под эгидой императора или вселенского патриарха, или же под эгидой главы поместной Церкви. Мы живем в такое время, когда под двойным влиянием как кризиса конфессиональных идентичностей, так и возрастающей секуляризации государств христианские Церкви, разрываемые своими стремлениями к святости и единству, апостоличности и кафоличности, следует считать православными, способными проявить жизнь во Христе посредством Святого Духа, обеспечивая не только перемещение власти Христа между его единым Телом и его единой Главой, но и будучи способными помочь своим последователям пережить вместе разные круги духовного опыта, горизонтальные и вертикальные.

Горизонтальные круги легко выделить. В каждой поместной Церкви вы найдете христиан, которые отдают предпочтение жизни в общине, а не отшельнической жизни, или христиан, ищущих божественные энергии скорее в традиционной культуре, чем в экуменическом диалоге.

Как нам говорит традиция добротолюбия, существуют также вертикальные круги духовного опыта, откуда бы мы ни происходили. Сергей Аверинцев, цитируя первый стих Первого псалма, напомнил, что каждому из этих кругов соответствует большое искушение (идти на совет нечестивых, идти путями грешников, садиться вместе с насмешниками). Церковь должна позволить каждому из этих духовных возрастов, как сказал бы Павел Евдокимов, сосуществовать и постоянно оплодотворять друг друга. Каждое поколение,

используя библейское выражение, смогло бы тогда утешаться законом Яхве.

Православный мир преобразуется под влиянием политических событий

Очевидно, празднование тысячелетия крещения Руси в июне 1988 года и сопротивление Церквей коммунистической идеологии оказали свое влияние на КПСС и желание некоторых реформаторов вернуться к мифу ленинского идеала. Встреча Горбачева и Ивана-Павла II в Ватикане 1 декабря 1989 года стала доказательством *a posteriori* правильности тезиса Бердяева об источниках и религиозном смысле русского коммунизма. И, наоборот, реконфигурация Православных Церквей получила импульс от политических переворотов, начиная от победы профсоюза «Солидарность» в июне 1989 года на парламентских выборах в Польше. После развала СССР в 1990 году центральноевропейские страны становятся независимыми, а бывшие социалистические республики стремятся стать государствами-нациями. В мире, и, в частности, в Африке, такие страны, как Намибия или Мозамбик, также возвращают свою независимость.

Были избраны новые главы Церквей: Алексий II († 2008), потом Кирилл (Гундяев) в Москве и Варфоломей I в Константинополе (1991), а также Павел I в Белграде (1990), Петр VII в Александрии. Создается впечатление, что свободные Церкви смогут возобновить братский диалог. Предсоборная встреча в Шамбези в 1990 году, а также синаксис всех глав Православных Церквей в марте 1992 года на Фанаре дают надежду, в частности, для Церквей в диаспоре. Во Франции Межепископальный комитет православных епископов, созданный в 1967 году, превратился в 1997 году в Ассамблею православных епископов. А в США обретает

важность SCOBA (Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America) – Постоянная конференция канонических православных епископов Америки, созданная в 1960 году. Однако бурный международный контекст застал эти Церкви плохо подготовленными, а тем временем очень быстро возникают конфликты в бывшей Югославии (между 1991 и 1995 годами) и в Чечне (1994-1996 годы, потом 2000-й).

Страны православной традиции получили независимость или были разделены на отдельные страны, как в бывшей Югославии, где с 1991 года возникла война между сербами и хорватами. Главы Церквей тратят время, чтобы скоординироваться друг с другом. Только в феврале 1994 года, лишь за год до подписания соглашения в Дайтоне относительно Боснии и Герцеговины, была опубликована Босфорская декларация (обновленная в 2005 году, после начала войны американской коалиции в Ираке). Патриарх Варфоломей собирает в Константинополе многих ответственных лиц трех больших монотеистических традиций, особенно из Юго-Восточной Европы. Они осуждают преступления против человечества, совершенные в Боснии, и использование религии в националистических целях. Патриарх Сербии Павел также заявляет: «Если бы должна была сохраниться ценой преступления даже не большая, а малая Сербия, я бы не принял ее». Однако силы НАТО все же были вынуждены войти в Сербию весной 1999 года и расположить в Косово KFOR (Силы для Косово), чтобы избежать нового конфликта.

На протяжении этого периода Церкви были вынуждены делать различение понятий народа, территории и идентичности. Действительно, определенное православное население, как в Косово, оказалось в меньшинстве на территориях, которые считались «исторически православными», и не смогло отстоять свои права. Однако Православным Церквам также будет нелегко бороться с филетизмом. Пра-

вославную Церковь Грузии от начала 1990-х годов, после поддерживаемых Москвой и угрожавших самому единству страны столкновений между осетинским, аджарским и абхазским населением, охватила волна национализма. Война августа 2008 года между Россией и Грузией, которая была ответом русского государства на признание государствами Европейского Союза и Соединенными Штатами Америки независимости Косово в ноябре 2007 года, также вызывала напряженность между Православными Церквами. В результате Московский патриархат фактически стал преемником некоторых территорий, которыми раньше управляла Церковь Грузии.

Некоторые Церкви, возникшие во время этих геополитических потрясений, не смогли добиться признания. В частности, я имею в виду Православную Церковь Македонии. Зато другие, например, Православная Церковь Албании, были признаны сразу. Между Православными Церквами разгорается ряд конфликтов относительно канонической территории, как в Молдавии (между Москвой и Бухарестом) или в Эстонии (между Москвой и Константинополем). Последний привел к разрыву евхаристического общения на несколько месяцев, между февралем и маем 1996 года. Напряжение между Москвой и Константинополем усиливается от Кубы до Таллинна, проходя через Париж и Лондон, по мере того как Московский патриархат опять желает играть международную роль. В 2007 году Московский патриархат покинул заседание Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православными Церквами и Католической Церковью из-за приглашения Вселенским патриархом на это заседание представителей Православной Церкви Эстонии. Русская Церковь также приостановила свое участие в Конференции христианских Церквей Европы в 2008 году ввиду отказа этой инстанции включить в свой состав Православную Церковь

Эстонии, находящуюся в подчинении Московского патриархата, прежде Эстонской Апостольской Православной Церкви, которая подчиняется Вселенскому патриархату.

Во Франции неразрешенный конфликт вокруг вопроса имущества русской эмиграции подпитывает противостояние между Константинопольским и Московским патриархатами. Визит патриарха Алексия в 2008 году вызвал во Франции многочисленные волнения, поскольку глава Русской Церкви отказался посетить Ассамблею православных епископов Франции, аргументируя это тем, что приглашение посетить страну исходило от Католической Церкви Франции. Он не высказался относительно идущих тогда судебных процессов по поводу кафедральных соборов в Ницце и Биарице, однако после встречи с президентом Николя Саркози принял решение о сооружении нового православного собора в Париже, а также о создании новой православной богословской семинарии. В том же году владыка Василий (Осборн), экзарх Московского патриарха в Лондоне сменивший владыку Антония (Блума), был принят Вселенским патриархатом без соответствующего решения Священного Синода, что вызвало новую напряженность между двумя Церквами.

Не достигнув примирения с Русским Экзархатом в Западной Европе (пребывающим под юрисдикцией Константинопольского патриархата с 1931 года), в июне 2008 года Русская Православная Церковь достигла согласия с синодом Русской Церкви Заграницей, положив таким образом окончание расколу, имевшему скорее политический, чем догматический характер и длившемуся с 1921 года.

Сослужение в июле 2008 года в Киеве патриархов Москвы и Константинополя и отказ патриарха Варфоломея признать Киевский патриархат, невзирая на давление со стороны президента Украины Виктора Ющенко, обозначили серьезное затишье в отношениях между двумя Церквами. Похоже,

каждый из двух престолов понимал, что борьба за лидерство могла обернуться против обеих Церквей. Или, для Константинополя, потерей *de facto* вселенского первенства и растущим вытеснением со стороны турецкого правительства (которое больше не признает вселенский титул православного предстоятеля и, более того, отказывается вновь открыть семинарию в Халки). Или, для Москвы, потерей *de facto* большого количества приходов бывших советских республик, которые стремятся совершать богослужение на языке своей страны и иметь больше свободы, а также возрастающим вытеснением из вселенских границ и усилением зависимости от российского государства.

Некоторые Церкви, что обусловлено их тоталитарным прошлым, разделились, как Болгарская Церковь; другие, напротив, из-за угрозы раскола быстро прекратили самокритику, как это сделала Русская Церковь после 1994 года. Это не способствовало пересмотру вопроса о принудительном привлечении Сталиным некоторых Церквей к устранению Церквей византийского обряда в единстве с Римом. В Западной Украине в 1989-1990 годах Греко-Католическая Церковь возвращает себе несколько тысяч приходов, принадлежавших ей до вторжения СССР на эти земли и ликвидации Сталиным этой Церкви. Это стало шоком для Русской Церкви, которая надеялась на благодарность за данное этой Церкви на более чем сорок лет прибежище. Но этот шок превратился в настоящую травму с появлением в Западной Украине двух других православных Церквей: Украинской Православной Церкви Киевского патриархата и Украинской Автокефальной Православной Церкви, которые также рьяно оспаривали право Московского патриархата владеть некоторым церковным имуществом в Украине. В других местах Европы, а именно в Словакии и Румынии, также возникли похожие коллизии между греко-католиками и православными. Бала-

мандские соглашения (Ливан) 1993 года между Автокефальными Православными Церквами и Католической Церковью, какими бы важными они ни были, не решили всех проблем – из-за щепетильного вопроса возвращения культовых сооружений и все еще не заживших ран коллективной памяти.

В Турции и на Кипре христиане, преследуемые турецкой властью, возлагают единственную надежду о своем сохранении на вхождение Турции в Европейский Союз (официальные переговоры относительно этого начались в 2005 году) и контроль последним соблюдения прав человека. А Церкви греческой традиции, как в Иерусалиме, так и в Александрии, невзирая на все усилия таких выдающихся иерархов, как владыка Анастасий (Яннулатос), недостаточно адаптировались к местной культуре, вследствие чего лишены возможности стремиться к глубокому диалогу с исламом. После провала израильско-палестинских переговоров в октябре 2000 года военные действия возобновились. Они привели к новому конфликту между Израилем и движением «Хезболла» на юге Ливана в июле-августе 2006 года. Палестинское христианское население все менее способно к посредничеству из-за нарастающей войны между двумя главными партиями, ФАТХ и «Хамас», и массово эмигрирует.

Православные Церкви строят новые отношения с посткоммунистическими государствами. Чаще всего они получают привилегированный по сравнению с другими вероисповеданиями статус и им удается, как в России в 1997 году, ограничить права нетрадиционных религий. В июле 2001 года экс-король Болгарии Симеон Сакс-Кобург, который стал премьер-министром, дал присягу в присутствии патриарха Максима, положив тем самым начало новым отношениям между государством и Православной Церковью. Президент Болгарии Георгий Парванов также вступил в свою должность в присутствии патриарха.

В Греции же Православие, которое является официальной государственной религией, встречает все большее противодействие, в частности, из-за вхождения страны в состав Европейского Союза в 1981 году. Кроме того, начиная с 2005 года, Церковь Греции замешана в громких коррупционных скандалах. Аналогичные скандалы разгорелись в том же году внутри Церквей Иерусалима и в 2006 году – в Православной Церкви Америки. Провал принятия Европейской Конституции не помешал, тем не менее, Европейской Комиссии систематически консультировать Православные Церкви, которые, со вхождением Румынии и Болгарии в 2007 году в европейские структуры и наплывом в Западную Европу эмигрантов из стран Востока, насчитывают десятки миллионов верных.

Благодаря этим политическим и международным изменениям в православном мире появляются новые места и институты. В 1994-2000 годах в Москве отстраивают собор Христа Спасителя, но появляются и новые миссионерские учреждения, такие как Свято-Тихоновский институт* (В. Воробьев), Библейско-богословский институт св. апостола Андрея (А. Бодров) и Свято-Филаретовский православно-христианский институт (Г. Кочетков). Появляются многочисленные издательства, журналы и публикации, такие как «Альфа и Омега», «Церковь и Время», «Страницы», «Московский церковный вестник» или «Независимая газета – Религия». В Киеве вновь открывает свои двери Богословская академия, создается издательство «Дух и Литера». В Минске открывается при содействии митрополита Филарета Институт богословия, который в 2007 году был присоединен к

* Православный Свято-Тихоновский богословский институт основан в 1992 г.; после аккредитации его Министерством образования Российской Федерации в 2004 г. обрел статус университета.

государственному университету. Его директором является Григорий Довгялло. В Белостоке, на северо-востоке Польши, формируется динамичное движение православной молодежи, которому дает прибежище организация *Syndesmos*. В Тиране Церковь восстает из пепла также благодаря импульсу нового молодежного движения. Румыния насчитывает огромное количество монастырей и скитов, где возобновляется монашеская жизнь. Везде, от Санкт-Петербурга до Софии и Белграда, в семинариях снова появляются семинаристы. Во Франции, где все еще присутствуют такие организации, как Братство и объединение «Русское студенческое христианское движение», появляются новые ассоциации и издательские дома, такие как *Le Buisson Ardent* («Неопалимая Купина») и *Le Sel de la terre* («Соль земли»), созданные Максимом Эггером. В Ливане важную роль в распространении православной мысли среди арабоязычного населения играет Баламандский православный богословский институт.

На интеллектуальной сцене преобладает видимость определенного раскола православной мысли. В России находим много таких мыслителей, как отец В. Асмус или отец В. Воробьев, которые занимают позицию традиционалистов и радикальных антимодернистов (где модернизм ассоциируется исключительно с расколом в 1921-1925 годах так называемой «живой Церкви», враждебной к патриарху Тихону) и антиэкуменистов. Между тем происходит важная работа по оживлению патристической и литургической традиции. А независимые институты, такие как Музей русской эмиграции или Свято-Филаретовский институт, распространяют более открытые идеи русской эмиграции.

В Ливане такие богословы, как Тарек Митри и Мишель Нсеир, ощутив влияние череды войн и изведав сближение между христианами в пользу общей благотворительной работы, считают себя экуменически настроенными,

проарабскими и довольно сдержанными по отношению к политике израильского правительства.

На Западе на сцену выходит новое поколение мыслителей, типа Эммануила Клапсиса или Джона Эриксона, которые чувствуют себя в отношении патристической традиции более свободно, чем их предшественники владыка Яковос или отец Александр Шмеман. Эти интеллектуалы имеют больший экуменический опыт и относятся к православным институциям с большим реализмом, чем их предшественники.

И именно благодаря улучшению богословского образования, глубоким размышлениям предыдущего поколения и глобализированному информационному контексту православная богословская мысль демократизовалась, расширилась и стала внеконфессиональной. Также встречаем все больше женщин-богословов. В определенных дисциплинах, в частности, экзегетике или истории Церкви, находим все меньше конфессиональных линий разделения между католическими, православными и протестантскими богословами. К тому же, диаспора второго или третьего поколения начинает формировать великих богословов, которые вступают в диалог не только с богословами исключительно своей аутентичной культуры, но также с богословами других вероисповеданий соответствующих стран. Наконец, благодаря Интернету мы находим все больше веб-сайтов, личных блогов, которые свидетельствуют о демократизации православной мысли.[43]

[43] Бесспорно, невозможно назвать всех творческих мыслителей в православном мире. И все же, некоторые авторы выделяются авторитетом своих произведений. Среди греческих и турецких мыслителей, кроме Христоса Яннараса и владыки Иоанна (Зизиуласа), следует назвать Георгия Цециса, Петроса Василиадиса, владыку Анастасия (Яннулатоса), назначенного митрополитом Албании в

1991 году, патриарха Варфоломея. Упомянем также владыку Стефана (Хараламбидиса) и владыку Сасимского Геннадия. На Кипре – владыка Василий, митрополит Тримифунтский и др. В России – владыка Иларион (Алфеев), отец Кирилл (Говорун), Н. Балашов, отец Георгий Кочетков, отец Иоанн Экономцев, отец Георгий Чистяков (†), отец Владимир Федоров, Сергей Аверинцев, Ольга Седакова, Виталий Боровой, митрополит Минский Филарет и др. В Украине – Константин Сигов, отец Петр Зуев, А. Филоненко, владыка Владимир и др. В Румынии – владыка Иосиф (Поп), владыка Йоаким (Жиосану) и др. В Соединенных Штатах – Джозеф Вудилл, Петр Бутенев, Антоний Угольник, Элизабет Продрому, Аристотель Папаниколау, Серафим Сигрист, Стенли Харакас, отец Майкл Плекон, отец Джон Брек, Джон Эриксон, Ярослав Пеликан (†), который обратился из протестантизма, и др. В Канаде – отец Джон Джиллионс, Дмитрий Поспеловский и др. Во Франции – отец Иов Геча, украинского происхождения, заменил в Свято-Сергиевском институте отца Бориса Бобринского, а затем его заменил отец Николай Чернокрак, сербского происхождения, Никита Струве, Мишель Ставру, Михаил Евдокимов, Бертран Вержели, отец Григорий Папатомас, Андре Боррели, Анник де Сузенель, Франсуа Тюаль, Оливье Клеман (†), Елизавета Бер-Сижель (†) и др. В Англии – старец Софроний († 1993), отец Кирилл де Чалдон, Себастьян Брок, Александр Белопопский, Джон Бер, владыка Каллист (Уэр), владыка Антоний (Блум) (†), отец Серж Гакель (†) и др. В Финляндии – отец Хайки Хуттунен и др. В Ливане – Мишель Нсеир, Тарек Митри, владыка Георгий (Ходр), Антиохийський патриарх Игнатий IV и пр. См.: John Breck. *The Power of the Word*. Crestwood: SVSP, 1986; Jean Breck. *La puissance de la parole: Une introduction a l'herméneutique orthodoxe*. Paris: Ed. du Cerf, 1996; Michael Plekon. *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*. Univ. of Notre Dame Press, 2002; Emmanuel Clapsis (ред.). *The Orthodox Churches in a Pluralistic World: An Ecumenical Conversation*. Geneva: WCC, 2004; Olivier Clément. *Mémoires d'espérance*. Paris: DDB, 2003; Michel Evdokimov. *L'Orthodoxi*. Paris: Mame, 1990; T. Sabev. *The Orthodox Churches in the WCC: Towards the Future*. Geneva: WCC, 1996; Costas Carras, Andrew Walker. *Living Orthodoxy in the Modern World*. Crestwood: SVSP, 2000.

Провал предсоборных совещаний и предел экуменического продвижения

В ноябре 1990 года в Шамбези (Швейцария) состоялось первое заседание межправославной комиссии по подготовке к Святому и Великому собору (в присутствии всех Церквей, кроме Церквей Албании, Америки и Японии) под председательством митрополита Халкидонского Варфоломея. Наконец, под воздействием энтузиазма после падения Берлинской стены, был принят текст о православной диаспоре. Он предусматривает, что во время переходного периода организуются епископские конференции канонических епископов регионов диаспоры, но, тем не менее, все епископы остаются под своей изначальной юрисдикцией. На этих епископских конференциях будет председательствовать епископ, принадлежащий к юрисдикции Константинопольского патриархата. Определено восемь следующих регионов: США, Канада, Латинская Америка, Австралия, Великобритания, Франция, Бельгия и Голландия, Австрия и Италия. Должны быть зафиксированными пределы этих епархий, а также границы территорий, которые могли бы стать автокефальными Церквами. Эта «каноническая перестройка» должна завершиться к проведению Святого и Великого церковного собора.

Через три года все опять усложнилось. В ноябре 1993 года в Шамбези состоялось второе заседание Межправославной подготовительной комиссии к всеправославному собору. Оно собрало делегатов 15 поместных Православных Церквей, канонический статус которых признан всеми православными (американский делегат Джон Эриксон включен в русскую делегацию), при участии митрополита Смоленского Кирилла и отца Виталия Борового, Альберта Лагама (Антиохия), митрополита Трансильванского владыки Антония, Феодора Зизиса (Греция), под председательством

митрополита Эфесского Хризостома (Константинидиса). Комиссия принимает такие решения:

Относительно диаспоры – необходимо организовать новые поместные Церкви в соответствии с традиционным территориальным принципом, определяя восемь новых географических зон, где будут временно созданы епископские ассамблеи, которые объединят все епархии данной территории (Северная и Центральная Америка (объединенные); Южная Америка; Австралия, Великобритания; Франция; Бельгия и Голландия; Австрия и Италия; появляется новый регион – Германия).

Относительно автокефалии и способа ее образования, владыка Дамаскин признает разнообразие подходов и остроту споров на эту тему. Текст, который был представлен на подпись во время четвертой предсоборной конференции под названием «Автокефалия и способ ее провозглашения», обусловливает в своей третьей статье, что для создания автокефальной Церкви необходимо: согласие Церкви-матери, которое *de facto* редко имело место в истории, а следовательно, будет сложно его получить и в будущем; всеправославное согласие, предполагающее провозглашение автокефалии со стороны Вселенского патриархата, «с подписями предстоятелей автокефальных Церквей и, в любом случае, с подписью предстоятеля Церкви-матери». В действительности, по мнению Дж. Эриксона, здесь сталкиваются две позиции: Константинополь требует, чтобы только вселенский собор мог учреждать автокефалию Церкви и чтобы в его ожидании любое регулирование зависело от одобрения Вселенского патриархата как Церкви-матери и первой среди равных. Русская Православная Церковь считает, что любая автокефальная Церковь имеет право предоставлять каноническую независимость одной из своих частей, если условия, необходимые для независимости, выполнены (количество епископов и др.) и если это будет полезно соответствующей

церковной единице. Профессор Эриксон, основываясь на работах Пьера Люилье и на словах самого вселенского патриарха Вениамина в 1937 году, считает, что «ни каноны, ни история Церкви не предоставляют бесспорного оправдания ни той, ни другой позициям».

После этой встречи состоялась еще встреча Конференции православных канонистов 9-14 апреля 1995 года в Шамбези по поводу урегулирования структуры епископских конференций православной диаспоры, а также 1-2 марта 1999 года – третья встреча межправославной подготовительной комиссии всеправославного церковного собора в Шамбези. В частности, присутствовали митрополит Смоленский Кирилл и отец Леонид Кишковский. Это собрание не принесло никакого результата. Причиной тому было названо состояние подготовки к юбилею 2000-летия от Рождества Христова, празднование которого состоялось в Иерусалиме и Вифлееме в январе 2000 года в присутствии двенадцати из четырнадцати предстоятелей автокефальных Православных Церквей и многочисленных глав государств. Собственно, темы повестки дня были слишком деликатными для контекста напряженности между Церквами. Церкви действительно констатировали свое несогласие по поводу провозглашения автокефалии, автономии и того, как их следует провозглашать, и особенно же относительно порядка диптиха (порядка старшинства Православных Церквей). Когда эти темы будут проработаны, сможет собраться четвертая предсоборная конференция и, наконец, Святой Великий церковный собор. На синаксисе на Родосе в октябре 2008 года Православные Церкви опубликовали коммюнике, в котором провозглашали, что в 2009 году наконец сможет состояться эта четвертая и, в принципе, последняя конференция.[44]

[44] См. документы в «Приложениях».

К трудностям предсоборных заседаний следует добавить топтание на месте движения сближения между халкидонскими и нехалкидонскими Церквами. Все активно началось во время «весны народов» 1989-1990 годов. В ноябре 1990-го эти Церкви снова собрались в Шамбези под председательством митрополита Швейцарии Дамаскина и митрополита Дамьетского Бишоя. Они приняли общее заявление, осуждавшее евтихианскую и несторианскую ереси, повторяя слова письма Иоанна Антиохийского 433 года. Заявление утверждает, что обе семьи Церквей всегда были верны одной и той же христологической православной вере, дается совет Церквам снять взаимные отлучения и составлен перечень действий, которые следует совершить как с одной, так и с другой стороны: обмен делегациями духовенства и мирян, участие в совместной деятельности на локальном уровне, общие публикации, запрет повторного крещения, защита общих позиций в экуменическом диалоге (касательно униатизма, смешанных браков, места женщин, и тому подобное), совместная общественная работа, общая миссия. Среди собравшихся присутствовали митрополит Георгий (Ходр), митрополит Паулос Мар Грегориос, архиепископ Кешишян, профессор Иоанн Романидис, митрополит Матта Мар Евстатий, профессор Власий Фидас, владыка Григорян, Мариам Варкине (Эфиопия), профессор Папавассилиу (Кипр) и др.

Три года спустя, в ноябре 1993 года, опять же в Шамбези, состоялась четвертая встреча смешанной комиссии халкидонских и нехалкидонских Церквей. Митрополиты Бишой (копт) и Дамаскин, в присутствии 30 участников, сделали предложение относительно будущего снятия анафем. Главы нехалкидонских Церквей должны подписать акт, который снимает анафемы и признает экклезиальность халкидонских Церквей, и наоборот. Это позволяет возобновить полное сопричастие и требует подготовки диптихов – перечней

глав Церквей, которые следует читать во время литургии. Предлагается создать литургическую подкомиссию, которая должна предложить соответствующие формы сослужения. С древневосточной стороны присутствовали митрополит Грегориос Иоганн Ибрагим (Алеппо), архиепископ Месроб Григорян (Армянская Церковь), а с халкидонской стороны – Иван Романидес, отец Георгий Драгас, Власий Фидас. Главы пяти восточных Церквей: папа Александрийский и патриарх престола святого Марка Шенуда III (Коптская Церковь), патриарх Антиохийский и всего Востока Марк Игнатий Закка I Ивас (Сирийская Церковь), католикос и патриарх всех армян Гарегин I (Армянская Апостольская Церковь), патриарх Эфиопии Абуна Паулос (Православная Эфиопская Церковь Тевагедо), католикос Востока и митрополит Маланкары, Его Святейшество Моран Мар Базилий Мар Тома (Сиро-Маланкарская Православная Церковь Индии).

Но вскоре Русская Церковь сообщила, что выступает против принятых решений. Множество монастырей Афона поступили так же, и процесс замер: с 1993 года не состоялось какого-либо заметного продвижения.

Падение Берлинской стены сначала способствовало экуменическому сближению между католиками и православными. В частности, во Франции смешанная комиссия опубликовала в 1991 году согласованный текст вопроса первенства в Церкви. Основываясь на 34 апостольском каноне (двух его принципах: каждый епископ должен знать, кто является первым на всех иерархических уровнях Церкви, а этот последний не должен ничего делать, не спросив мнения всех других), документ имеет целью релятивизировать противопоставление между первенством чести и первенством юрисдикции, уточняя природу и содержание юрисдикции Рима (а также первенства на региональном уровне) и принимая дифференцированное осуществление этой функции в зависимости от региона.

Через два года после принятия в 1993 году Баламандского документа относительно Восточных Католических Церквей между Православными Церквами и Католической Церковью возник кризис. Документ предусматривал, чтобы эти Церкви имели право на существование в пределах католического сопричастия и чтобы прозелитизм как метод присоединения был сурово запрещен. Однако некоторые Церкви, не присутствовавшие в Баламанде, осудили этот документ. Другие отказались его ратифицировать. Также, несмотря на замечательную энциклику Иоанна Павла II *Ut unum sint*, которая призывала к братским и терпеливым размышлениям о первенстве Петра, Католические и Православные Церкви не смогли встать на путь того, что должно было привести к окончательному обсуждению. После неудачи июньской 2000 года встречи в Балтиморе (связанной с возникновением полемики вокруг униатизма), следующее собрание смешанной комиссии состоялось лишь после вступления на престол Петра папы Бенедикта XVI, в сентябре 2006 года в Белграде. Церквам удалось принять в Равенне в октябре 2007 года документ о Церкви (который уже был обсужден и одобрен в общих чертах двадцать лет назад в России) и, что самое главное, согласовать методику работы и многообещающий график для достижения согласия относительно римского примата.

Однако, столкнувшись с кризисом 1995-2005 годов, Рим все-таки сумел завязать дружеские отношения с некоторыми Церквами, благодаря поездкам папы в Румынию в 1999 году, затем в Грецию и на Ближний Восток. Во Франции смешанной комиссии удалось продвинуться в 2004 году в вопросе униатизма, признавая, что речь идет о сложном явлении. Нельзя путать, пишут авторы вышедшей в том же году в Париже книги[45],

[45] Comité mixte catholique-orthodoxe en France. *Catholiques et orthodoxe: Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*. Paris: Ed. du Cerf, 2004.

ситуацию Украинской Православной Церкви, которая стремилась к единству с Римом в 1596 году, с созданием капуцинами греческой Церкви католического вероисповедания в конце XIX века. В предисловии к книге Оливье Клеман предлагает переписать историю совместно с православными, католическими и греко-католическими историками, чтобы исцелить раны прошлого.

Кризис ВСЦ вспыхнул во время синаксиса Православных Церквей в Салониках в мае 1998 года, за несколько месяцев до Генеральной ассамблеи в Хараре. После выхода Грузинской и Болгарской Церквей из ВСЦ у последнего не было другого выбора, кроме как создать специальную комиссию по вопросу участия Православных Церквей во ВСЦ. В сентябре 2002 года эта комиссия опубликовала свои рекомендации: неотложность глубоких размышлений об экклезиологии, социальных и этических вопросах; проведение общей молитвы таким образом, чтобы предполагалось различение между конфессиональным и межконфессиональным богослужением; принятие решений на основании консенсуса (отказ от способа принятия решений большинством, за исключением нескольких сфер, таких как вопросы финансов и персонала); создание статуса ассоциированных Церквей и создание постоянного комитета по вопросам участия и сотрудничества, который состоял бы из четырнадцати членов, половина из которых – православные. Эти решения имели такой успех, что во время IX Генеральной ассамблеи ВСЦ в Порту-Алегри (Бразилия) в 2006 году все Православные Церкви – впервые после 1948 года – приняли решение ассамблеи безоговорочно.

Три типа сознания православной духовности

Во время этого периода реконфигурирования мирового православного сознания обнаруживается, что православную мысль следует воспринимать, исходя все больше из уровней

духовного опыта, и все меньше – в зависимости от этнической, национальной и даже конфессиональной принадлежности.

В начале 1990-х годов православное богословие становится все более явно тринитарным (а не христоцентричным или пневмоцентричным, как ранее). Православная экклезиология становится евхаристической, а не только автокефаличной. Наконец, все больше мыслителей понимают, что характерный эсхатологический дискурс Восточной Церкви должен уравновешиваться историческим дискурсом, который свидетельствует о терпеливом воплощении Святого Духа.

Однако создается впечатление, что линии раскола радикально противопоставляют мнения владыки Афанасия (Евтича) и творчество Элизабет Бер-Сижель, мнение диакона Андрея Кураева и мнение отца Александра Меня, этику отца Стэнли Харакаса и этику Оливье Клемана.

Тем не менее, мне кажется возможным объединить эти три внешне противоречивые позиции, если помнить о том, что православная вера является не замкнутым катехизисом, а особым способом жить во Христе в Святом Духе в соответствии с контекстом, традицией, то есть уровнями сознания, той или иной общины или даже той или иной Церкви. В этой перспективе инославие заключается в первую очередь не в исповедуемой доктринальной ошибке, а в неспособности постичь истину на уровне сознания другого, а следовательно, представлять единое целое с ним во Христе, который есть Путь, прежде чем Истина и Жизнь.

В Православии различают главным образом три типа духовного сознания, которые являются тремя путями достижения счастья. Согласно толкованию Сергеем Аверинцевым первого стиха Первого псалма, этот путь состоит из разных битв, которые все являются необходимыми: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых, и не стоит на пути грешных, и не сидит в собрании развратителей». В Православии

существует тенденция рассматривать духовность добротолюбия как целое. Однако эта духовность, которая развивалась постепенно, пережила, по мнению большинства специалистов, от отца Пласида Дезея и до Думитру Станилоэ[46], три фундаментальных этапа. Эти три этапа определяют участие в Церкви, в Теле Христовом, не институциональным, конфессиональным образом, а теантропичным и духовным образом, всегда напоминая, где бы мы ни были, о необходимой борьбе против безбожников, грешников и развратителей. Павел Евдокимов напомнил, что религиозная психология познала на пути эволюции три этапа: изначальное единство человеческого существа, непрочное и неустойчивое; острый конфликт между духовным и эмпирическим; и, наконец, конечную интеграцию.[47]

◊ *Аскетическое и зилотское сознание* отмечено в первую очередь страхом перед Богом, принятием покорности духовному отцу, битвой против демонических сил, борьбой против семи или восьми плотских и душевных страстей (чревоугодие, сладострастие, алчность, гнев, уныние, лень, тщеславие и гордыня). Именно эта духовность сделала возможной победу православия над иконоборчеством. Но это сознание не имеет в себе ничего географического или конфессионального. Именно по этой причине святой Никодим Святогорец перевел на греческий язык книгу «Невидимая борьба» итальянского католика Л. Скуполи и сделал ее настольной книгой монахов Афона.

В этой перспективе Церковь понимается как Ковчег спасения. Так, например, во время обсуждения выбора даты Пасхи митрополит Ксантийский Антоний высказался

[46] См.: Evâque Joachim Giosanu. *La Déification de l'homme d'apres la pensee dup er Dumitru Staniloae*. Iassy: Trinitas, 2003.

[47] Paul Evdokimov. *Les ages de la vie spirituelle*. Paris: DDB, 1964 (1995), c. 66.

в пользу стабильности и соблюдения Никейской нормы следующим образом:

> Учитывая тот факт, что Святой Дух продолжает и будет всегда продолжать созидать Церковь, мы также вынуждены планировать в Святом Духе средства коммуникации с современным христианином. Нашей целью является снять с него груз, накопленный вследствие разных событий, а не налагать на него новые тяжелые грузы и таким образом отдалять его от Ковчега спасения.[48]

Наилучшим апологетом этого представления о Церкви является, наверное, отец Серафим Роуз. Остановившись в Соединенных Штатах Америки в монастыре Джорданвиля, он был представителем Русской Церкви Заграницей. Будучи очень влиятельным в России, он является автором таких духовных сочинений, как «Роза мира» (на русском языке) и «Православие и религия будущего»[49] (на английском).

Однако символизм этой мысли должен быть оплодотворен открытостью Логосу, в противоположном случае возникает риск паранойи по отношению к миру. Следует заново оценить рациональность человека как части Господнего творения. Именно в этом важность творчества таких великих духовных личностей, как святой Никодим Святогорец, святой Игнатий Брянчанинов или отец Пласид Дезей.[50]

---

[48] *Synodica*, V, с. 100

[49] Fr. Seraphim Rose. *Orthodoxy and the Religion of the Future*. Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1999.

[50] Никодим Святогорец. *Невидимая брань*. Москва: тип. Ефимова, 1892 (пер. на рус. Теофан Затворник); Placide Deseille. *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*. Paris: Bayard, 1997; Stanley Harakas. *Toward Transfigured Life: The 'Theoria' of Eastern Orthodox Ethics*. Minneapolis: Light and Life Publishing Company, 1983; Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. *Богословие добрососедства*. Киев: Дух і Литера, 2002.

Очевидно, что на этом пути православная этика опирается на непреклонное следование уставам соборных Отцов, как напоминает Стенли Харакас. Заметим по этому поводу, что устав Отцов не является обязательно антигуманным, как его поспешно представляют. Митрополит Минский Филарет подчеркнул, что именно устав веры не позволяет христианам поддерживать смертную казнь. «Следуя учению Христа, ни убийства на войне, ни казнь преступников (как это было в случае Ветхого Завета) не должны иметь место. Речь идет о новом законе».[51]

◊ *Харитативное и миссионерское сознание.*[52] Духовность добротолюбия укоренена в аскетической духовности, в научении «страху»[53] Божьему, но не останавливается на этом. Степень харитативного сознания, по мнению видных представителей иссихастской духовности (оптинских старцев, святого Иоанна Кронштадтского, святого Силуана), отмечена познанием традиции Церкви, открытостью не только апофатическому богословию, но и апофатической антропологии, через осознание собственного достоинства. Владимир Зелинский так заканчивает свою последнюю книгу «Взыскуя лица Твоего»: «Он остается невидимым человеку. Мы только что начали распознавать Его, смотреть Ему в лицо».[54] Было

---

[51] Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий. О смертной казни // *Богословие добрососедства*, с. 152.

[52] Rowan Williams. *Lost Icons.* London: T. and T. Clark, 2000; (фр.: *Icônes perdues*. Paris: Ed. du Cerf, 2005); Boris Bobrinskoy. *Le mysture de la Trinité*. Paris: Ed. du Cerf, 1996; Vigen Guroian. *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1987.

[53] Это слово означает не страх, но воспоминание о грехопадении из-за отдаления от Господа.

[54] Vladimir Zielinsky. *Révèle-moi Ta face*. Paris: Parole et Silence, 2006, с. 228.

бы ошибочным считать, что речь идет лишь о восточном осознании. В своей книге «Утраченные иконы» владыка Роуэн Уильямс заявляет об утрате чувства гуманного. Глава Англиканской Церкви считает крайне необходимым снова найти постепенное и требовательное строение себя, не безотлагательное и реактивное, но способное к выбору (здесь мы видим связь со святым Серафимом Саровским, которого цитирует Зелинский) и экзистенциально партнерское и солидарное с другим.

Здесь борьба должна уступить место молчанию, очищению, открытию Божьему Имени, теозису. Духовный отец лишь той мерой достоин послушания, какой он отождествляется с Небесным Отцом.

В этой традиции является важным вклад святого Максима Исповедника, святого Григория Паламы, святого Симеона Нового Богослова. В этой духовной традиции борьба переживается во время Евхаристии как обмен дарами, а не лишь как жертва. Превращение всего осуществляется не только через дароприношение всех своих желаний Христу. Рассказ о первом чуде Иисуса в Кане свидетельствует о том, что теозис является не только деятельностью человека, но и также открытостью к деятельности Бога. Шесть кувшинов воды человека шестого дня могут приобрести новое качество – каждый раз лучшего вина богочеловеческой любви.

По мнению Владыки Илариона (Алфеева), лишь богочеловеческое представление Имени Божьего сделает возможным новый союз слов и вещей. Церковь здесь переживается как богочеловеческое тело, как мистическое, таинственное единство. Однако, по мнению отца Бориса Бобринского, это таинство больше переживается, чем мыслится, поскольку невозможно представить себе жизнь Троицы. Это виденье непременно сопровождается отделением от царства кесаря. Иногда за этим апофатизмом прячется риск манихейства,

отказ гностицизма от воплощения по всегда очень рациональным причинам. Экуменизм, например, можно пережить как определенную галантную любовь, которая непрестанно отодвигает момент осуществления, по мере того как Церкви-сестры сближаются. Движение сближения христиан не полностью освободилось от ран и полемики и не всегда достигает исихии, к которой оно стремится. Христианин, который является *другим*, и далее рассматривается как потенциальная угроза для своей идентичности.

На этом уровне христианская этика в большей степени опирается на личную практику в каждом конкретном случае и в зависимости от контекста. Как показал Джозеф Вудил, несистематическая этика В. Гурояна основывается на открытии того факта, что понятие теозиса, образа и подобия находятся в сердце христианской морали.

◊ *Честное и духовное сознание*[55] – эта наивысшая степень: беспристрастное, невозмутимое и чистое сознание, отмеченное осознанием личностного, софийного и эсхатологического измерения божественных энергий, чистоты Божьей любви ко всему своему созданию, сверхинституциональных границ Церкви. На этом уровне духовного опыта человек понимает, что Бог не может помыслить зла. Но это не значит, что человек достигает блаженного видения, которое понимается как отдых. Напротив, творчество человека растет по мере того, как очищается его сознание.

[55] Bishop Serafim Sigrist. *Theology of Wonder.* Crestwood: SVSP, 2001, с. 74. Иоанн Мейендорф пишет: «Нет никаких сомнений, что Реформация была великим движением освобождения от фальшивых категорий, которые сковывали христианское Евангелие» (John Meyendorff. The Significance of the Reformation // *Catholicity and the Church*. Crestwood: SVSP, 1983). См. также: I. Bria. *The Liturgy after the Liturgy*, с. 75-76.

Ориген в своей «Первой проповеди о Иезекииле» пишет:

> Бог не творил ни смерти, ни зла, но предоставил во всем свободу человеку, как и ангелу. Так одних свобода возносит на вершины добра, других же низвергает в пропасть зла. Отчего же ты, человек, отрекаешься от своей свободы?
>
> Отчего приводит тебя в уныние необходимость прилагать усилия, трудиться, бороться и самому стать делателем своего спасения?
>
> Может быть, ты предпочел бы сон праздного существования и вечного благоденствия? Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин. 5, 17).
>
> А тебя отвращает делание – тебя, созданного для доброго делания![56]

Но особенно чистая молитва, говорит нам Станилоэ, очищеная от всякой тревоги, превосходит негативное богословие, оглядывается на себя, чтоб вспомнить, что христианский Бог явился, воплотился и преобразился. На этом уровне теозиса, влияния в божественную любовь, «человек выходит за пределы времени», как говорит святой Григорий Палама. А отец Сергий Булгаков напоминает в книге «Невеста Агнца», что схождение Христа в ад является обещанием расширения пределов Церкви вплоть до самого последнего грешника. По мнению таких авторов, как Х. Яннарас, на этом уровне духовного опыта этика становится способом жизни благодати, когда каждый жест становится евхаристическим, становится обменом дарами, когда любовь является единственным, что имеет значение. Это – восьмая степень святой Лествицы Иоанна Лествичника:

---

[56] Origène. Première Homélie sur Ezéchiel, 3 (GCS, 8, 326) Цит. по: O. Clément. *Sources*. Paris: Stock, 1992, с. 116; русский перевод: Оливье Клеман. *Истоки*. Москва: Издательское предприятие «Путь», 1994 (см. на: www.fapsyrou.ru/library/theology/Kleman).

> Однажды я увидел трех монахов, одинаково униженных в тот момент. Первый был сильно задет, смутился, но смолчал. Второй утешился за себя, но опечалился из-за обидчика. Третий думал лишь о вреде, нанесенном его ближнему, и плакал с большим состраданием. Одного подталкивал страх, другого – надежда на вознаграждение, третьего – любовь.[57]

Церковь в этой перспективе переживается как Невеста Агнца (внутри индивидуальной, политической и социальной жизни, вне конфессиональных различий), как место постоянной свадьбы осуществленных и неосуществленных энергий.

Происходит изменение экуменических практик: преобладает поклонение Отцу в Духе и в Истине. Здесь православие стремится воспринять, а также воцерковить лучшее из протестантской духовности, как показывает пример во Франции таких мыслителей, как С. Булгаков, П. Евдокимов, Э. Бер-Сижель, сила свидетельства которых еще звучит в ВСЦ.

На этом уровне духовной жизни происходит осознание необходимости активной политической вовлеченности, обновленного видения власти, экономической ответственности Церкви, которая базировалась бы на онтологии любви.

Я хотел бы кратко привести три примера этого катафатического богословия. По мнению О. Клемана, красота порождает сопричастие. Существует красота «Эммануила – Бога с нами и Святого Духа – нас с Богом, красота, в которой жертвенная креативность служит и умножает истинную жизнь». Эта красота пробуждает глаза сердца, «которое принимает самую смиренную вещь, чтоб открыть, что все является священным»[58].

---

[57] Jean Climaque. *L'Echelle sainte*, 29, 34, с. 73. (цит. по: O. Clément. *Sources*, с. 244); Преподобный Иоанн Лествичник. *Лествица: Путь святости*. Москва: Лепта Книга, 2010.

[58] O. Clément. *Sillons de lumière*. Troyes: Fatès, 2002.

Элизабет Бер-Сижель предлагает новое толкование места женщины в Церкви:

> Отступая в тень как индивидуум, священник, священнослужитель, то есть слуга, отдает Христу свои руки и свой язык (изречение святого Иоанна Златоуста, повторенное К. Уэром). Почему эти руки и этот язык не могут быть руками и языком христианки, крещенной и миропомазанной, призванной в силу ее личных харизм к духовно-пастырскому служению, что подразумевает служение Евхаристии? Как всегда подчеркивали Отцы, исходя из Евангелия, иерархия духовных даров, данных людям, не имеет ничего общего с полом.[59]

Наконец, Христос Яннарас открывает новое отношение к космосу. В своем эссе «Постмодерная метафизика» он пишет: «Только любовь как онтологическая категория может выразить самотрансцендентность и саможертвование – сопричастие с бытием – как волеизъявительный образ существования».[60]

В этом катафатическом круге любви конфессиональные различия также стираются. Достаточно прочитать «Эротическую философию» Жана-Люка Мариона или *Deus caritas est* папы Бенедикта XVI, чтобы убедиться в этом.

* * *

В заключение позвольте мне высказать личное мнение об особой роли православных христиан в Украине.

---

[59] E. Behr-Sigel. *L'ordination de femmes dans l'Eglise Orthodoxe*. Paris: Ed. du Cerf, 1998, с. 47; см. также: Xénia Iouriev. *L'Eglise et les femmes*. Paris: L'Age d'Homme, 2001.

[60] Christos Yannaras. *Postmodern Metaphysics.* Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004 (1993), с. 176.

Я искренне считаю, что страдания Украины были неслучайны. Свидетельство мучеников всех конфессий без различия не будет напрасным. В Украине земля, народ желает синтеза между Римом, Москвой и Константинополем.

Если действительно наш анализ является верным, если круги православной церковности следует понимать вертикально и толерантно в зависимости от духовного опыта каждого, если мы безбоязненно можем принять новое определение Православия как жизни во Христе в Святом Духе, то украинский контекст может быстро развиться и преобразовать тем самым весь православный мир.

По вопросу единства Православия может быть достигнут консенсус в том случае, если будет преобладать любовь, если власть будет пониматься как служение, если каждый искренне попросит прощения и простит сам, ввиду необходимости поместной, автокефальной Церкви, которая пребывает в причастии с тремя Римами. Не существует никаких догматическоих трудностей. Кроме того, христиане Западной Украины уже имели опыт принципа двойного сопричастия. Условие этого желания совместного свидетельства – не бояться! Свет не может быть погашен тьмой, свет – это взаимная любовь Бога и Церкви.

Католический мир в своей духовности делает акцент на свободу человека, на его способности творить. Мир Реформации «протестовал», настаивая на бесконечной свободе Бога. Оправдание грешников является возможным только лишь при свободном даре благодати. Приходит время, когда Православие должно открыться миру не только как восточная духовность или всеобъемлющая организация, но как жизнь в любви во Христе в Духе Святом, доступная каждому. Достаточно лишь, чтобы разные духовные типы Православия согласились признать друг друга. Каждый должен вести свой бой там, где он находится, пребывая всегда в

движении, никогда не давая поглотить себя тьме, никогда не оправдывая зло. Тогда все смогут открыть друг друга через плоды, которые приносит каждый, и будут идти рядом со счастливым человеком, о котором говорит Первый псалом: «Он – как дерево, что насаждено у самого течения вод, что в должное время принесет плоды и не увянут листы его. Устроится всякое дело его».

Авторитет[1] в православной традиции[2]

В ходе этого общего изложения вопроса авторитета – *exousia* – в православной традиции я ограничусь представлением общих положений, учитывая выделенное мне время. Возможно, скажете вы, это очень авторитарный подход к теме. Позвольте мне считать иначе. Для начала я хотел бы сказать, что по вопросу авторитета в православной традиции я целый семестр читал курс в Украинском католическом университете, что дало мне время проверить тезисы, которые я вам собираюсь представить. Кроме того, мне кажется, что сегодня нам, прежде всего, необходимо иметь общее представление о понятии авторитета. Разумеется, я очень хотел бы, чтобы мои наблюдения были проверены исторической критикой или богословской экзегезой. Но если мы хотим через междуконфессиональный подход найти решения современных неразрешимых вопросов, которые касаются авторитета, в первую очередь нам следовало прийти к согласию относительно общего представления о вопросе. Поэтому я буду краток и буду считать не требующими доказательств ряд утверждений православных мыслителей, при этом прекрасно осознавая, что они нуждаются в проработке, комментировании, проверке, согласовании и принятии путем консенсуса.

---

[1] См. «Вступительное слово», сноска 10.

[2] Эта статья является результатом лекций, которые я читал в центре «Север» в Париже и в Лювенском католическом университете в 2006-2007 гг. Выражаю благодарность Питеру де Мею и отцу Франсуа Эве.

Первый подход к вопросу авторитета

Во время этого достаточно общего изложения вопроса авторитета я буду продвигаться следующим образом. Изложив для начала актуальность этой темы в политическом, культурном и церковном плане, я представлю вам традиционный подход к авторитету в православном предании. То есть, что авторитет, как на земле, так и на небе, принадлежит только Иисусу Христу. Авторитет князей мира сего (*katexousiazein*) отличен от того, который должен наличествовать среди апостолов, по словам Христа. Авторитет апостолов – это авторитет служения, а не господства (Мф. 20,25-28). Затем я поясню, что по различным причинам это апофатическое представление об авторитете встречало серьезные трудности в историческом воплощении: причинами тому было языческое наследие и, конечно, опасность уклонения в мистицизм, но прежде всего – разрыв с нехалкидонским миром, а после – с миром католическим и миром Реформации.

Далее я дам некоторые ориентиры, позволяющие понять природу большого конфликта, который противопоставил, говоря более символическим языком, тьму и свет, Христа – тому, кого Писания называют *противником*. Если понимать Православие не только исторически, но также метаисторически, как единое Тело Христово, которое являет себя во всех Церквах, исповедующих Никео-Константинопольский символ веры, будет необходимо переосмыслить и, следовательно, воспринимать власть более катафатически, прагматически и межконфессионально. Я также буду должен переосмыслить православную модель авторитета, взяв три примера: связь Православия с государственной властью, связь Православия с церковными институтами, связь Православия и познания. И кратко напомню диалоги, которые

ведутся в *Una Sancta* о даре авторитета, которым Отец наделяет Сына, а через Него – все человечество посредством Святого Духа.

Принимая во внимание эти диалоги и, в частности, особенный вклад, сделанный мыслителями Православных Церквей, я предложу на завершение модель[3], а не просто представление. Я определил бы ее как персоналистическую, софийную и экуменическую модель авторитета. Кратко, в двух словах, эту модель можно охарактеризовать, сказав, что авторитет Христа – это дар, но также и долг, который следует исполнить, и он воплощается в Церкви в той степени, в которой возрастает любовь людей к Богу.

Актуальность вопроса

Итак, актуальность вопроса авторитета не требует долгих разъяснений. В Европе, как мы знаем, после кризиса 1968 года упадок средневекового представления об авторитете не ограничивается небесной сферой, но в настоящее время охватывает все аспекты повседневной жизни. Оливье Клеман и отец Мишель де Серто сразу же отметили, что отрицание Небесного Отца, которым ознаменовалось Новое Время, превратилось в отказ от всякого отцовского авторитета, осуществляемого вертикально, будь то авторитет президента, профессора или отца семейства. Это одностороннее приостановление легитимности, основанной на доверии, привело европейские

[3] Под моделью следует понимать «образ жизни», одновременно целостный и незавершенный, основывающийся на вере в эпифанию Вседержителя в Творении, в постоянной борьбе против падшести мира, соединяющий православие с ортопраксией во все моменты личной жизни. Речь идет об евангельской модели Блаженств.

общества к созданию горизонтальной модели легитимности, основанной на договоре, как в плане гражданского права, так и в плане государственного и международного.

Этот разрыв поставил под удар легитимность автократических империй и государств-наций всей планеты. Всем известно, что СССР распался в 1991 году. Также известно, что многие режимы в Африке, Азии и Америке находятся в постоянном конфликте между демократизацией и попытками восстановления вертикали с помощью военной власти. Достаточно вспомнить ситуацию в Бразилии, Южной Африке или Китае. Но немногие граждане Западной Европы осознали, что основные рычаги власти их правительств серьезно поражены. На самом деле, деньги, армия и правосудие все больше переходят к Европейскому Союзу. Этот кризис государства-нации гораздо более заметен в южном полушарии, более слабом экономически. Показатели ВВП многих транснациональных корпораций, таких как *British Petroleum*, например, намного превосходят показатели нескольких африканских стран субтропического региона вместе взятых!

Итак, становится понятным, что, начиная с 1968 года, мир осознает: это второе, горизонтальное, видение авторитета не может гарантировать мира, порядка и гармонии. Мир испытал бесчисленное множество международных конфликтов в течение сорока лет. Общества сами по себе становятся все более жестокими, о чем свидетельствует постоянный рост контингента заключенных во Франции. А глобальная планетарная цивилизация входит в новый основной конфликт между фундаменталистами всех мастей. Организация Объединенных Наций начала осознавать свои ограничения во время саммита в сентябре 2005-го и ищет пути самореформирования, но без особого успеха на данный момент.

Церкви также были затронуты этим кризисом. Римо-Католической Церкви, которая была, вероятно, самой

вертикально структурированной Церковью, несмотря на ее попытки реформ во время II Ватиканского собора, приходится противостоять растущему отрицанию авторитета священства и известным в северном полушарии беспрецедентным кризисам призвания. Православные Церкви, несмотря на свою победу над атеистическим режимом, который хотел их разрушения, были настолько принуждены слиться с этими диктатурами, что им приходится прилагать усилия, чтобы осуществить реформу, собраться на всеправославный собор и обрести значимость в обществе. Наконец, протестантский мир стал настолько разнообразным, даже раздробленным, что он с трудом дает о себе знать в СМИ, о чем свидетельствуют слабые попытки реформирования ВСЦ.

Все это дает возможность понять, почему дискуссии богословов тридцати последних лет все более и более сосредотачиваются на вопросе авторитета. Первое серьезное экуменическое исследование было опубликовано в 1979 году, вслед за консультацией комиссии «Вера и Церковное Устройство», которая проводилась в Одессе 11-16 октября 1977 года, на следующую тему: «Как Церковь авторитетно учит сегодня?»[4] Далее Смешанная католическо-англиканская комиссия приняла три основных документа относительно авторитета: в 1976, 1981 и 1998 годах.[5]

Что касается недавнего времени, приведу три примера. Смешанная международная комиссия по диалогу между католиками и православными, заседавшая в Белграде в сентябре 2006 года, рассматривала тему первенства в Церкви. В 2005 году Группа Домб во Франции опубликовала текст

[4] How does the Church Teach Authoritatively Today? (Faith and Order, n.°91) // *The Ecumenical Review*, т. 31 (January 1979).

[5] См.: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/e_arcic-info.html

об авторитете под названием «Единый Учитель» (*Un seul Maotre*), в то время как ВСЦ, после проведенной в Румынии консультации, в которой участвовали православные богословы, опубликовал сборник под названием «Авторитет и авторитетное учение в Церкви» (*Authority and Authoritative Teaching in the Church*).[6] Наконец, ВСЦ одобрил на своей ассамблее в Порту-Алегри в феврале 2006 года новый способ принятия решений – путем консенсуса.

Авторитет в православной традиции

Таким образом, пришло время лучше понять традиционное представление Православных Церквей об авторитете. И об этом – третий пункт моего введения.

Православие, в основном, считает, что Христос не оставил своего наместника на земле – ни индивидуального, ни коллективного. В Православии, согласно евангелисту Матфею (Мф. 28,18), всякая власть, как на земле, так и на небесах, полностью принадлежит Христу. Именно поэтому Православие не обладает внешним авторитетом. Если православие отвергает непогрешимость авторитета папы, точно так же оно отвергает принцип непогрешимости авторитета соборов. Христос, который сидит одесную Отца, господствует в своей Церкви властью любви, как свидетельствует апостол Павел в Послании Ефесянам.[7] Если Христос просил Петра пасти Его

[6] Tamara Grdzelidze (ред.). *One, Holy, Catholic and Apostolic: Ecumenical Reflections on the Church*. Geneva: WCC, 2005 (Faith and Order Papers, n. 197).

[7] Еф. 1,17-23: «Чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам дух премудрости и откровения к познанию Его,

овец, надо помнить, что речь шла о Его овцах, а не об овцах апостола. А власть Петра над Его овцами не означает, что он один имел доступ к Христу. Христос точно так же наделил особой функцией Иоанна, четко отделив ее от той, которой наделил Петра, словами: «Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе [до того]? Ты иди за Мною» (Ин. 21,22). Точно так же Иаков, а затем и Павел получили от Христа особую миссию и откровение.

и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем».

Еф. 5,21-33: «Повинуясь друг другу в страхе Божием. Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа».

Патристическая традиция подтверждает это апофатическое видение авторитета. Отцы Церкви считают, что Бог дает человеку свободу, а потом отступает, потому что не может заставить любить. Более того, личная связь, которой Христос связан со своим Телом на земле, препятствует всякому авторитету над людьми, если он не берет начала в Сыне Божием. Также авторитет епископа покоится только на Христовой истине. Сами христиане не подменяют собой Бога, но передают Его слово и живут Его любовью. Если авторитет принадлежит только Богу, в святоотеческой традиции деньги и имущество объявляются общими для всех людей: «Человек лишь управляет имуществом, полученным от Бога, и пользование им по праву принадлежит всем, так что тот, кто дает бедному, только возвращает ему надлежащее». Святитель Иоанн Златоуст был за равное распределение имущества в Антиохии, потому что «богатые владеют имуществом бедных, даже если это имущество честно приобретено или законно унаследовано».[8]

Отец Мишель ван Парейс осуществил тонкий анализ передачи качества Пантократора-Вседержителя от образа Бога-Отца образу Сына в патристической литературе эпохи полемики Евномия и каппадокийцев.[9] Евномий знал Ветхий Завет и помнил, что Яхве сокрушил «скипетр владык» (Ис. 14,5). Но он превращал Бога в отца-тирана. По мнению ван Парейса, это было связано с отсутствием у Евномия связи между качествами Творца и Отца. В то время как у каппадокийцев Бог является Вседержителем, поскольку Он

[8] Mgr G. Khodr. *L'Appel de l'Esprit.* Paris: Ed. du Cerf, 2001, с. 174.

[9] Игумен Михаил Ван-Парейс. Всемогущество Божие и человеческая свобода: святоотеческий подход // *Человеческая целостность и встреча культур* / сост. К. Сигов. Киев: Дух і Літера, 2007, с. 56-68.

является Отцом и Творцом. Он Отец, потому что Он творит. Он – Отец Единородного Сына, который ведет творение к спасению. Григорий Нисский также подчеркивает наличие у первой Ипостаси качеств Творца и Отца.

Такое законное продолжение в Сыне и в Духе всемогущества Отца притупило, согласно ван Парейсу, «эсхатологическую остроту» отеческого способа осуществления власти. Определенные искажения – как на Западе (Дунс Скот с его нивелированием власти Вседержителя на земле), так и на Востоке (отождествление светской власти царя с властью Христа) – происходят от этой потери эсхатологического и теургического измерения всемогущества Бога как Отца и Творца. В XIX веке в романе «Братья Карамазовы» Достоевский описал бунт атеиста Ивана Карамазова, неспособного понять тайну человеческой свободы и божественной любви и сдавшего «свой билет в рай».

Согласно патристической традиции, Отец осуществляет свое правление посредством жертвенного Агнца (от сотворения мира) в новом творении, ибо любовь ограничивает себя, созидая свободу другого. Отец принимает свободу человека как предел своего всемогущества в сотворенном мире. Таким образом проясняется тайна всемогущества Бога. Отец всегда может быть Царем в своей вечности, в то время как Сын призывает нас молиться об этом и действовать во имя того, чтобы Его Царство пришло. По мнению Григория Нисского, это означает, что мы должны молить Бога, чтобы «войти в радость Его Царства». С одной стороны, могущество Бога не ограничивается ничем противоположным Его природе, как показывает воплощение. С другой стороны, Тот, Кто «сломал жезл нечестивых», не смог низвергнуть геенское зло иначе, как любовью к Нему Сына Человеческого.

Следовательно, в Православной Церкви не существует внешнего авторитета, кроме Божьего. Ни скипетр, ни собор, ни концепция не могут на него претендовать![10]

Новые времена можно считать радикальным отрицанием апофатического идеала авторитета, который воплотился в Византийской империи. Преследования, которым, начиная с XV века, Православные Церкви подвергались со стороны государства, неспособность этих Церквей предложить альтернативу капитализму или коммунизму, ослабление интеллектуального и культурного творчества православной мысли и, наконец, растущая иерархизация и раздробление православной общины на множество Православных Церквей, практически независимых по отношению другу к другу, – все это исторические факты, свидетельствующие о крахе этой модели авторитета в современном мире.

---

[10] Как пишет Иларион (Алфеев): «Итак, в православной Церкви нет всемирно принятого механизма, гарантирующего соборность, не существует внешнего авторитета – ни индивидуум, ни коллегиальный орган не может гарантировать единство Церкви в экклезиологических вопросах. Однако это не значит, что соборность в Православной Церкви существует только в теории. На практике соборность на всеправославном уровне выражается, во-первых, тем фактом, что все Православные Церкви состоят в полном евхаристическом общении друг с другом. Во-вторых, Православные Церкви озабочены тем, чтобы сохранить единство вероучения, для чего в случае необходимости созываются всеправославные консультации. В третьих, предстоятели или официальные представители Церквей встречаются друг с другом время от времени, чтобы обсудить важные вопросы или обменяться официальными письмами. Итак, даже в отсутствие Всеправославного собора Православная Церковь во всем мире сохраняет характер соборности, несмотря на отсутствие четкого механизма, который гарантирует эту соборность» (H. Alfeyev. *Orthodox Witness in a Modern Age*. Geneva: WCC Publications, 2006, c. 4).

Православная мысль XX века размышляла о причинах, по которым христианская модель авторитета потерпела крах в ходе истории. Традиционно православные богословы перекладывали ответственность за слабый авторитет Православия в мире на западных крестоносцев, еретиков-мусульман или царей-антихристов. Русские религиозные философы, столкнувшись с коммунистической трагедией, были первыми, кто попытался увидеть ответственность самих Православных Церквей. Отсюда – процесс очищения памяти и Традиции.

Из этой современной самокритики православной мысли следует, что в тридцатых годах XX столетия русские религиозные мыслители стремились сделать вновь актуальным апофатическое видение авторитета, которое было составляющей частью Традиции Церкви в противовес отклонениям цезаропапизма, мистицизма, рационализма и сакраментализма. Эта реакция была спасительной и сделала возможным глубинное изменение православного сознания впервые за шестьдесят лет. Можно кратко охарактеризовать это изменение, сказав, что новое открытие подлинного апофатизма привело православную мысль к формулированию нового, более катафатического, более прагматического и экуменического богословия авторитета.

Апофатическая мысль, которая не приводит к более внимательному слушанию мысли Христа, не может претендовать на действенность, которую сообщает авторитет. Другими словами, нельзя радикально отделять негативное мышление, которое не решается на какую-либо объективацию, от мышления позитивного, которое воплощает в данном контексте волю Божью. Или, как уже было сказано, единственное средство, которым располагают люди для претворения в жизнь этой Божьей воли, – это любовь, образцом которой являются отношения, связывающие, с одной стороны, Христа и Его Церковь, а с другой стороны – Христа и Его Отца.

Отец Сергий Булгаков вновь открыл политическую, богословскую и социальную значимость любви внутри семьи и любви внутри Троицы в своей книге «Св. Петр и Иоанн, два первоапостола»[11], изданной в 1923 году.

В этой определяющей книге русский мыслитель исходит из факта, что из всех апостолов новое имя получили только Петр, Иаков и Иоанн. Однако мы знаем важность переименования в Ветхом Завете (Аврам/Авраам, Иаков/Израиль и пр.). Симон стал Петром (благодаря камню своей веры). Иаков и Иоанн стали сыновьями грома, Боанергес («сыновьями грома» называют тех, кто хочет выполнять работу грома, то есть метать молнии). В этой центральной троице апостольской общины функции единства и проповеди веры уравновешивались функцией любви и братства. После своего предательства Симон вновь становится Петром только тогда, когда открывает, что Христос желает установить с ним отношения любви, основанные на дружбе. В то же время Христос, будучи на кресте, назвал Иоанна своим братом, а через него – и всю общину апостолов.

После тщательного анализа даров, полученных каждым апостолом, а также их слабостей, Булгаков показывает важность взаимодействия апостолов для тела Церкви. Вот несколько тому примеров: Петр был призван через Иоанна и Андрея (ученика Иоанна Крестителя); подготовка Святой Вечери была возможна только благодаря вере Петра и Иоанна, которых Христос послал приготовить Пасху (Лк. 22,8-13); жест Петра по отношению к Иоанну касательно предательства апостола свидетельствовал о неодностороннем способе передачи власти; Булгаков вспоминает также, что после

[11] С. Булгаков, прот. *Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола*. Минск: Лучи Софии, 1996 (1923).

Воскресения Иоанн первым пришел к гробу (и тут же уверовал: это обнаружило его эсхатологический гений), но он пропустил Петра, который первым вошел в пещеру (дабы увидеть, это знак неизбежности истории); во время чудесной рыбной ловли именно Иоанн узнал Иисуса, а Петр бросился в воду; во время обеда Симон-Петр вновь получил ключи от Царства (согласно описанию Иоанна), но Иоанн также напоминает о своей автономии по отношению к Петру; первое чудо в Церкви, исцеление болящего, было возможно только при взаимодействии Петра и Иоанна; оба апостола одержали успех, защищая вместе свободу своего исповедания Христа перед Синедрионом (Де. 8,14-15); также вместе они принимают решение о возложении рук на самарян и т. п.

Это описание показывает, что главенство внешнего авторитета уступает главенству свободы, внутреннего авторитета. И наоборот, гений Иоанна отступает на задний план перед позитивной и воплощенной харизмой Петра. Фактически, для Булгакова существует единое первенство, но оно является двойным, сложным. Одна его составляющая – это ответственность, постоянная и видимая, способная вязать и решать, другая – свобода, скрытая и невидимая, способная извергнуть молнию, куда пожелает. Поэтому только взаимное единство священства и пророчества может явить служение царственного священства Христа.

Итак, сегодня следует переосмыслить, в продолжение философии Булгакова и его последователей, вопрос авторитета, осуществляемого любовью. Это означает богословским образом переосмыслить аспект любви в государственной власти, постичь полную взаимопонимания миссию учеников Христа, но также задуматься о любовных основах пророческого знания. Следствием этого будет избавление от слишком узкоконфессионального видения православия.

Государственная власть: аспект любви в царской власти

Что касается политической власти, а следовательно, и Церкви, которая была слишком тесно связана с ней в эпоху царизма, философ Владимир Соловьёв отстаивал свободу совести для всех людей и особенно выступал против смертной казни. Он защищал апофатические основания политической доктрины Православия, объясняя, что задача государства – делать так, чтобы «жизнь не превратилась в ад».[12]

Отец Сергий Булгаков напоминал, что Церковь никогда не узаконивала в своем каноническом праве политическую систему цезаропапизма. Были только случаи злоупотреблений. В книге «Православие» русский богослов ясно пишет, что не существует «никакой внутренней и нерушимой связи между православием и тем или иным политическим строем».[13] Один из коллег отца Сергия Булгакова, профессор Антон Карташёв, в июле 1917 года был назначен временным правительством обер-прокурором Священного Синода. Но правительство сразу же упразднило эту

---

[12] «Дадеся ми всяка власть на небеси и на земли. Значит, бесправно и бессильно всякое правительство, которое отделяет себя от источника всякой власти, значит, обманывает себя всякий народ, который возстает против царской власти Христовой, повторяя крик иудейской черни «не имамы царя, токмо кесаря»; значит, осуждены те государственные люди, которые по-пилатовски умывают руки, лицемерно провозглашая свободную церковь в свободном государстве» (В. Соловьёв. История и будущее теократии // *Собрание сочинений в 8 томах*, т 4. Санкт-Петербург: «Общественная польза», s. a., с. 568-569; фр.: V. Soloviev. *Histoire et avenir de la Théocratie* / trad. fr. Paris: Cujas, 2008, с. 255).

[13] Сергей Булгаков. *Православие. Очерки учения православной церкви*, 2-е изд. Paris: YMCA-Press, 1989, с. 340.

должность, преобразовав ее в должность министра новосозданного Министерства исповеданий. Бердяев, будучи также очень критично настроенным по отношению к полуарианскому представлению о византийской симфонии, которое проникло в православное богословие, тоже относил себя к этому апофатическому направлению. Он различал авторитет без принуждения и принуждающую власть. До такой степени, что утверждал: в этом плане «Христос имел меньше власти, нежели полицейский». Русские мыслители в равной степени осуждали антихристианский мистицизм, который заключается в том, чтобы перекладывать на государство свои социальные и экономические обязанности. Трагедия коммунизма – не что иное, как результат такого попущения.

Феноменология власти

Новое открытие апофатической интерпретации авторитета прошло через критику манихейства, существующую в рамках христианского богословия, и через признание присутствия «Противника» в мире. Авторитет деградирует во власть, когда теодицею понимают не как счастливое наступление победы света над тьмою, но как борьбу между двумя независимыми силами – добром и злом. Напротив, когда зло представляется как отсутствие добра либо как трансформация способности сотворенного существа к саморазрушению в иллюзию независимости, авторитет, который в этой новообретенной ясности может принадлежать только Христу, восстанавливается. Гипнотическая власть демона уничтожается. Демон больше не считается автономной силой или абстрактной реальностью, но темной реакцией, которая немыслима с наступлением света.

В статье «Царство Бога и царство кесаря», опубликованной в 1925 году в журнале «Путь»[14], Бердяев критиковал византийскую теократию, которая привела к принятию введенной в период Оттоманской империи системы миллетов и к миропомазанию царей русской Церковью в синодальную эпоху. Но прежде всего он отвергал папскую теократию, которая привела к секуляризации, и сатанократическую власть советского коммунизма.

В опубликованной в 1934 году в том же журнале «Путь» статье «Проблема власти и ее религиозный смысл»[15] Борис Вышеславцев изобличил темную природу «Противника» с феноменологической точки зрения. Лукавый, считает Вышеславцев, присутствует во всяком человеке, жаждущем власти. Для него власть – это способность сделать так, чтобы какое-то другое «я» заняло место моего собственного «я», что приведет к превращению воли другого в мою собственную в абсолютном послушании – так, чтобы этот другой не мог знать, что я делаю. Об этой способности гипнотизировать другого говорится в Писании, в диалоге между сатаной и Христом. Сатана предлагает Христу власть сотворять чудеса, тайную силу над людьми и господство. Христу удается преодолеть искушение, оставшись верным Отцу.

В свою очередь, авторитет является способностью к дружбе, которую Сын Божий предлагает каждому человеку, давая ему возможность услышать и, следовательно, узнать Своего Отца ясным и прозрачным образом. Вышеславцев делает вывод, что власть не должна отделяться от любви и справедливости. Идеалом христианства, таким образом, является иерархическая организация, основывающаяся не

[14] *Путь*, № 1 (1925), с. 31.

[15] *Путь*, № 42 (1934), с. 3-21.

на силе принуждения, а на способности к сублимации, которую дает любовь.[16]

Евангельская история об исцелении Христом слуги сотника (Лк. 7,1-10) позволяет продемонстрировать это размежевание между властью и авторитетом. Сотник обладает абсолютной властью, потому что может сказать своим солдатам, как своему собственному «я»: «Идите!» – и они идут. Его раб делает в точности то, что сотник от него требует. Но сотник, тем не менее, склоняется перед авторитетом Христа, ибо знает, что эффективность пропорциональна причастности. Евангелист дает нам понять, что сотник понял любящую природу авторитета Христа, будучи и сам любящим (он любит своего раба) и любимым иудейскими старейшинами. Христос, дивясь вере сотника, утверждает ее, проявив свой авторитет свершением чуда на расстоянии. Эта евангельская история является, таким образом, основной для понимания того, что власть находится только на первой ступени онтологической иерархии эффективности. Власть опирается на иллюзию, принуждение и пассивное подчинение. Чем более сознание избавляется от иллюзии автономии, тем критичнее становится послушание, чтобы перейти на уровне любви в страх Божий. Однако страх Божий не имеет ничего общего со страхом раба по отношению к своему господину. В Писании страх Божий считается началом премудрости.

[16] Этот анализ можно сравнить с анализом Рене Жирара. Французский антрополог в равной степени полагает, что демон не имеет собственного существования, но паразитирует на созданиях Божьих. Но демонской силе удалось убедить людей, что беспорядок вытесняется только беспорядком. «Сообщество, разделенное на пике своего миметического процесса, возвращает себе единство, слотившись против единой жертвы» (R. Girard. *Je vois Satan tomber comme l'éclair.* Paris: Grasset, 1999).

Его можно сравнить скорее с трепетом, который возлюбленная испытывает в ожидании своего возлюбленного. Если, по словам апостола Павла, сила Божья «совершается в немощи» (2 Кр. 12,9), то именно в таком узком смысле: только хрупкость любви может победить смерть.

Критика понятия суверенитета

Такая феноменология авторитета и власти побудила православную мысль заложить основы позитивной доктрины политической организации. Николай Бердяев в своей книге «Царство Духа и царство кесаря»,[17] опубликованной после Второй мировой войны, продемонстрировал необходимость поставить принцип изначальной нетварной свободы в противовес апориям власти.

Для русского философа власть кесаря основана на способности нашего разума к объективированию. Но авторитет гарантирует отнюдь не должность, ибо авторитет есть только в Боге. Это смысл слов Христа, обращенных к Пилату: «Ты не имел бы никакой власти, если бы тебе не было дано свыше; поэтому тот, кто предал меня тебе, имеет больший грех» (Ин. 19,11). Это означает, что авторитет есть дар, но им можно распорядиться лучше или хуже, поскольку Христос осуждает греховное состояние Пилата, хотя оно и менее греховно, чем Иудино. Для Бердяева единственным выходом при отделении объекта и субъекта, которое порождает явление объективации, является вхождение в область Духа. Ведь свобода идет не от природы, но от Духа.

[17] N. Berdiaev. *Royaume de l'Esprit et Royaume de César*. Paris: Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, с. 105. См. также: Н. Бердяев. Царство Духа и царство кесаря (http://www.vehi.net/berdyaev/carstvo.html).

Поэтому не естественное право, но Дух Святой основывает политический порядок. В этой перспективе свобода – это не возможность выбора, но творческий акт.

В общественной жизни, как полагает Бердяев, существуют различные степени свободы. «Свобода должна увеличиваться по мере приближения к духу и уменьшаться по мере приближения к материи». По мнению Бердяева, любовь может быть уравновешена свободой, и точно так же свободу можно ограничить во имя любви. В противном случае любовь может задушить того, к кому обращена, а свобода рискует стать автономной и обратиться против человека, как в экономической жизни в случае с ее теорией «невмешательства».

В «Царстве Духа» Бердяев предлагает позитивным образом три принципа: первенство достоинства каждой человеческой личности, установление толерантности, которая не является безразличием, и преодоление коллективистских или капиталистических идеологий соборностью. «Мы» не должно остаться нечеловеческим анонимом. «Проблема общества есть проблема отношения не “я” к “ты”, а “я” к “мы”, и через отношение к “мы” – отношение к “ты”».[18] Бердяев противопоставляет свое персоналистическое, толерантное и соборное видение современной теории суверенного государства. По его мнению, идеал любого международного порядка есть «мировая федерация свободных наций, отказавшихся от суверенитета и согласных подчиниться мировой организации»[19]. Доктрину суверенитета, сформулированную Жаном Боденом и использованную впоследствии в естественном праве, характеризуют принципы единства, неделимости и непередаваемости власти. Можно сказать, что эта доктрина является современной секуляризацией христианского откровения Бога.

[18] N. Berdiaev. *Royaume de l’Esprit et Royaume de César*, с. 76.

[19] Там же, с. 77.

Действительно, Бог открывает себя как единый, но и троичный одновременно, нераздельный, но обладающий Богочеловечеством, невыразимый, но также открывший себя. В то время как власть Христа осуществляется в обмене любви между Богом и людьми, современный суверенитет определяется как «право ограничивать каждого во имя всех».

Джон Милбанк в «Теологии и социальной теории» (*Theology and Social Theory*) продолжил рассуждения Бердяева, показав, что естественное право основывается на номиналистической и волюнтаристской мысли, поставившей силу в центр творения и общества и создавшей секулярную сферу как пространство человеческой автономии. Власть Бога понимается одновременно как абсолютная и непостижимая, с одной стороны, и договорная и познаваемая – с другой. Первая власть, которая была ничем иным, как объективацией бесконечного милосердия Отца, могла узаконить любую тиранию, в то время как вторая основана на правах и обязанностях, а не на участии в бытии. В философии Дунса Скота и Уильяма Оккама Церковь более не является евхаристическим телом, но есть институтом, обладающим *dominium* – законной властью. Мистическое тело преобразуется в нации, желающие автономного суверенитета. Подобно им, Жан Жерсон понимал право не как способность защищать то, что справедливо, но как способность обладать. Экономическая наука, пребывающая во времена Адама Смита все еще под воздействием идеи о провидении Божием, в XVIII веке начала освобождаться от нее.

Модель современного суверенитета имеет также церковное воплощение, а именно модель автокефалии, или церковной автономии, – маловероятного синтеза между трансцендентным главой и духовным телом, что усиленно критиковал Джон Эриксон, профессор Свято-Владимирской семинарии.[20]

[20] J. Erickson. *The Challenge of Our Past*. Crestwood: SVSP, 1991 (гл. VII).

Автокефалия действительно часто понимается как «право своей властью решать свои внутренние проблемы и самостоятельно назначать своих епископов». Эриксон показывает тупики идеологических реконструкций как со стороны Московского патриархата, так и со стороны патриархата Константинопольского, чтобы обосновать как права Церкви-матери, так и Церкви, обладающей первенством чести. Согласно Эриксону, каждая поместная Церковь является по природе автокефальной. Но все должно зависеть от степени духовной зрелости этой Церкви. Когда она становится способной отдавать любовь, соизмеримую с той, что существует между Христом и Его Церковью, ее сияние преображает соседние Церкви, бывшие до тех пор не более чем смежными общинами, в «сестру», «дочь», «мать». Идентичность гармонично сочетается с инаковостью согласно духовным степеням, являющимся ничем иным, как действиями взаимной любви.

Царственное священство крещенных и власть изгонять лукавого

Чтобы найти позитивную доктрину государственной власти, следует обратиться к евангельским текстам. Отец Сергий Булгаков подробно изучал приближение Царства Христа, начиная с въезда Мессии в Иерусалим, когда народ восклицал: «Благословен Царь, грядущий во имя Господне!» (Лк. 19,38). По словам Луки, Христос в этот момент доказал свою власть, изгоняя торговцев из Храма, убедительно учительствуя и открывая знаки пришествия Царства. Но если у Луки мы находим только негативный ответ и предостережение книжникам относительно источника Его власти (Лк. 20,1-8), а Матфей добавляет еще, что покаявшиеся грешники лучше книжников, Иоанн в своем пересказе событий приводит положительный ответ и оригинальное толкование. Сначала он вспоминает, что иерусалимская толпа пришла кричать «царь

Израиля», потому что Иисус воскресил Лазаря. Иоанн отвечает на вопрос о законности применения Иисусом силы, ссылаясь на эпизод, когда перед толпой греков и иудеев прозвучал глас Отца, говоривший: «И прославил, и еще прославлю» (Ин. 12,28). Речь идет о третьем, и последнем явлении Отца в Евангелии. Именно в этот момент Христос дает объяснение событию: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда я вознесен буду от земли, всех привлеку к себе» (Ин. 12,31-32).

Законное применение силы происходит при изгнании демонов прославлением имени Христова и привлечении людей любовью. В Евангелии от Марка (9,14-30) Христос изгнал глухонемого духа из одержимого по молитве, а потом поднял этого человека, взяв за руку. Христос страстно возразил Петру, назвав его «сатаной» («отойди от меня, сатана»), когда тот захотел, чтобы страдания миновали Его. Но тут же добавил для своих учеников: «Но кто хочет следовать за мною…» (Мф. 16,24).

Исходя из этого сравнения между евангельскими текстами, можно сделать вывод, что на некоей стадии религиозного сознания духовный авторитет Христа может быть забыт, искажён, превращён и обращён в самоугождение, гордыню. На этом уровне могущество авторитета Христа открывается взору только в форме притчи (о виноградарях-убийцах). Что же касается «имеющих уши, чтобы слышать» (этот термин означает более высокий уровень сознания, способного открываться имени Отца во Христе), Он дает им увидеть свой авторитет в действии: речь об изгнании князя мира сего после привлечения людей– можно даже сказать: поглощения людей Христом. Итак, существует оправдание и узаконивание силы, но только в том случае, когда она обращается против тех, кто искажает прославление Сына Отцом. Следовательно, осуществление царственного священства

мирян – это проявление, можно сказать – любовное, притяжения и принятия между Христом и людьми.

Христос Яннарас логически заключил, что царская власть Христа – это царская власть любви. Но любовь в Евангелии более не понимается как свойство поведения, означающее «принимать с любовью» (Гомер), ни как «экстатический способ познания, свойственный личности» (Платон). В Новом Завете Бог есть Любовь (*agapè*), и это означает, что Он существует как любовь. *Agapè,* таким образом, подразумевает способ существования. Христос Яннарас продолжает здесь святоотеческую мысль. По мнению св. Максима Исповедника, Бог ипостазировал свое бытие, сделал из своего бытия ипостаси. Воплощение Бога показывает, что принцип божественного бытия – это свобода, а не необходимость. Но Христос Яннарас предпочитает изо всех писаний Отцов Церкви труды Дионисия Ареопагита. В пятой главе книги «О Божественных именах» последний предпочитает использовать термин *Eros*, а не *agapè*, чтобы сохранить смысл возвышенности троичной любви, с учетом постепенной трансформации смысла слова *agapè* в «благотворительность». Возвратив этот экстатический смысл любви, Дионисий напоминал Церкви, что она не являлась ни нравственным учением, ни институцией, но аскетическим способом существования, который давал место таинственному опыту спасения. Евхаристия действительно является событием, преображающим еду в отношения сопричастия. Брак – это событие, которое преобразует половой союз в отношения Христа и Церкви, и т. п. В главе XVI своего эссе о любви Яннарас отказывается от онтологии классической философии.[21] Более того, греческий философ критикует современную цивилизацию,

[21] C. Yannaras. *Variations sur le Cantique des Cantiques: Essai sur l'Eros.* Paris: DDB, 1992.

которой, по его мнению, «недостает смелости», которая «требует все больше гарантий», тем более что она основывается на *cogito*, покорившемуся суете, а не на уверенности в себе, которую дает любовь к другому человеку. Эта критика не жалеет традиционные религии (и, следовательно, институционную Православную Церковь), которые характеризуются избыточностью правил и предписаний. Церковь же по своей природе является скорее «образом жизни», который побеждает смерть.

Жан-Люк Марион продолжает и развивает работу Яннараса.[22] По мнению этого французского католического философа, эпистемическая редукция сохраняет от вещи только то, что в ней повторяемо, что является постоянным и как бы пребывает под надзором духа («я» как объект и как субъект). Онтологическая редукция не сохраняет для вещи ничего, кроме ее статуса существующей, чтобы заново вернуть ее к бытию, даже постепенно привести к видению своей сущности («я» как *Dasein* – то, которое есть; в котором есть бытие). Логика любви, согласно Мариону, совсем другая, – она прогрессивна и вертикальна. Любовная редукция осуществляется через соответствующую уверенность, свободную от тщеславия (я мыслю, следовательно, существую), до *ego*, данного (и отданного). В любовном отношении к миру пространство теряет однородность, приобретенную в онтологическом отношении. Понятия *здесь* и *там* более не взаимозаменяемы в нейтральном пространстве. Точно так же, согласно Мариону, «любовная редукция устраняет последовательность времен (где все происходящее не продолжается). Время не определяется больше как протяженность духа, но определяется как протяженность события, внешней действительности, которая возникает извне от духа и накладывается на него» [23].

---

[22] Jean-Luc Marion. *Le phénomène érotique.* Paris: Grasset, 2003.

[23] Там же, с. 62.

Вслед за работами Яннараса и Мариона, однако в то же время дистанционируясь от них, некоторые пытаются сегодня избавиться от остатков платонизма, которые сохраняются при употреблении слова *eros*, и реабилитируют смысл слова *philia*, которое Христос употребляет в Евангелиях, чтобы описать отношения любви, которые Он установил со своими учениками, и в частности с Петром.[24] В книге «Воспоминания надежды» Оливье Клеман делает акцент на понятии дружбы, присутствующем как у Отцов, так и у русских религиозных философов:

> Дружба может стать, возможно, наивысшим выражением единения. Я не обсуждаю вопрос моего единосущия с ближним. […]. Наряду с *eros*, который может сочетать желание с нежностью, и *agapè* – вниманием к другим, которое дает Божья благодать, [Отцы Церкви] восхваляют *philia* – чувство спокойное и постоянное, исполненное мира. Дружба – это общее служение, деление, но также участие. Она происходит от Троицы, поскольку последняя посылает мир и единство (Григорий Нисский). Еще апостол Павел поучал христиан поддерживать друг друга и «бремена друг друга носить» (Гл. 6,2). Дружба нуждается в слове истины, но она сдержана. Двое друзей понимают друг друга в молчании. Дружба, если вспомнить, что Иисус посылал своих апостолов по двое, преодолевает любой чрезмерный дух общинности, в котором некоторые богословы видят ту же реальность Церкви. Павел Флоренский в своем «Письме о дружбе» видел церковное общение как такое, которое зиждется на пересечении бесчисленных дружб.[25]

Новое открытие отношений дружбы, которые Христос устанавливает среди своих учеников, подразумевает новое понимание

---

[24] A. Arjakovsky. Philia and the projects of the IES // *Friendship as an Ecumenical Value.* Lviv: UCU Press, 2006, с. 23-31. См. также: Paul D. O'Callaghan. *The Feast of the Friendship.* Wicita: Eight Day Press, 2002.

[25] Olivier Clément. *Mémoires d'espérance.* Paris: DDB, 2003, с. 97.

троичного домостроительства в мире.[26] Исполнительная, законодательная и судебная ветви власти должны, начиная с определенного уровня сознания, воссоединиться в отношениях любви между Отцом, Сыном и Святым Духом. Троичное устроение семьи, как и управление мировой экономикой, требует установления отношений дара/прощения между людьми и открытия вновь миссии человека по преображению энергий, присутствующих в творении. В этой перспективе управление экономикой должно основываться значительно более на нравственной ответственности, чем на товаропроизводстве. Евангельский призыв к прощению долгов самым бедным странам в юбилейные года можно понять именно с этой точки зрения. Богатство государств оценивается больше с точки зрения долговременных прочных отношений, чем кратковременного удовольствия. Экономический рост становится качественным и различает факт и стоимость. Это, в частности, означает, что производительность, основанная на любви, не идет ни в какое сравнение с производительностью функциональной. Помощь в развитии основывается на уважении и участии другой стороны, в частности, путем предоставления микрокредитов, но не путем превращения государств в коррупционные машины.

Сакраментальный авторитет: царственное священство мирян и соборный авторитет священства в Церкви

Русские религиозные мыслители не ограничились тем, что вновь поставили вопрос о способе, которым Церковь осуществляет свою власть управления или обосновывает свой отказ

[26] Существует обширная библиография по вопросу. В частности, можно рекомендовать книгу: Robert van Drimmelen. *Faith in a Global Economy.* Geneva: WCC, 1998.

участвовать в мирской жизни. Они также решились критиковать ее способность освящать. Сочетание античного сакраментализма, состоящего в поклонении божественной энергии, а не ее источнику, с современным рационалистическим индивидуализмом, согласно которому истина существует независимо от качества отношений между людьми, привело в результате к вертикализации власти в Церкви и потере смысла *соборности*, – подлинной соборности, либо кафоличности.[27]

---

[27] Подобное осознание происходит сегодня также в Католической Церкви во Франции. См. статью в газете *La Croix* от 5 ноября 2004 г.: «Приведет ли к эволюции реформирование церковных областей, которое имело место во Франции в 2002 году? Собравшись сегодня в Лурде на пленарное заседание, епископы Франции размышляли именно о новом способе совместной работы. Но, помимо сотрудничества между епископами, эта реорганизация могла бы также послужить настоящему сотрудничеству между поместными Церквами. "А почему не созвать областные соборы, в состав которых входили бы не только епископы и священство?" – предлагает о. Виллемен. Тем более, что именно на местном уровне большинство верных знакомы на практике с опытом совершения власти в Церкви. В епархиальных пастырских советах, участие мирян в которых возрастает, как и в советах епископских, рассмотрение дел ранее являлось прерогативой только священнослужителей. Стоит также вспомнить приходы, где священники и миряне долгое время учились работать не только на исключительно иерархических основаниях. К примеру, в Пуатье епархия состоит из 254 местных общин, которые архиепископ Альбер Руэ доверил командам из пяти мирян с четко определенными обязанностями. Во время их учреждения священник и миряне, поставленные над общиной, вместе возлагали руку на Евангелие или даже на епископский крест, если присутствовал епископ. "Это знак того, что все причастны к епископской миссии евангелизации", – объясняет Жизель Бюльто, ответственный представитель общин епархии» (L'autorité dans l'Eglise, un service; см. на: http://www.la-Croix.com).

Новое открытие православной соборности как кафоличности на основании троического единства, а не просто как горизонтального отношения, имело множество важных последствий: демократизацию священнической власти, легитимизацию междуконфессионального диалога, наконец, переоценку консенсуса как способа принятия решений.

Прежде чем кратко охарактеризовать эти три тенденции мировоззрения, следует возвратиться к той ключевой роли, которую сыграли в этом процессе работы Булгакова. В своей книге «Невеста Агнца», написанной в конце тридцатых годов XX столетия, русский богослов посвятил многие страницы «границам сакраментализма». Он критикует конфессиональное представление о Церкви как организации сакраментальной и иерархической. Для него Церковь как богочеловеческая сущность не может сводиться к сакраментальной власти, хотя он и не отрицает ее необходимости. Апостольская Церковь, напоминает Булгаков, не располагала установленными таинствами, но была открытой дарам Духа. Не знала эта Церковь и клерикальной структуры, существующей согласно нашему каноническом праву, но имела тех, кто был «во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями»; имел «силы [чудодейственные], также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (1 Кр. 12,28-29). Однако власть этого дара, пишет Булгаков, «никому сакраментально не вручается, она пребывает в руках Божиих, как непосредственная продолжающаяся Пятидесятница».[28]

[28] Serge Boulgakov. *L'Epouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Eglise et la fin*. Paris: Ymca-Press, 1945; переизд.: . L'Age d'Homme, 1984, с. 225; Протоиерей Сергий Булгаков. *Невеста Агнца*. Москва: Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем А. Менем, 2005, с. 313.

Поэтому, согласно Булгакову, современное церковное сознание должно примирить иерархичность – становой хребет Церкви – с пророческим даром, являющимся динамикой церковной жизни. Но это принятие Святого Духа возможно, по мнению Булгакова, только при условии нового софийного открытия учения Церкви о благодати. Есть сотворенная благодать, «это мир как Премудрость Божия, явленная в творении». Эта благодать имеет онтологическое и позитивное отношение к благодати несотворенной, Божественной Софии. «Благодать же в разных ее образах и есть это обожение или прославление твари, или, что то же, ее ософиение».[29] Принятие божественной милости означает соответствие творения Богу. Именно поэтому благодать простирается на весь род человеческий, который обладает «естественной благодатью», или софийностью, от своего сотворения и который получает божественную жизнь во Христе посредством Духа Святого. Это означает, что участие творения в божественной жизни не может строго ограничиваться благодатью неипостатической. «Как ипостасное существо, имеющее всегда испостасируемое природное бытие, человек, как и ангел, необходимо имеет личную обращенность к Богу, так сказать, личную встречу с Ним, личное Богоприятие». Об этом личном отношении между Богом и человеком свидетельствует молитва – самый простой случай действия Божией благодати вне и внутри установленных таинств. Это приведет к демократизации власти в Церкви.

Этому софийному пониманию благодати предшествует, а также является его следствием воспоминание о том, что, как говорил митрополит Киевский Платон, *преграды, разделяющие Церкви* на *земле*, *не достигают небес*. Согласно Булгакову, следует избавиться от церковного провинциализма,

[29] Сергий Булгаков. *Невеста Агнца*, с. 318.

подменяющего *вселенское единство*, избавиться от конфессионального «генотеизма» и вернуться к *Una sancta*, основе «multae ecclesiolae», и к подлинному монотеизму.[30] Булгаков этим приходит к логическому утверждению, что «пределы человечества, сопричастного Христу, очерчиваются даже шире, чем вся полнота христианских вероисповеданий».

Вследствие этого мы различаем «разные степени проявления Софии в жизни». Это объясняет, почему Булгаков, говоря о действии благодати за пределами Православной Церкви, указывает на необходимость поднять вопрос «о силе и действенности таинств в инославии». Границы Церкви, согласно Булгакову, имеют прагматический и неабсолютный характер. Утверждать обратное – означает умалять действие искупительного подвига Христа вплоть до самого ада. Это новое открытие достоинства каждого человека в результате приведет, как мы увидим далее, к реабилитации понятия консенсуса как способа принятия решений в Церкви.

Демократизация священнического авторитета

Понятно, что такое представление о благодати глубоко потрясло традиционное представление о священстве в Церкви. Согласно Павлу Евдокимову, символом осуществления власти в Церкви является не египетская пирамида, но обручальное кольцо. Ведь Евангелие использует термин *hiereus* для священства верных, оставляя слово *presbyteros* для описания особого служения. Все христиане стали после Христа иереями – священниками царственного и вселенского священства. По мнению Евдокимова, так же, как и отца Александра Шмемана, Православие пока еще не сделало всех институциональных выводов из своего богословия. А это

[30] Сергий Булгаков. *Невеста Агнца*, с. 313.

богословие провозглашает, что все верные получают в своем крещении полноту даров Духа и все призваны стать царями, священниками и пророками.

Павел Евдокимов, один из слушателей семинара Булгакова о Софии в Свято-Сергиевском институте, писал в 1964 году в «Этапах духовной жизни»:

> Таинство миропомазания (на Западе – конфирмация) утверждает всех крещаемых в одной и одинаковой для всех священнической природе. Из этого полного равенства некоторые избраны, взяты и утверждены божественным действием в качестве епископов и пресвитеров. Именно эти функциональные отличия служений преодолевают какое бы то ни было онтологическое различие природ и делают невозможным разрыв между клиром и мирянами. Вальсамон, канонист XII в., приводит существовавшее мнение, будто посвящение в сан епископа включает полное отпущение грехов. Такое представление делает из него «второе крещение», которое, таким образом, изменяет природу человека. Однако подобное суждение никогда не было принято Преданием, поскольку тут утверждалась бы разность природ между епископами и остальными верными.[31]

Согласно Евдокимову, следует вернуться к апостольскому веку Церкви, до «предательства» мирянами своей священнической природы в IV веке.

Это означает, по мнению Элизабет Бер-Сижель, ставшей православной после встречи с русским православием, и в частности с о. Сергием Булгаковым, что ни один богословский довод не может обосновать невозможность для женщин иметь доступ к священническому служению. В 1998 году эта французская женщина-богослов вместе с владыкой Каллистом

[31] P. Evdokimov. *Les âges de la vie spirituelle, des pères du désert à nos jours*. Paris: DDB, 1964; переизд.: 1995, с. 213-214.

Уэром издала книгу «Рукоположение женщин в Православной Церкви».[32] Она пишет:

> Когда он возглашает: «Сие есть Тело мое… Сие есть Кровь моя», – эти слова есть частью общей благодарственной молитвы. […] Итак, при освящении даров в римском обряде священник – по всеобщему убеждению – представляет Христа народу; а в византийском обряде священник предстательствует от имени народа перед Христом. […] Словом, в православном понимании во время важнейшего священнического молитвословия – чтения евхаристической анафоры – служащий не представляет собой образ Христа. Это значит, что аргумент образа Божьего, выдвигаемый против рукоположения женщин, для православных христиан менее убедителен, чем для католиков.[33]

Но, во всяком случае, физическое сходство значения не имеет, священник представляет Христа в духовном смысле, и женщина может быть посредницей, предоставив свои руки и язык. «Если мужчины могут представлять Церковь как Невесту, почему же, – спрашивает Бер-Сижель, – женщины не могут представлять Христа как Жениха?»[34].

Наконец, это катафатическое представление о благодати у Булгакова приводит к пересмотру места епископов в Церкви. В православном Предании, о чем часто упоминает Г. Флоровский, власть провозглашать веру принадлежит

---

[32] E. Behr-Sigel, Mgr Kallistos Ware. *L'ordination des femmes dans l'Eglise Orthodoxe.* Paris: Ed. du Cerf, 1998; русское изд.: Элизабет Бер-Сижель, Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). *Рукоположение женщин в Православной Церкви*. Москва: ББИ, 2000.

[33] E. Behr-Sigel, Mgr Kallistos Ware. *L'ordination des femmes dans l'Eglise Orthodoxe*, с. 91-92.

[34] Там же, с. 95.

епископу. Но эта власть принадлежит ему, поскольку он глава своей Церкви и таким образом находится в единстве с ней. Именно в этом смысл литургического возгласа: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы», – перед провозглашением Символа веры. Православный епископ говорит с авторитетом в той степени, в которой он дает правое знание. Авторитет епископа, отмечает Евдокимов, основывается только на правде Христовой. Но это знание, являющееся интерпретацией и актуализацией, связано с отношениями дружбы между ним и другими крещенными. Именно это сознание сделало возможным пересмотр вопроса авторитета некоторых епископов в XX веке. В частности, Николай Бердяев имел смелость назвать митрополита Московского Сергия «Великим Инквизитором», когда тот в 1936 году хотел отлучить отца Сергия Булгакова от Церкви.

Действенность экуменического знания

Известно, что для православных мыслителей, таких как Сергий Булгаков или Николай Зернов, потеря кафоличности, которая задела православный мир, берет начало в разрывах общения, имевших место в V веке с нехалкидонским миром, в XI веке – с миром латинским и, наконец, в XVI веке – с миром Реформации. Только новое открытие кафоличности, терпеливое воскресение любви должно сделать возможным для вселенской Церкви восстановить силу освящения, которую Христос доверил ей вовеки. Православные богословы русской эмиграции, а затем полнота Православной Церкви, таким образом, легитимизировали участие в экуменическом движении. Православные Церкви участвовали в разработке большинства экуменических документов ВСЦ и в работе совместных (смешанных) комиссий с участием Католической Церкви.

Ограничимся здесь экуменической критикой объективации епископской власти в истории. Она дала возможность возобновить экуменические размышления, с одной стороны, о функции «наблюдателя» в Церкви, а с другой стороны – о месте епископа Рима в Церкви. В том, что касается первого пункта, обратимся к исследованиям ВСЦ последних десяти лет о понятии *episkopè*[35], о природе и цели Церкви[36], о Церкви как герменевтической общине[37] и, наконец, о природе и миссии Церкви[38]. Эти исследования исходили из принципа, что Церковь следует понимать как *koinonia*. Эта евхаристическая община обладает способностью истолкования, которую реализует в тройной форме: как различение, как осуществление авторитета и как задача рецепции. В этой перспективе допустимо, чтобы епископ обладал функцией истолкования в рамках общины.[39]

---

[35] *Episkopè and Episkopacy.* Strasbourg: COE, 1997.

[36] *The Nature and Purpose of the Church.* Geneva: COE, 1998.

[37] *The Church as Hermeneutical Community (A Treasure in Earthen Vessels, an Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics).* Geneva: COE, 1998.

[38] *La nature et la mission de l'Eglise.* Genève: COE, 2006.

[39] «Церковь – это община взаимно ответственных людей. Никакие должности, дары или вдохновение свыше не осуществляется вне или сверх этой общины. Все связаны Святым Духом в единое Тело. Все верные, благодаря своему единству с Иисусом Христом и веянию Духа Святого, имеют возможность воспринимать Слово Божие, различать волю Божию и проповедовать Евангелие. Те, чье призвание Богом осуществлять служение наблюдения (епископство) признано Церковью, должны дать возможность народу Божьему признавать и воплощать в жизни дары, которые Святой Дух дал им для исполнения жизни Церкви и ее миссии. Это означает, что служение наблюдения имеет герменевтическую функцию» (*The Church as Hermeneutical Community*, с. 35).

Эта функция *episkopè* – служение надзора – осуществляется с тройной целью: обеспечить единство местной Церкви, поддерживать сопричастие в вере, жизни и свидетельстве; хранить кафоличность и апостоличность; и, наконец, поощрять местную Церковь различать волю Божью, проповедовать Евангелие и быть живым свидетельством присутствия Бога в мире.

Согласно документу комиссии «Вера и Церковное Устройство» 1988 года, авторитет епископа основывается на авторитете Христа, укорененном в жертвенной любви и смирении (если *episkopè* подавляет, оно становится осуществлением власти). Начиная с документа ВСЦ «Как Церковь авторитетно учит сегодня» 1977 года, ВСЦ настаивал на важности непрерывного преемства между Церковью апостольской и современной и отмечал отличия в истолковании смысла этого исторического и эсхатологического преемства. Церкви, тем временем согласились, что авторитетное учение должно включать четыре аспекта: изменение может быть верным свидетельством прошлого, множественность доктрин (что следует отличать от индифферентности и релятивизма) не обязательно незаконна, все верные призваны участвовать в определении истины, так как дары Духа даются всей Церкви, рецепция является другой формой участия.[40]

В 1998 году ВСЦ поощрил совместный мониторинг (shared oversight) некоторыми Церквами определенных тем (справедливость, мир, целостность творения) в некоторых регионах, даже при отсутствии видимого единства. Документ ВСЦ настаивает на важности церковного собора с целью восстановления постепенным образом полного общения – *koinonia*.

О таком совместном мониторинге, предстоятельском, коллегиальном и соборном, идет речь в таких документах,

[40] How Does the Church Teach Authoritatively Today? (Faith and Order, n°91) // *The Ecumenical Review*, т. 31 (January 1979), с. 88.

как «Единый Учитель» (*Un seul Maitre)* Группы Домб[41] и «Дар авторитета» (*The Gift of Authorithy*) Международной англикано-католической комиссии (ARCIC). В последнем документе, где авторитет представлено как дар Божий, можно заметить, что стремление богословов англиканского вероисповедания приблизиться к вселенским структурам для содействия *koinonia* и стремление богословов Римо-Католической Церкви укреплять местные и промежуточные структуры являются будто бы продолжением одесского документа. Но англикано-католический текст приносит множественные плоды диалога, которые представляют интерес и для православной концепции авторитета. Он проводит различие между *sensus fidei* – личной и активной способностью духовного различения – и *sensus fidelium*, с помощью которого Церковь как Тело остается верной Христу. Документ делает акцент на литургическом способе управления, который осуществляется через встречу личной молитвы епископа с личным ответом «аминь», даваемым на нее каждым из верных, и при этом *каждый задействует свою личную ответственность.* Вместе с тем, синодальность в этом тексте определена не как эгалитаризм мнений, но как «общее движение», согласно этимологии греческого слова *syn-hodos.*

В июне 2002 года православные, католические и протестантские богословы на встрече в Дурау (Румыния) прокомментировали документы Международной англикано-католической комиссии. Большинство православных делегатов подчеркивали важность того, что святость, идущая от Бога, является источником всякого авторитета. Митрополит Даниил Чоботеа подчеркивал, что власть, которой обладают три Божественных Лица, есть «власть любви, взаимного

[41] Groupe des Dombes. *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Eglise.* Paris: Bayard, 2005.

самоотдания Божественных Лиц друг другу и сотрудничества ради жизни мира».[42]

На этой встрече в Дурау были также даны комментарии относительно католическо-лютеранского диалога. Доктор Турид Карлсен Сейм, лютеранский норвежский пастор, указал, что важно отличать авторитет в зависимости от уровней, на которых он должен осуществляться в Церкви. В итоговом докладе, составленном при участии других богословов, православные участники пришли к согласию, что не следует путать свободу, которая является даром, призывом служить Евангелию Христа, с человеческой автономией как самодостаточностью выбора и изолированностью.

Второй пример современной плодотворной экуменической дискуссии касается роли Петра в Церкви. Она была инициирована папой Иоанном Павлом II в 1995 году в его энциклике *Ut unum sint*.[43]

Николай Афанасьев вместе с отцами Мейендорфом и Шмеманом были первыми, кто в 1961 году отмечал ностальгию православного мира по «главенству любви», перешедшему Римской Церкви, по свидетельству Игнатия Антиохийского.[44] Тридцать лет спустя Смешанная комиссия по диалогу между Католической и Православными Церквами во Франции опубликовала текст, который говорил о смысле этого главенства служения и настаивал на важности

---

[42] T. Grdzelidze (ред.). *One, Holy, Catholic and Apostolic*, с. 93.

[43] Можно рекомендовать множество литературы по данному вопросу, которую невозможно рассмотреть здесь ввиду ограниченности рамками этой статьи. В частности, см. работы Х. Поттмайера и Б. Сесбуэ.

[44] См.: N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann. *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*. Neuchâtel – Paris: Delachaux et Niestlé, 1960.

34-го апостольского правила как обозначения роли протоса в управлении в ранней Церкви.[45]

Оливье Клеман разъяснил в 1997 году апофатическую мудрость Церкви эпохи первых вселенских соборов. Ни император, ни папа, ни синоды не имели окончательной власти. Такое разделение полномочий, согласно Клеману, свидетельствует о христианизации греко-латинской философии, об институциональном апофатизме. По мнению Клемана, важно отдавать предпочтение «логике напряжения без предварительных юридических решений перед логикой гарантированных юридических взаимосвязей».[46] Французский богослов согласен с кардиналом Ратцингером насчет необходимости вернуться к апофатической мудрости первого тысячелетия. Клеман также высказал поддержку исповеданию веры Греко-Католической Церкви в Ливане, принятому в 1995 году почти всеми епископами мелхитского синода:

1) Я исповедую все, чему учит Православная Церковь.
2) Я нахожусь в сопричастии с епископом Рима, в той роли, которую признавали за ним восточные Отцы до разделения Церкви.

Сегодня владыка Иоанн (Зизиулас) продвинулся еще на шаг в этом размышлении. Он, вместе с Оливье Клеманом,

---

[45] Comité mixte catholique-orthodoxe en France. *La Primauté romaine dans la communion des Eglises.* Paris: Ed. du Cerf, 1991. 34-й апостольский канон утверждает. «Епископам всякого народа подобает знать первого у них и признавать его как главу, и ничего, превышающего их власть, не творить без рассуждения: творить же каждому только то, что касается его епархии и мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе – Отец, Сын и Святой Дух».

[46] O. Clément. *Rome autrement.* Paris: DDB, 1997, c. 107.

допускает, что папа мог бы обладать (в той же мере, что и народ Божий и епископат в своей синодальности как две другие формы преемственности Петра) действенным первенством чести. Папа, согласно Клеману, мог бы быть и глашатаем, имеющим право выражать согласованные позиции, и располагать правом на апелляцию, а также правом созыва вселенских соборов, председательства на них и ратификации их решений. Легитимизация этой новой формы управления, которая будет основана на любви, а не на юрисдикции и которую предстоит открыть, строится, согласно епископу Пергамскому, на связи сходства между жизнью Церкви и жизнью Троицы. Так же, как Отец является монархом в Троице, Церковь должна иметь главенство в любви.

В свете дискуссий на заседании Смешанной международной комиссии по православно-католическому диалогу во главе с митрополитом Иоанном (Зизиуласом) и кардиналом Вальтером Каспером, состоявшемся в Белграде в сентябре 2006 года, кажется, что проблема признания авторитета уже не является вопросом богословского характера, а скорее историософского порядка.

Ведь в плане канонического права трудно, как напоминает отец Иоанн Мейендорф в лекции «Собор 381 года и примат Константинополя», сказать яснее, чем говорится в третьем правиле собора в Константинополе 381 года: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что город оный есть новый Рим». В 451 году это правило получит развитие в правиле 28.[47]

Но Москва, которая в XVI веке определила себя исторически как «третий Рим», – имеет ли она особую миссию

[47] См.: J. Meyendorff. *Catholicity and the Church*. Crestwood: SVSP, 1983, с. 121-142.

в Церкви? И если да, то в чем она заключается?[48] Следует, вероятно, перечитать в будущем труды Николая Зернова, матери Марии Скобцовой и Николая Бердяева, чтобы вновь открыть эсхатологический смысл миссии третьего Рима и восстановить таким образом антиномическое единство между Церковью в ее вечности, представленной в Апокалипсисе в образе Жены, облеченной в Солнце, и Церквами в их историческом осуществлении.

Новая оценка консенсуса как способа принятия решений

Еще в экуменическом документе, подписанном в Одессе, Церкви ясно выразили свое желание, дабы единство проявлялось «в консенсусе, который способен позволить Церквам быть в общении на всех уровнях их жизни». Также было сказано, что консенсус «служит свидетельству поместной Церкви». Заключительные рекомендации одесского документа должны были уравновесить и сблизить способы учения и их статус в различных Церквах. «Консенсус и общение в соборной жизни могут быть достигнуты, только если способы учительства все более и более тяготеют к совместному принятию решений».[49]

---

[48] «“Первым среди равных” в ряду предстоятелей поместных Православных Церквей признается патриарх Константинопольский, который с византийских времен носит титул “Вселенского”. Однако ни данный титул, ни первенство чести не дают Константинопольскому патриарху юрисдикционного права вне пределов своего собственного патриархата» (из доклада епископа Венского и Австрийского Илариона (Алфеева) на заседании Богословской комиссии Епископской конференции Швейцарии, Женева, 2005 г., см.: Mgr Hilarion Alfeev. *The Orthodox Understanding of Primacy and Catholicity*. Geneva: WCC, 2005).

[49] How Does the Church Teach Authoritatively Today?, с. 93.

Метод консенсуса должен быть четко отделен от метода компромисса, который приводит к наименьшему общему знаменателю между сторонами, придерживающимися принципиально противоположных мнений, но при этом основные противоречия между ними сохраняются. Традиция Церкви и ее актуализация в экуменическом диалоге помогают понимать консенсус как подлинно христианский подход к принятию решения.

Документ Группы Домб об авторитете также настаивает на необходимости гармонизации между тремя источниками авторитета, которые взаимодействуют в жизни Церквей, чтобы прийти к дифференцированному консенсусу. Эти три источника легитимации авторитета следующие:

- высший авторитет Бога (местом осуществления которого есть личная совесть);
- авторитет, берущий начало от Писания (в истолковании Традиции);
- авторитет институтов, которые служат вере и ее упорядочению.

Метод дифференцированного консенсуса, инициированный в некоторых документах ВСЦ, таких как «Крещение, Евхаристия, Священство» (ВЕМ), называют еще «консенсусом касательно основоположных истин», при котором одновременно «остается различие» либо «различие в интерпретациях». Такой консенсус не ведет к полному доктринальному согласию, но предлагает согласие, достаточно существенное для того, чтобы все еще остающиеся различия между Церквами не рассматривались более как разделяющие их. После исторического соглашения между протестантами и католиками по вопросу оправдания, достигнутого 31 октября 1999 года в Аугсбурге, этот метод был определен отцом Эрве Леграном следующим образом:

> Формы мышления, которые не совпадают и не поддаются умозрительному согласованию, признаны в нем

способными выражать те же самые реалии веры, но с помощью различных акцентуаций и формулировок. О потенциальной редукции веры к ее формулировкам не может быть и речи.[50]

Метод консенсуса берет начало в ранней Церкви, в частности, в первом соборе апостолов по вопросу обрезания неиудеев. В открытости Духу (Деян. 15,28) и взаимной дружбе, в уважении к мнениям друг друга апостолы нашли консенсус, позволивший преодолеть разногласия, позволивший искать понимания того, что есть «воля Божия» (Еф. 5,17). Апостол Павел показал путь Церкви Коринфа, наставляя ее быть соединенной «в одном духе и в одних мыслях» (1 Кр. 1,10) и обретать «ум Господен», отмечая, что только в общине она имеет «ум Христов» (1 Кр. 2,16).

Этот метод был вновь открыт в сентябре 2002 года Специальной комиссией, в состав которой входили Православная Церковь и другие Церкви-участницы ВСЦ. Он был изложен и обоснован в 2005 году на консультации Православных Церквей на Родосе православным американским юристом Анной Глинн-Маккоул. Метод консенсуса был тогда определен как процесс, позволяющий найти общее мнение во время заседания без перехода к голосованию. Консенсус считается достигнутым, если:

а) все согласны;
б) большинство согласно, а те, кто не согласен, удовлетворены тем, что имела место откровенная и справедливая дискуссия, и полагают, что выводы отражают общее мнение собрания; таким образом, меньшинство также дает свое согласие;
в) собрание констатирует, что было высказано множество мнений, и принимает, что они находятся в тексте самого предложения (а не только в замечаниях);

[50] H. Legrand. L'avenir du mouvement œcuménique // *Istina*, № 48 (2003), с. 53.

г) решено отложить вопрос;
д) решено, что невозможно достичь никакого соглашения.

Это новое открытие консенсуса стало возможным благодаря открытию православным миром работы, начатой в 1980-х Обществом Друзей (Квакерами), Методистской Церковью Новой Зеландии и Объединенными Церквами Австралии и Канады. ВСЦ одобрил в Порту-Алегри в феврале 2006 года метод консенсуса для принятия всех своих решений (за исключением бюджетов и кадровых назначений) по рекомендации Специальной комиссии.

Джилл Табарт является одним из главных инициаторов этого нового открытия христианского консенсуса. Она без колебаний признает, что это понятие имеет применение в политике. Книга Тома Смита «Lex Republica Anglorum» кодифицировала и внедрила в Англии, а затем и в демократическом мире более чем на четыре столетия парламентскую систему принятия решений, основанную на дебатах аргументативного типа между двумя основными партиями и отмеченную победой большинства над меньшинством.

Хотя христианское сознание и не «знало», как выразить свое неудовлетворение, оно, тем не менее, считало, что каждый член Церкви призван участвовать в общем деле. Для Дж. Табарт каждый человек получает дары Духа, и «не существует дара без соответствующего служения: каждое священническое служение имеет свою часть в священническом служении Христа».[51] Объединенные Церкви Австралии пошли по направлению к консенсусу с момента, когда это сознание обострилось открытием, что любое мажоритарное решение не обязательно эффективно в долговременной перспективе, если оно приводит к долгосрочным негативным

[51] Jil Tabart. *Coming to Consensu: A Case Study for the Churches*. Geneva: WCC, 2003, с. 6.

последствиям, если оно устраняет все большую часть населения от принятия решений и если оно порождает нарастающее разочарование побежденного меньшинства.

Действительно, как пишет апостол Павел, филлипийцы могли жить счастливо, только сохраняя единство в смирении. «Имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны; ничего [не делайте] по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе [только] каждый заботься, но каждый и о других» (Фллп. 2,2-4). В христианской общине, пишет Дж. Табарт, нельзя добиваться победы любой ценой, потому что в ней не может быть ни победителей, ни побежденных.

Таким же образом, в ходе процесса принятия решений, протестантские собрания постепенно вновь открывали для себя важность молитвы, тишины, длительного слушания, поощрения к единству и доверию в участии, обеспечения поддержки тех, кто «наиболее уязвим в своей честности», внимательного поиска ума Христова вне хода дискуссий. В этой перспективе обучение модераторов собраний становится существенно важным делом.

Доктринальный авторитет: дар пророческого знания, обладающего авторитетностью

Авторитет Церкви является не только управленческим и сакраментальным. Он является также учительским. Именно поэтому русские религиозные мыслители в начале XX века внимательно отслеживали частичные истины или «ереси», которые присутствовали в некоторых философиях, богословских течениях и идеологиях их времени. В частности, можно сослаться на критику, высказанную Булгаковым,

Бердяевым, Шестовым, Вышеславцевым, Флоровским в адрес философии Канта, Хайдеггера, Ницше, Фрейда, а также Барта, Бультмана, Маритена, Мунье и других.[52]

Достоинство размышлений русских религиозных мыслителей о философии познания заключалось в том, что они переосмысливали понятие авторитета символически, антиномически и эсхатологически. Для них авторитет в своей основе является даром Христа Его Церкви: «И приблизившись, Иисус сказал им: дана мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что я повелел вам; и се, я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28,18-20). Их выводы поддерживает Группа Домб: «Дар Божий предназначен для спасения, то есть, для служения самому великому благу, которое Бог захотел для мужчин и женщин нашего мира». Именно такое осознание взаимосвязи дара и прощения позволяет взрастить авторитет Христа на земле. Последний текст ВСЦ, «Природа и Миссия Церкви», также настаивает на онтологической связи между естественным авторитетом Сына над своей Церковью и миссионерской, то есть радостной и коммуникативной, природой Церкви.

Русские православные мыслители, прежде чем достичь такого уровня сознания, шли путем критики ложных авторитетов. Они подвергли пламенной критике искажения, присущие в прошлом течениям, которые называли себя православными.

Критика неправославного познания

Первым из этих отклонений был догматизм – закрытое и замкнутое на себе видение христианского откровения. Для Булгакова догматическое богословие является изложением

[52] A. Arjakovsky. *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe.* Paris – Kiev: L'Esprit et la Lettre, 2002.

совокупности христианских догматов. Оно рассматривает, как он объясняет в своей статье «Догмат и догматика», опубликованный в 1937 году в сборнике «Живая традиция», с одной стороны, догматы, которые в основном касаются Троицы и богочеловечества Христа, а с другой – богословские мнения, теологумены необязательного характера, число которых значительно превосходит число первых: учение о Святом Духе, о мире, эсхатологии, Церкви, благодати, и т. п. Богословская работа, таким образом, должна дополняться другими источниками, которые свидетельствуют о живой Традиции Церкви и догматическом измерении, которое она в себе заключает. Тот факт, что *lex orandi* (закон молитвы) более объемен, чем *lex credendi* (закон веры), делает возможным как дискуссию между богословскими мнениями, так и единомыслие. Для Булгакова догмат выражает аспект истины, но не исчерпывает ее. Догмы являются ступенями истины и к истине. «Целостный живой опыт содержит в своей глубине больше, нежели всякое его словесное, рациональное выражение в понятиях».[53]

Вторым отклонением было то, что отец Сергий Булгаков квалифицировал как «талмудизм» – антиисторическое и оторванное от жизни повторение «сырого» текста. Богословие должно выработать критическое отношение к источникам Откровения. С одной стороны, Слово Божье есть божественное откровение; с другой стороны, его можно понять только в рамках Традиции, которая сама является плодом рецепции. Следовательно, догматика, основанная на Писании, есть философия Откровения.

Наряду с тем, в апофатическом духе, характерном для теоцентрического православного мышления, отец Николай

[53] S. Boulgakov. *L'Orthodoxie*. Paris: Alcan, 1932; переизд.: L'Age d'Homme, 1980, c. 84.

Афанасьев осудил юридизм языческого происхождения, который проник в церковную среду и привел к антисвидетельству о собственно православном отношении к закону. В своей статье «Каноны и каноническое сознание», опубликованной в 1933 году в журнале «Путь», профессор Свято-Сергиевского института пишет:

> Каноническое сознание не может иметь основную опорную точку в исторически сложившихся формах в силу их некоторой относительности и изменяемости. Если же оно все-таки пытается себя связать с ними, то это приводит к неправильному отношению к историческим формам и к искажениям самого исторического сознания. Неизбежно одна из временных форм церковной жизни возводится в степень вечной и неизменной. Это влечет за собой ослабление или даже утерю критического отношения к современным формам жизни. Правильное чувство истории исчезает или должно исчезнуть, а вместе с ним – и творческая энергия. Вместо вечной динамики церковной жизни вступает в свои права статика: абсолютное подменяется относительным.[54]

Православие не располагает обязательной для всех богословской доктриной. Напротив, оно основывается на принципе: *In necesseriis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Следствием этого, по мнению последователей Афанасьева, является то, что Церковь не должна вмешиваться в политику в смысле поиска власти. По мнению владыки Георгия (Ходра), политика является наукой и искусством, тогда как Церковь не должна заниматься ничем, кроме спасения души. Она не является государством в государстве, ее роль – возвещать Царство слабых и бедняков. Она не должна разделять

[54] Fr. Nicholas Afanasiev. Canons and Canonical Consciousness (см.: http://www.holy-trinity.org/ecclesiology/afanasiev-canons.html).

верных, но должна быть моделью святости. Именно поэтому служители Церкви не должны баллотироваться на выборах.

От отрицания к утверждению: пример права

Апостол Павел, таким образом, был прав, когда говорил: «А если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гл. 2,19-21). Митрополит Георгий (Ходр) продолжает сегодня утверждать, что в Церкви право не может быть принудительным, по образцу римского права. В каноническом праве человек, к которому применяется взыскание, признает несправедливость в своем грехе и признает любовь в наказании. Власть предержащий может возносить меч только в случае, когда это приводит к Богу (послание святого апостола Павла Римлянам).

Но если по ходу отрицания всякой объективации мы переходим на высший уровень сознания, если заменяем отрицание закона этого падшего мира приятием закона союза между Богом и людьми, тогда каноническое право вновь обретает свое значение руля (Кормчая, Пидалион), компаса, ведущего к Царству. И мы понимаем, что ни одна йота Закона и Пророков не должна исчезнуть. А Псалом 119 является похвалой закону Господнему: «Блаженны непорочные, ходящие в законе Господнем!»

Американский православный богослов Джон Эриксон пошел еще дальше, чем Николай Афанасьев, бичуя не только то, что он называет «легализм», но также анархизм православного юридического сознания. По его мнению, проект любого канонического права – это воплощение Церкви как Тела Христова, исполненного Духа Святого.[55] Этот тезис

[55] J. Erickson. *The Challenge of Our Past.* Crestwood, NY: SVSP, 1991, с. 6

подтверждают его исследования ранней Церкви. Эсхатологическое сознание пыталось освободиться от легализма книги Левита. Взыскание существует, но оно носит исцеляющий характер, а не характер возмездия. Канон – не способ управления, а образец праведности, в котором вера связана с поведением. Наконец, образ праведности не придуман, но осуществляется на деле свидетелями Царства Божия.

Перелом произошел в византийскую эпоху, когда богословская точка зрения подчинилась юридической, гражданскому праву.

В этой перспективе право вновь обретает позитивное качество. Если понимать право не концептуально, не однородно, но прежде всего так, как это делает Ориген – скалярно, вертикально, тогда номоканоническая организация мира, которая сохраняет уровни ответственности и сознания и которой удается поддерживать постоянное преобладание закона Духа над законом абстрактной рациональности, обретает свое достоинство и свой смысл. Можно вновь утверждать аристотелевское видение права как противоположность долга, а также христианское видение смысла наказания.

В этом смысле Кодекс канонов Восточных (католических) Церквей представлял собой, по мнению Дж. Эриксона, лучший пример для Православных Церквей, чем Кодекс канонического права Римо-Католической Церкви. Если римское право предусматривает «наказания искупительные, которые лишают христианина духовного или временного блага» (1312), ККВЦ отлагает наказание на перспективу спасения:

> Как Господь делает все, чтобы вернуть заблудшую овцу, те, кто получил от Него право вязать и решать, должны предоставлять лекарство, соответствующее злу тех, кто согрешил, убеждать, наставлять и укорять их со всяческим терпением и знанием, и даже назначать наказания для исцеления язв, вызванных проступком, таким

образом, чтоб оступившихся не подтолкнуть к отчаянью и не ослабить узды вплоть до распущенности жизни и презрения закона (1401).

Кодекс Восточных (католических) Церквей не смог найти решения всем проблемам, которые связаны с римским церковным законодательством. Но Эриксон отмечает, что выдающиеся католические богословы, такие как Эвери Даллес или отец Конгар, сами подвергали сомнению противопоставление обоих видов права – *iure divino* и *iure humano*. По их мнению, прежде всего следует «создать промежуточные звенья между поместной Церковью и сопричастием Церквей».

От кафедры к соборности

Авторитет – это основанная на вере способность принимать славу Божию и приобщаться к ней. Напротив, власть – это основанная на страхе способность извлекать пользу из религиозного чувства людей к Богу (страха или любви). В этом качестве авторитет, осуществляемый то ли в государстве, то ли в Церкви или семье, есть господство символическое (как это показывают все атрибуты, в частности, печати и церемониалы, которыми окружает себя каждый правитель). Этот символизм воплощался в истории Церкви в форме догматов. Догмат, по мнению Христоса Яннараса, определяет границы истины, понимаемой как отношение между Богом и людьми. *Horos* – это определение, которое очерчивает, но не передает смысл концепта. Для русских религиозных мыслителей христианский догматизм носит необходимо антиномический и эсхатологический характер.

Таким образом, мы убедились, что для современной православной христианской мысли авторитет в области знания существует только в той степени, в которой он является плодом живой встречи со Христом. Знание не ограничивается

ни классификацией, ни установлением структурных сходств, если обратиться к эпистемологии Мишеля Фуко. Оно возникает из события встречи. Эта встреча, которая с необходимостью постепенно воплощается в Церкви, может осуществляться через молитву, дружбу либо непрестанно обновляемую верность Преданию. Знание не является статичным, оно – плод *соборности*, коллегиальности и консенсуса, но не в значении контракта, а в смысле динамичного поддержания состояния любви. Поэтому качество отношений между *пневматофорами* (или получателями дара благодати) важно для определения пути, ведущего к Тому, Кто есть Путь, Истина и Жизнь.

Как писал Виллем Виссер't Хуфт, Церковь очень рано пережила разрыв между епископским служением и служением учителя, что нанесло вред организации знания в христианстве.[56] По причине этого конфликта, несмотря на приход как на Западе, так и на Востоке поколения епископов-богословов, авторитет в Средние века разделился на авторитет епископа, обладающего властью учить, и авторитет богослова – университетского профессора. Реформация не смогла разрешить проблему метода различения истинных и ложных носителей авторитета Христа. Лютер просто отсылает к евангельской притче о Добром пастыре: овцы следуют за пастырем не потому, что у него есть престол, но потому, что «знают его голос» (Ин. 10,4). Но на синоде в Дордрехте в 1618 году протестантские богословы дискредитировали себя, отрицая свободу религиозного мнения армян, соблазнившихся пелагианством. Пастор Гомар, заменив *койноничный* способ получения знания

[56] W. A. Visser't Hooft. *Pionnier de l'œcuménisme Genève-Rome* / сост. Jacques Maury. Paris: Ed. du Cerf, 2001; см., в частности, «Docteurs et autorité doctrinale: Magistri et magisterium», с. 127-204 (текст написан в 1984 г., после осуждения Ганса Кюнга в 1979-м; английское издание вышло в 2000 г.).

индивидуалистическим и рационалистическим представлением о познании, смог только лишь продолжить применение метода схоластического диспута и отлучения от Церкви. Впоследствии, в Новое время, обострился раскол между учителями, не признававшими более авторитет Церкви (время богословского индивидуализма), и *magisterium* – учительной властью Церкви, в которой больше не было места для учителей (антимодернистская энциклика *Pascendi dominici gregis* 1907 г.). Во время II Ватиканского собора внимание было сосредоточено на коллегиальности папы и епископов. А *другая коллегиальность*, не менее важная: между *magistri* и ответственными за *magisterium* лицами – открыто не обсуждалась. «Таким образом, – пишет Виссер't Хуфт, – все, что богословам надлежало знать о своих отношениях с епископами, – это что они должны оказывать лояльное послушание епископскому авторитету».[57]

По мнению С. Булгакова, который часто цитировал выражение св. Иринея Лионского, синтез между *episkopos* и *didascalos* мог бы сегодня вполне нормально происходить через повторное открытие совместной работы «двух рук Отца», то есть Христа и Святого Духа. Действительно, авторитет *magisterium* будет всегда оспариваться, если не будет включать *magistri*, в то время как последним всегда будет угрожать раскол, если они не будут признавать особый дар единения, данный епископскому служению. Виссер't Хуфт цитирует Булгакова, который отрицает необходимость выбора между свободой (богослова) и послушанием (епископу). Сам же Булгаков цитирует апостола Павла: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кр. 3,17).

Виссер't Хуфт признает, что *соборность* есть то, что позволяет выйти из конфликта двух кафедр, из авторитарной и эгоцентрической альтернативы между *magisterium* и *magistri*. Для прагматичного бывшего генерального секретаря ВСЦ

[57] W. A. Visser't Hooft. *Pionnier de l'œcuménisme Genève-Rome*, с. 163.

это означает, что следует предпринять определенные практические меры: стоит наделить богословов функцией служения, чтобы они были лучше интегрированы и нашли смысл своего служения в Церкви; в то время как епископы должны бы ограничить свою власть налагать запреты, что достижимо путем создания международных – и, вероятно, экуменических – комиссий *magistri*.

Вывод: действенность любви

На горе Христос создал общину апостолов, которая состояла из 12 учеников, дав им единственную власть – «изгонять бесов» (Мрк. 3,13; Лк. 6,12-16). Тотчас после этого царского акта Христос передал своим ученикам «устав» своего Царства в проповеди о Блаженствах – подлинной апологии «власти слабых», которая так соблазняет современных астрофизиков. Интересно было ознакомиться с каббалистической интерпретацией этого отрывка, сделанной Анник де Сузенель. Эта интерпретация позволяет подвести итог размышлениям об авторитете, почерпнув софийное и персоналистическое вдохновение из одновременно апофатического и катафатического возрождения русской религиозной философии. Такая интерпретация также позволяет предложить экзистенциальную модель управления авторитетом, а не только его представление. В этой мистической перспективе Церковь есть тело, которое обладает своими уровнями сознания. Она является личностной реальностью, которая в любви стремится к своему Жениху. Она есть место сияния Христовой власти, пространство, где человек преображает во Христе свою темную силу в наивысший свет.

Тезис этой французской православной женщины-богослова заключается в том, что «Иисус придал своему учению

структуру, которую Он сам открыл в Своей "форме" на горе Синай». Другими словами, десять блаженств являются образом той божественной формы, которая открылась Моисею на горе Синай. Первые три блаженства (нищие духом, кроткие, плачущие) являются, по мнению А. де Сузенель, архитипичными: «они приводят человека к перемене ума, когда он открывает другой уровень сознания». Семь прочих (алчущие и жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем, миротворцы – двойное блаженство, сочетающее власть и славу, – изгнанные, злословимые за правду) названы «малым божественным лицом», или Премудростью в творении. Кульминация их – обетование великой награды, которая является не чем иным, как Царством Небесным. А. Сюзенель также пишет:

> Все, что есть у человека внешнего, соответствует его внутреннему. Желание Бога заставляет подниматься из бездны [изнутри человека] чудовища, из которых человек вместе с Богом создаст Имя и выкует Меч [преобразит их и превратит во свет]. Человек Божий не может избежать встречи с ними; он не может уклониться от Креста. Умирать и воскресать – это динамика жизни, в которой Иисус сопровождает каждого, кто Его выберет, и таковой сможет жить только в Его лице, – не в своем первом «я», которое эта смерть уничтожит, но укоренившись в «Я Есмь». В этом укоренении человек получает силу познать свои внутренние чудовища; последние же проявляются во внешнем мире в сущностях или событиях как в незрелой реакции, когда в первый момент человек Божий хотел бы демонизировать, дабы позволить себе поиграть в жертву и переложить ответственность. Но порядок возрастания, который выбрал человек, обязывает его узнавать себя в другом и принимать насилие этого другого, принимая тем собственное насилие.[58]

[58] A. De Souzenelle. *Résonnances bibliques*. Paris: Albin Michel, 2001, с. 168.

Часть вторая

К ПРАКТИЧЕСКОМУ ЭКУМЕНИЗМУ

Почему важен вопрос о будущем Соборе Православной Церкви?[1]

В то время, когда Католическая Церковь отмечает 50-летие начала II Ватиканского собора, на котором соборный разум снова выразил себя как пророческий ответ и локального, и мирового сообщества на процесс глобализации, стоит попытаться понять мышление Православной Церкви относительно ее соборного действия.

Многие не знают сегодня о духовных судьбах 300 миллионов человек, принадлежащих к Православной Церкви (включая не только русскую, американскую, греческую, сербскую, румынскую, французскую Церкви, но и так называемые дохалкидонские (древневосточные) Церкви, такие как коптская или армянская). Много и таких, кто считает, что Православные Церкви не представляют большого интереса для будущего глобализированного мира, поскольку они оказались разделенными, будучи не в состоянии дистанцироваться от своих государств, и страдают от многочисленных скандалов. Наконец, многие считают, что этот собор вряд ли будет проведен – в связи с отсутствием интереса к нему со стороны самих православных христиан. Вы должны знать, что в последние годы подготовкой собора на самом деле занимался только один человек в Центре Вселенского патриархата Шамбези, да и то неполный рабочий день. А в 2012 году этот сотрудник был уволен в связи с сокращением финансирования, предоставляемого греческим

[1] Сообщение о состоявшейся в Париже в октябре 2012 г. конференции «Вызовы Всеправославного собора» для моего блога на сайте Колледжа бернардинцев (Pourquoi la question du futur concile de l'Église Orthodoxe est-elle importante? см. на: http://recherche.collegedesbernardins.fr).

государством Вселенскому патриарху… Логично, что общественное мнение равнодушно к вопросу о предстоящем Соборе Православной Церкви, который готовился в течение не менее 50 лет без заметных результатов.

И все же, вместе с моими друзьями Мишелем Ставру из Свято-Сергиевского православного института и профессором Лювенского католического университета Питером де Меем, я считаю, что соборное будущее народов, которые называют себя православными христианами, является решающим и касается, за пределами Православной Церкви, каждого гражданина глобализированного мира, независимо от того, читал ли он «Столкновение цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона. Именно поэтому мы организовали 18-20 октября 2012 года в Париже, в Свято-Сергиевском православном институте и Колледже бернардинцев, международную экуменическую конференцию, посвященную задачам будущего Собора Православной Церкви, проведение которого было объявлено патриархом Варфоломеем I в 2011 году неизбежным. Конференция собрала большое количество узких специалистов из разных Православных Церквей (Константинопольской, Элладской, Румынской, Русской, из США, Франции и др.), а также католических и протестантских экспертов из Бельгии, Швейцарии и Италии. Из этого мероприятия, организованного совместно Свято-Сергиевским православным институтом, Лювенским католическим университетом, журналом *Contacts* и Колледжем бернардинцев, можно вынести ряд уроков о состоянии подготовки Собора Православной Церкви.

Конференция, открывшаяся вступительным словом архиепископа Эммануила (Адамакиса), председателя Ассамблеи православных епископов Франции, а также выступлениями Ноэля Руффие, представителя архиепископа Команского Гавриила (де Вильдера), и ректора Свято-Сергиевского православного института отца Николая Озолина, была в центре

внимания православного мира, в частности, благодаря присутствию журналистов из информационных сайтов, в т. ч. *orthodoxie.com* и *bogoslov.ru*.

Кризис подготовки Собора Православной Церкви

Большинство участников конференции считают, что такой собор является необходимым и жизненно важным для будущего Православной Церкви. Участники заседания, происходившего в Колледже бернардинцев 19 октября, среди которых ливанский мирянин Жорж Нахас, бывший президент Баламандского института в Ливане, отец Николай Чернокрак, бывший декан Свято-Сергиевского института, а также брат Энцо Бьянки, основатель общины Бóзе, согласились, что христианская Церковь может возрастать только в соборности. Но, в то же время, устами пресс-секретаря Ассамблеи православных епископов Франции Карола Сабá было высказано предостережение относительно поспешного созыва Собора.

Во-первых, что касается десяти тем, выбранных в 1976 году для повестки дня Собора.[2] Они по большей части либо устарели (например, вопрос апартеида), или кажутся запоздавшими (как, например, препятствия на пути смешанных браков), либо больше не отвечают на вызовы и вопросы современности, которые Церковь должна решить (современная глобализированная культура, окружающая среда, биоэтика, кризис либерального капитализма и др.). Что касается темы первенства поместных Церквей (перечисляемых в диптихе), то этот вопрос, также включенный в повестку дня Собора, до сих пор

[2] Более подробно о повестке дня Собора см. мою статью «Краткая история православной мысли» в этом сборнике.

не решен. Будучи в значительной степени далеким от проблем православных людей и современного мира, он на протяжении более пятидесяти лет являлся основным препятствием для соборного функционирования Православных Церквей.

Во-вторых, мы видим, что до сих пор подготовительная работа не принесла решения конкретных проблем. На предсоборной конференции 1986 года тема «православного участия в экуменическом движении», включенная в повестку дня Собора, способствовала благоприятному, хотя и робкому, консенсусу. Но, как показала православный богослов Тамара Грделидзе, секретарь Комиссии «Вера и Церковное Устройство» Всемирного Совета Церквей, из-за игнорирования расхождения позиций зилотов, миссионеров и духовных в лоне Православной Церкви достигнутое согласие может легко разрушиться.[3] Кроме того, в 2012 году казалось нелепым не включить в повестку дня такие важнейшие вопросы, как примирение с древневосточными (дохалкидонскими) Церквами или межрелигиозный диалог.

Соглашения, достигнутые по вопросу о способах признания автокефалии и автономии поместных Церквей, кажутся нереалистичными, и в первую очередь оттого, что имеют мало общего с традицией Церкви. Хотя они очень современны в своем стремлении объединить общину на суверенных началах в общность с собственным управляющим органом, им не хватает логики ранней Церкви, для которой был характерен постоянный взаимообмен между самосознанием поместной Церкви и признанием ее со стороны других поместных Церквей. Кроме того, в вопросе о принятии единого для всей Православной Церкви календаря Церкви отвергли всякую идею о возможном изменении

[3] См. мою статью «Православные Церкви и экуменизм» в этом сборнике.

существующей практики – вероятно, из страха новых разделений (Владимир Хулап), что, нельзя не признать, противоречит решениям Никейского вселенского собора 325 года (Пьер Соллогуб). Наконец, в вопросе о признании Православных Церквей, вышедших из так называемой «православной диаспоры» Церкви-матери, было решено вернуться к соглашению 1990-1993 годов, которое открывало перспективу признания этих новых развивающихся Церквей поместными и автокефальными. В то же время епископские ассамблеи, созданные в 1990-х годах во Франции и Соединенных Штатах, были преобразованы предсоборной конференцией 2009 года в обычные инстанции для регистрации решений, принятых в Москве, Бухаресте и Стамбуле.

Решения по преодолению кризиса

Несмотря на констатацию печальной православной реальности, участники конференции предложили интересные решения по преодолению кризиса. Стоит кратко изложить эти конкретные предложения.

Прежде всего, в ходе обсуждений было достигнуто общее согласие по ряду вопросов. Многие выступающие, среди которых Жорж Нахас и Ноэль Руффие, сошлись на том, что без активного участия мирян, и особенно богословов, принадлежащих к различным течениям и различным Церквам, процесс не может считаться подлинно соборным. Модель Собора Русской Церкви 1917 года, привлекшего мирян к активному участию в деяниях собора, была сочтена образцовой.

Кроме того, оказалось, что вопрос о диптихе можно решить, только выходя из древней застывшей концепции «таксиса», или чисто «биологической» концепции Церкви (в частности, с бездумным порою использованием понятия

Церкви-матери, как признал отец Григорий Папатомас). Отец Кристоф д'Алоизио подтвердил, что, если критерий исторического приоритета должен на деле стать основой церковной организации, Иерусалимская Церковь должна быть признана всеми в качестве Церкви-матери. Предание Церкви утверждает идею церковной организации, основанной на любви, а не на «биологической» власти. Епископские ассамблеи обязаны признать первенство епископов Вселенского патриархата, в соответствии с рекомендациями предсоборной конференции 2009 года, в то время как председательствующие на ассамблеях епископы Вселенского патриархата должны действовать только в согласии с равными себе.

Что касается вопроса о литургическом календаре, то не следовало бы настраивать православных друг против друга. Но нерешенность этого вопроса не мешает Церквам обучать свои народы, особенно же семинаристов, искусству литургической жизни (Томас Потт). Следует также объяснить всем, что в настоящее время в большинстве Православных Церквей не соблюдается решение Никейского собора, которое, в отличие от решения в Алеппо 1997 года, соответствует православию, а именно – что дата Пасхи должна быть определена, в соответствии с астрономическими расчетами, в первое воскресенье после первого полнолуния после весеннего равноденствия.

Наконец, все согласились на предложение организаторов конференции связать проблемы постов с проблемами, касающимися социальной доктрины Церкви. По этому пункту румынский богослов Раду Преда объяснил, что современная христианская мысль должна вернуться к богословию политики, то есть ко критической теологии необходимости сотрудничества между Церковью и государством для общего блага. Мир есть пространство для диалога между Богом и людьми – или же отсутствия такового. Реальная проблема,

по мнению Р. Преда, – это не отсутствие общей точки зрения Православной Церкви по вопросам разоружения или противозачаточных средств, но «наш отказ быть современниками Бога».

Конференция выявила также многие точки соприкосновения между православными мыслителями и инославными наблюдателями. Она показала, что богословие Православной Церкви в настоящее время во многом интегрировано в современные католическую и протестантскую теологии. Был отмечен общий консенсус между тезисами пастора Анн-Мари Рейнен и православного мирянина Афанасия Папатанасиу по вопросу поста как «искусства голодать» в рамках подготовки к празднеству Царства, а не в качестве кулинарной техники или болезненной склонности к страданию.

Хотя многие, и очень серьезные, нюансы разделяют православных и инославных, эти расхождения либо оказывались источником взаимного обогащения, либо ими пренебрегали ради консенсуса на конференции. Ведь поместные Церкви, состоящие в общении с Католической Церковью и Православной Церковью, могут считать друг друга Церквами-сестрами. Доклад Барбары Халленслебен, директора Экуменического института при Фрибургском университете в Швейцарии, был посвящен вопросу легитимного использования понятия Церквей-сестер, с отдельным уточнением, что все согласны: на базисном уровне может быть только Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь.

Питер де Мей также показал, что способность отцов II Ватиканского собора к открытости в отношении замечаний со стороны некатолических наблюдателей способствовала редактированию оригинальных и пророческих формулировок решений Собора. Эта открытость стала возможной во многом благодаря стремлению к единству, которое преобладало, в частности, благодаря дружбе, связывавшей совершенно

особым образом Павла VI, патриарха Афинагора и митрополита Никодима. И во время конференции в Свято-Сергиевском институте призыв к первенству дружбы помог некоторым друзьям Православной Церкви побуждать ее к большей самокритичности (Жозеф Фамере́, Иванна Нобль). Однако большинство инославных наблюдателей на конференции показали, что иметь критическое отношение к собственной Церкви не означает подвергать сомнению принадлежность к ней либо ощущать сомнения веры.

И, в-третьих, некоторые выдвинутые на конференции предложения могли бы разблокировать не только межправославный диалог, экуменический диалог, но и диалог между Церковью и миром.

Епископ Жером Бо, президент Колледжа бернардинцев, подчеркнул необходимость учитывать опыт Восточных Католических Церквей в общении с Римской Церковью, чтобы извлечь из него выводы, особенно в плане взаимного уважения и совместного действия Церквей в мире. Выступление украинского греко-католического богослова отца Михаила Димида о различных формах возникновения поместных Церквей в католической и православной украинской диаспоре развивалось в том же направлении. Почти все участники конференции соглашались с необходимостью переосмыслить понятие «диаспора», которое имеет смысл в статическом представлении о пространстве и времени, но не соответствует ни фрактальной действительности структуры Церкви, ни современным социологическим реалиям Церквей (Эммануил Клапсис).

Православные богословы, в частности, Джон Эриксон и Мишель Ставру, и католические богословы, такие как Жозеф Фамере и Михал Плишка, внесли также прагматические предложения. По их словам, чтобы осуществить на практике экклезиологию сопричастия, следует не только

отказаться чудесным образом от этнофилетизма, но и принять все последствия крещальной экклезиологии, особенно в плане взаимного признания крещения между Католической, Протестантскими и Православными Церквами (как это уже имеет место в Германии).

Я, со своей стороны, достиг некоторого консенсуса в отношении своего предложения по поводу признания как Православными Церквами, так и Католической Церковью новообразующихся в Западной Европе и Соединенных Штатах Православных Церквей. Я предложил, в частности, чтобы глава Ассамблеи православных епископов в стране с католическим большинством (например, Франция) признавал председателя католической епископской ассамблеи страны как своего главу на административном уровне. Мы знаем, что никогда ни одна Православная Церковь не назначала епископа Парижа в знак признания церковной реальности: поместной здесь является Католическая Церковь, которую представляет католический епископ французской столицы. Мы также знаем, что 28-е правило Халкидонского собора не может постоянно применяться к статусу Православной Церкви в Западной Европе (Виктор Юдин). Добавлю, что Церкви-матери первыми пошли дальше формального признания примаса местной католической Церкви во Франции. Следует напомнить, что в октябре 2007 года патриарх Московский Алексий II не посетил Ассамблею православных епископов Франции, но встретился с католическим архиепископом Парижа, монсеньором Андре Вен-Труа, с которым отслужил молебен в Нотр-Дам. Кроме того, митрополит Галльский Эммануил неоднократно участвовал в работе Ассамблеи католических епископов Франции. Несколько других выступавших, в частности, Мишель Ставру и Барбара Халленслебен, утверждали, что считают такое поведение нормальным, а именно – чтобы католические епископы,

которые находятся в стране с православным большинством, признавали примат патриарха поместной Церкви (например, в России). Это было бы справедливой практической реализацией экклезиологии Церквей-сестер. Ясно, что такое свидетельство воссоединения Церквей, с одновременным осознанием той основы, которая объединяет конкретные традиции, обогащает, несет в себе исключительно обнадеживающую весть для всего современного мира.

Заключение

Подготовка Собора Православной Церкви иногда представляется бессмысленной, поскольку тенденции национализма и клерикализма, кажется, утвердились в лоне Православной Церкви. Тем не менее, соборная работа, начатая патриархом Афинагором в 1960 году, уже принесла много плодов. Она способствовала оттепели в международных отношениях, которые были парализованы холодной войной, и созданию условий для диалога между Церквами по обе стороны Берлинской стены. Заслугой такой работы было также содействие становлению современного критического сознания в Церкви, для которой по-прежнему характерна полуарианская схема византийской симфонии. Молодой румынский православный богослов Раду Преда отметил, что многие страны, где Православная Церковь была Церковью преобладающего большинства, являлись также странами, где была широко распространена коррупция. Даже только осознание того, что реформа Православной Церкви способствовала бы развитию благополучия и верховенства права в этих странах, уже очень важно (Пантелис Калаицидис). Постижение этого приводит, на мой взгляд, к пересмотру определения границ самой Православной Церкви.

Как заявил Энцо Бьянки, Собор является «надеждой для всех Церквей». Сегодня широко признается, что Православная Церковь имеет множество богословских и литургических ресурсов, которые позволяют современному секулярному миру обрести чувство тайны, глубокую свободу и красоту. Достаточно вспомнить искусство Андрея Тарковского или Арво Пярта, Александра Солженицына, пророческую силу Николая Бердяева, Иоанна Зизиуласа либо Георгия Ходра, духовное свидетельство святой Марии Парижской, Оливье Клемана или отца Александра Меня. По мнению Энцо Бьянки, «стоит заметить, что соборы в первые века проводились главным образом с целью восстановления евхаристического общения». Собор Православной Церкви будут судить, нравится нам это или нет, по его способности восстанавливать формы и практики не только действительного общения между Православными Церквами, но и между ними и так называемыми дохалкидонскими Церквами, а также с Католической, Англиканской и Протестантскими Церквами. Также отцам Собора придется создавать дискурс любви, мудрости и мира, учитывающий меру страданий и ожиданий людей XXI века.

Будущее православной соборности представляет и невысказанные ожидания далеко за пределами границ Церкви. Афанасий Папатанасиу высказал, в свойственной ему манере, ожидания ультрасовременной культуры, что появится христианство, которое наконец-то сделает то, что говорит, и разрешит каждому освободиться от «диктата диетологов»: «Именно голодный и жаждущий Богочеловек показал, как преодолеть три основных политических и религиозных соблазна человеческих существ: чудо, порабощающее свободу, тщеславие и всеподчиняющую власть. Быть христианином значит быть голодным и жаждущим, другими словами – признавать себя незавершенным, в *statu vitae* к

заключительной трапезе, в *statu belli* к Воскресению, алчущим и жаждущим правды».

Хочу обратить внимание, что все эти достижения представляют собой значительный результат первого совместного исследовательского проекта Свято-Сергиевского института, Колледжа бернардинцев и Лювенского университета, материалы которого будут опубликованы в 2013 году журналом *Contacts*.

Православные Церкви и экуменизм[1]

Православная Церковь является видимым историческим осуществлением единой Церкви, которую Иисус Христос основал на земле и доверил своим ученикам под водительством Духа Святого.[2] Православные Церкви образуют объединение общин, соединенных между собой узами взаимного признания и убеждением, укорененным в единой вере, едином Писании и едином Предании, что они составляют единую Церковь, Святую, Соборную и Апостольскую.[3] Православные Церкви также объединены идеалом живого единства, представленного

---

[1] Я благодарен профессору Питеру де Мею и Лювенскому католическому университету за предоставленную мне в 2010 г. научную стипендию. Это дало мне возможность написать этот текст, который стал предметом курса «Богословие Православной Церкви», осуществленного совместно с Питером де Меем в октябре – декабре 2010 г.

[2] «Православная Церковь является видимой исторической реализацией единой Церкви» (SCOBA. *Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations* (ноябрь 1973), разд. I.12); см. также немного далее пункт 13.a: «Иисус основал единую истинную Церковь на твердом основании апостольского свидетельства, не на множественности церквей. Эта Церковь видимо присутствует в исторической православной общине» (http://www.scoba.us); см. также более тавтологическое определение Православной Церкви в главе 1 документа Русской Православной Церкви «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» (см. на: http://www.mospat.ru); также см.: *Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism*, New York, 20.03.1973 (http://oca.org/holy-synod/encyclicals/on-christian-unity-and-ecumenism).

[3] Что касается дискуссии об определении Православной Церкви см. обобщающую работу Петра Вассилиадиса: P. Vassiliadis. The Universal Claim of Orthodoxy and the Particularity of its Witness in a Pluralistic World // *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*. Geneva: WCC, 2004, с. 192-206.

в книге Деяний (2,42): усердие к знанию, братское единство, преломление хлеба, молитвы, общинная жизнь с делением благами. На сегодня в мире существует 15 автокефальных православных Церквей и 7 автономных Церквей, которые определяют себя как православные, признают первенство Вселенского Константинопольского патриарха (Стамбул) и принимают общие решения посредством синодов и всеправославных соборов.[4] Эти узы признания не являются однородными и статичными, но могут меняться в пространстве и во времени.[5]

---

[4] Этот способ организации должен быть изменен в соответствии с решением предсоборной конференции Православных Церквей в июне 2009 г.: «Конференция приняла решение о создании новых Епископских Собраний в ряде регионов мира для урегулирования положения диаспоры, то есть верующих, проживающих вне традиционных границ поместных Православных Церквей. Председателями Собраний являются первые из епископов Вселенского Патриархата в данном регионе, а в отсутствие таковых – следующие согласно порядку диптихов Церквей. Участниками этих Собраний являются все канонические епископы, признанные всеми Православными Церквами и осуществляющие пастырское служение в каждом из таких регионов» (см. на: http://www.centreorthodoxe.org). Территории, на которых будут в первую очередь созываться Епископские Собрания, таковы: Северная и Центральная Америки, Южная Австралия, Новая Зеландия и Океания; Великобритания и Ирландия, Франция, Бельгия, Нидерланды и Люксембург, Австрия, Италия и Мальта, Швейцария и Лихтенштейн, Германия, Скандинавия (кроме Финляндии), Испания и Португалия (см. на: http://churchby.info). См. «Приложения» (3 и 4).

[5] Автокефальными Церквами являются престолы Константинополя, Александрии, Антиохии, Иерусалима, Москвы, Сербии, Румынии, Болгарии, Грузии, Кипра, Греции, Польши, Албании, Чешских и Словацких земель, Америки (последняя не признана в качестве автокефальной Константинополем, но признается Москвой, Болгарией, Грузией, Польшей, Чехией и Словакией). Автономные Церкви – это Церковь Синая, Финляндии, Эстонии (признана Константинополем,

Непосредственно после утверждения об идентичности Православной Церкви и мистической Церкви Христовой было решено добавить фразу о множественности Православия. Определение Православных Церквей во множественном числе делает более заметным различие, существующее в православной экклезиологии между Православной Церковью (понимаемой как реальность веры: Церковь едина, святая и апостольская) и Православными Церквами, которые воплощают в истории *Una Sancta* в ее разнообразии.[6] Последние *воплощают* и таким образом *стремятся* к Церкви как Царству Богочеловечества. Как пишут католические и православные экклезиологи, «с одной стороны, Церковь служит Евхаристию как проявление небесной литургии в настоящем времени. Но, с другой стороны, Евхаристия созидает Церковь – в том смысле, что через нее Дух Христа Воскресшего преобразует Церковь в Тело Христово»[7]. Таким образом, существует

но не Москвой), Японии (признана Москвой, но не Константинополем), Китая (признана Москвой, но не Константинополем), Украины (признана Москвой, но не Константинополем), и архиепископия Охрида (признана только Сербией). См.: http://www.orthodoxwiki.org/List_of_autocephalous_and_autonomous_churches.

[6] Преосвященный Дамаскин, митрополит Швейцарии: «Будущее экуменизма состоит в миссии Церквей, которые отождествляют себя с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью, искать Церкви за пределами своих канонических границ. Я лично верю, что существование Церкви вне Церкви – в самом полном смысле слова «Церковь» – может быть признано там, где есть единство в вере, с одной стороны, и апостольское преемство, неразрывно связанное с этой верой, с другой стороны» (цит. по: *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui*. Chambésy: Ed. du COPOE, 1985, с. 50).

[7] Смешанная комиссия православно-католического диалога. Тайна Церкви и Евхаристии (Commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique. *Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie (Munich, 30 juin –6 juillet 1982)*. Mesnil-Saint-Loup: Le Livre ouvert, 1994, с. 22).

отношение напряжения между Церковью и Церквами, так же, как и между Церковью в настоящем, Преданием и грядущим Царством.[8]

Слишком сильный акцент на полюсе единства Православной Церкви умаляет антиисторическим – можно сказать, монофизитским – образом реальность церковного разнообразия Православия. Об этом, тем не менее, свидетельствуют первые три главы книги Откровения. Хотя Православная Церковь едина, она не является монолитной. Кроме того, как написал греческий православный богослов Никос Ниссиотис, «термин [Православие] является эксклюзивным для тех, кто умышленно отвернулся от исторического течения жизни Единой Церкви, но инклюзивен для всех тех, кто исповедует свою духовную принадлежность к этому течению».[9] Более того, хотя все Православные Церкви заняли в 1986 году в Шамбези общую позицию, высказав причины своего участия в экуменическом движении, они также, каждая по отдельности, приняли особые, иногда отличные между собой документы, регулирующие способ их участия в этом движения. Так, например, Церкви Грузии и Болгарии – единственные Православные Церкви, которые не являются участницами Всемирного Совета Церквей. Церковь Финляндии, в отличие от Русской Церкви или Церкви Антиохии, приняла

[8] Определение Православия можно найти в тексте SCOBA (Постоянной конференции канонических православных епископов Америки) 1966 г.: «Православие есть полнота народа Божьего, разделяющего общую апостольскую веру, провозглашающего замечательные деяния Божьи в истории, полностью раскрывшиеся в личности и действиях Иисуса Христа, подтвержденные действием Святого Духа, который призывает нас к единству в едином Теле Христовом» (Ecumenical Guidelines for SCOBA, см. на: http://www.scoba.us).

[9] N. Nissiotis. Interpreting Orthodoxy // *The Ecumenical Review*, № 14 (1961), с. 26.

литургический календарь, который позволяет ей отмечать праздники Рождества или Пасхи одновременно с католическими и протестантскими Церквами. И в лоне одной и той же Церкви можно наблюдать разнообразие точек зрения, которого не стоит устранять только по причине соблюдения единства православного мира. Патриарх Румынской Церкви Даниил Чоботеа защищает понятие открытой соборности (*sobornicitatea*) вопреки некоторым епископам своей Церкви[10]; монахи горы Афон регулярно выступают против взглядов Вселенского патриарха, к юрисдикции которого они относятся, и т. п. Необходимо знать и уважать консенсус Отцов Церкви, но также и принимать во внимание контекст, в котором живут Церкви. Местные традиции, часто неписанные, осуществляют (либо осуществляли в определенную эпоху) ортопраксию этой веры. Православное Предание должно их прояснять, преобразовывать, а не отрицать.

Это определение позволяет понять, что, хотя Святая Церковь и не является в первую очередь учреждением, она открывает себя в истории как реальность межличностная, общинная и, таким образом, институциональная. Оно знакомит с образом самосознания Православных Церквей, акцентируя три момента. Во-первых, понятие общины имеет превосходство над понятием территории, но однако не нивелирует последнее. Таким образом Церковь воплощается поместно, но в то же время понимается как простирающаяся до пределов *oikouméne* – вселенной. Это влечет за собой наложение территориального и пастырского принципов. Во-вторых, осознание себя Церковью поместной, способной к некоторой степени автономии или даже автокефалии, возможно только в единении с

[10] Patriarche Daniel de l'Eglise Orthodoxe Roumaine. *La joie de la fidélité, précédé d'un entretien avec le frère Hyacinthe Destivelle.* Paris: Ed. du Cerf – Istina, 2009.

верой вселенской православной Традиции, отличной от частных традиций каждой конкретной общины, что заставляет Церкви работать над постоянным углублением в собственную историческую плоть. В-третьих, это единение не является достаточным само по себе, оно предполагает признание со стороны других Церквей.[11] Это подразумевает существование разных *степеней* взаимного признания между ними. В некоторых случаях такая организация могла бы создавать ситуации опосредованного общения между Церквами, когда две Церкви, которые не находятся в общении между собой, общаются опосредованно через одновременное общение с третьей Церковью.[12] Чтобы лучше понять жизнь и сложное функционирование Церкви с ее двойной природой – неконфессиональной и институциональной, добавим, что в православном Предании правило молитвы (*lex orandi*) имеет превосходство перед правилом веры (*lex credendi*). Так что, как отметил Г. Флоровский, именно молитва, то есть духовный динамизм, определяет доктрину и дисциплину, а не наоборот.[13]

Экуменизм – это видение мира, существующее от начала христианства. Его цель – распространить по всей «обитаемой земле» (*oikouménè*) евангельское благовестие о воплощении, смерти и воскресении Сына Божьего. Для мужчин и

---

[11] Об этом свидетельствует принятие без специального исповедания веры верных Русской Православной Церкви Заграницей, или, наоборот, отвержение Киевского патриархата – непризнанной Церкви, которая, тем не менее, исповедует ту же самую веру, что и Православные Церкви.

[12] Как в случае, например, с Церквами Москвы и Эстонии, которые не находятся в общении между собой, но состоят в нем посредством своего общения с Церковью Константинополя.

[13] G. Florovsky. The Elements of Liturgy // Constantin G. Patelos (ред.). *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC, 1978, с. 172-182.

женщин, которые воспримут эту весть, возможно участие в осуществлении на земле Царства Божьего согласно тринитарной модели. В 1966-м американские православные епископы написали практическое руководство по экуменизму, которое начинается такими словами:

> Христианство есть религия любви. Бог любви не оставил свое творение. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного». Как христиане, мы должны свидетельствовать о любви Божией в утомленном и жестоком мире. Когда ученики нашего Господа искали принцип единства и самоопределения, они вспоминали слова своего Учителя: «По тому узнают все, что вы мои ученики, если будете иметь любовь между собою».[14]

Экуменическое движение институционально учреждено в начале XX века посредством серии интернациональных и межконфессиональных конференций, посвященных вопросам миссии (Эдинбург, 1910), жизни и работы (Стокгольм, 1925), определения веры и организации (Лозанна, 1927). Итогом этой волны конференций было создание в 1948 году в Амстердаме Всемирного Совета Церквей (для православного и протестантского мира) и создание в 1960 году Папского секретариата[15] по содействию христианскому единству (для католического мира).

Соединение христианской керигмы с историей движения в пользу единства христиан послужило причиной появления

---

[14] *Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations* / Published by the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America and commended to the clergy for guidance; written by and under the supervision of The Reverend Robert G. Stephanopoulos, Ph.D., 1966 (см. на: www.scoba.us).

[15] В 1966 г. этот секретариат поднят до статуса Папского совета. – *Ред.*

важной литературы.[16] Это видение мира, соединяющее мысль и образ жизни, лежит в основании научной дисциплины, известной под названием «экуменическое богословие».[17] Хорошее его изложение на французском можно найти в книге католического богослова Петера Нойнера «Экуменическое богословие»[18]. С православной стороны наилучшим введением на французском языке является книга Андре Боррели «Духовный экуменизм»[19], в которой «экуменическое действие» определяется как «усилие для достижения одновременно вероучительного и церковного примирения христиан, то есть, единодушия в вере во Христа»[20]. Но экуменическое видение мира стало междисциплинарным. Оно представлено теперь в форме экуменической истории, экуменической философии и даже экуменической антропологии. «Словарь экуменического движения» является первым энциклопедическим синтезом экуменической мысли.[21]

---

[16] *Growth in Agreement*, т. I: *Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level* / ред. H. Meyer, L. Visher. Paulist Press, 1984; т. II: *Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998* / ред. Jeffrey Gros. Grand Rapids: Eerdmans, 2000; т. III: *International Dialogue Texts and Agreed Statements (1998-2005), Faith and Order Papers* / ред. Jeffrey Gros. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

[17] M. Kinnamon. *The Vision of the Ecumenical Movement and How It Has Been Impoverished by Its Friends.* Chalice Press, 2003.

[18] Peter Neuner. *Théologie œcuménique, la quête de l'unité des Eglises chrétiennes.* Paris: Ed. du Cerf, 2005.

[19] A. Borrély, Max Eutizi. *L'œcuménisme spirituel.* Genève: Labor et Fides, 1988.

[20] Там же, с. 9.

[21] *Dictionary of the Ecumenical Movement* / ред. N. Lossky, J. M. Bonino, J. Pobee, T. Stransky, G. Wainwright, P. Webb. Geneva: WCC, 2002; также см.: *The Ecumenical Movement, An Anthology of Key Texts and Voices* / ред. M. Kinnamon. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Тема Православных Церквей и экуменизма в начале XXI века не является актуальной для большинства СМИ. Этому есть множество причин. Визит папы Бенедикта XVI в Великобританию в сентябре 2010-го позволил уловить одну из главных причин нелюбви христиан к экуменизму. Для Рут Глендхилл, корреспондента *Times* по вопросам религиозной тематики, «новый раскол существует теперь не между Церквами, но между параллельными мирами – религиозным и светским»[22]. Однако формирование новой духовной демократии, которая будет объединять два мира – религиозный и светский, возможно, на мой взгляд, только при условии понимания внутренней эволюции христианского мира, в частности, его православной составляющей. Ограничимся рассмотрением этого вопроса с точки зрения отношения Православных Церквей к экуменизму. Эта тема сама по себе уже достаточно рассматривалась и стала предметом многих работ на многих языках.[23] Моя цель заключается только в том, чтобы прояснить позицию Православных Церквей в отношении движения за христианское единство с помощью подхода, который я определил

[22] См.: S. Martin. La presse britannique salue le succ**é**s de la visite du pape // *La Croix*, 19 сентября 2010.

[23] *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui*. Chambésy: Ed. du COPOE, 1985; *Orthodoxie et mouvement œcuménique*. Chambésy: Ed. du COPOE, 1986; G. Lemopoulos (ред.). *The Ecumenical Movement, the Churches, and the World Council of Churches: An Orthodox Contribution to the Reflection Process on 'The Common Understanding and Vision of the WCC'*. Genèva: WCC – SYNDESMOS, 1995. См. также решение предсоборной конференции в Шамбези в 1986 г. «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» (см. на: http://www.centreorthodoxe.org); см. также: Vasil T. Istavridis. *A Greek Orthodox Bibliography on the Ecumenical Movement (up to 1960)*. Athens: Theologia, 1959; его же. *A Greek Orthodox Bibliography on the Ecumenical Movement (1960-1970)*. Athens: Theologia, 1971.

бы как постконфессиональный и который, как надеюсь, будет признан православным и экуменическим. Это личное прочтение истории отношений между Православными Церквами и экуменическим движением могло бы стимулировать более широкое участие православных христиан в грандиозном Христовом видении планетарного единения всех в Боге (Ин. 17,21).

Внутриконфессиональный экуменизм

С новым ускорением глобализации, которое пережило человечество в 1990-х, Православным Церквам пришло время начать углубленные внутриконфессиональные дискуссии, чтобы дать многообразному единству развитие в масштабах всей планеты. Необходимо договориться об обоснованности и плодах прошлой экуменической деятельности. Также следует сделать выводы из консенсуса, достигнутого в вопросах образа внутренней жизни и будущей внешней деятельности.[24] Внутри Католической Церкви существует та же необходимость согласованности в глобальном масштабе в новом диалоге, который со времени избрания Бенедикта XVI 19 апреля 2005 года ведется Конгрегацией доктрины веры с лефевристской отколовшейся частью, которая ориентируется на тридентинский обряд и враждебна некоторым формулировкам II Ватиканского собора. Аналогично можно констатировать, как это было в случае миссионерской конференции в Эдинбурге 5-10 июня 2010 года, что налажены новые контакты между произошедшими из Реформации Церквами и многочисленными евангелистскими

[24] С православной стороны начало этому положил о. Майкл Плекон в лекционном курсе под названием «Оппозиция экуменизму», который он читает в рамках дистанционной магистерской программы Института экуменических исследований УКУ во Львове (см. на: www.iesdistance.org.ua).

движениями, считавшимися до сих пор враждебными экуменизму. Последняя конференция в Ламбете, прходившая 16 июля – 4 августа 2008 года, показала, что Англиканское Сообщество все более раздирают внутренние распри между различными регионами, различными течениями мысли, различными стилями жизни.[25] Выход Русской Православной Церкви из руководящих органов Конференции Европейских Церквей в 2008 году – по причине признания этой инстанцией Апостольской Православной Церкви в Эстонии (относящейся к Вселенскому патриархату) и ее недоверия в отношении Православной Церкви Эстонии (Московского патриархата) – дал христианскому миру понять, что внутренние трения между Православными Церквами не проходят без последствий в экуменическом плане – и наоборот.[26]

Прежде чем представить позиции основных течений, существующих в Православии, по поводу законности, порядка и результатов экуменической деятельности, я хотел бы сразу уточнить мой собственный тезис. Он основывается на трех аксиомах, которые часто игнорируются, но, тем не менее, широко признаны христианскими учеными. Во-первых, Церковь не является концептом. Она не может быть объективирована индивидуалистически и рационалистически. Она есть в первую очередь предмет веры.[27] Поэтому Никейский символ веры, который исповедуют более двух миллиардов человек, утверждает: «Верую *во* Единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь». Апофатическое богословие учит, что Церковь невозможно с чем-то идентифицировать. Именно поэтому православное Предание говорит о «тайне» Церкви.[28] Таким образом,

---

[25] См. на: http://www.lambethconference.org/index.cfm.

[26] См. на: http://www.portal-credo.ru/site/?act=analitic&id=4.

[27] Gilles Routhier, Laurent Villemin (ред.). *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, O.P.* Paris: Ed. du Cerf, 2006.

[28] B. Bobrinskoy. *Le mystère de l'Eglise.* Paris: Ed. du Cerf, 2003.

в нем имеется несколько определений, которые соответствуют различным уровням сознания и в ходе истории часто становились жесткими, обретали эксклюзивистское толкование. Для одних она прежде всего – община народа Божьего, собранная в одном месте – там, где двое или трое собраны во имя Христа (Мф. 18,20).[29] Для других она также является предзнаменованием Царства Божьего на земле и стремится восстановить повсеместно все человечество.[30] Для последних, наконец, она

[29] Miroslav Volf. *After Our Likeness: The Church as the Image of Trinity.* Grand Rapids: Eerdmans, 1998. См. также: Nicholas Jesson. "Where Two or Three Are Gathered": Miroslav Volf's Free Church Ecclesiology, Toronto, Univ of St Michael, March 2003 (см. на: http://www.ecumenism.net).

[30] «Поскольку же Царство Христово – не от мира сего (ср. Ин. 18,36), Церковь, или Народ Божий, предуготовляя это Царство, не умаляет ничего из временных благ какого бы то ни было народа, но, напротив, поощряет и осваивает способности, ценности и обычаи народов, если они хороши, и, осваивая, очищает, укрепляет и возвышает их. Ибо она помнит о том, что должна собирать с Царём, Которому даны народы в наследие (ср. Пс. 2,8) и в Град Которого приносят дары и богатства (ср. Пс. 72 (71),10; Ис. 60,4-7; Откр. 21,24). Эта печать вселенскости, украшающая Народ Божий, есть дар Самого Господа, и этим даром вселенская Церковь действенно и постоянно стремится объединить всё человечество со всем небесным и земным под Главою Христом в единстве Его Духа» (*Lumen Gentium*, глава 2, 13). Питер де Мей из Лювенского католического университета показал, что эту фразу, где используется термин «вселенскость», от последующей фразы, которая использует термин «кафоличность» («В силу этой кафоличности каждая отдельная часть приносит остальным частям и всей Церкви собственные дары, так что и целое, и отдельные части возрастают благодаря всем, кто взаимно общается и стремится к единству в полноте»), отделяет год размышлений Отцов Собора (http://www.vatican.va); вводный доклад на конференции *Societas Œcumenica*, Белград, август 2010 г.: Peter de Mey. *Mission and Unity: The Common Witness of Separated Churches?* Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

есть в первую очередь Невеста Агнца.[31] История Церкви понимается как отношения бурной любви между людьми и Богом. Эти отношения развиваются через творение, и само творение при этом понимается как незавершенное. Христиане также отрицают, что кто-либо может присвоить то, что принадлежит только Богу, и настаивают на богочеловеческой природе Церкви. В трех вышеупомянутых случаях Церковь выходит за рамки человеческой рациональности, когда последняя сосредотачивается на самой себе. Она призывает нас рассматривать экклезиологию как тело в напряжении.[32] Таким образом, христиане все вместе должны полагать, что Церковь присутствует также там, где всего двое или трое собраны во имя Христа, когда вся *oikouménè* собирается вокруг преемников апостолов и когда в ее лоне все создание славит Господа.

Во-вторых, в тексте Евангелия Христос открывает своим ученикам: «В доме Отца Моего обители многие суть» (Ин. 14,2). Точно так же в Церкви, которая есть дом Отца, есть место для многих типов церковного сознания и, следовательно, «телесностей», которые ему соответствуют. Использование философских концептов сознания, осознания, самосознания, самопознания в применении к Церкви было обосновано такими богословами, как Владимир Лосский или же Иоанн Зизиулас.[33]

---

[31] Serge Boulgakov. *L'Epouse de l'Agneau.* Paris: L'Age d'Homme, 1984; Протоиерей Сергий Булгаков. *Невеста Агнца.* Москва 2005.

[32] Jean Joncheray. L'ecclésiologie comme question de la théologie pratique // *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise.* Paris: Ed. du Cerf, 2006, с. 485-504. См. также работы профессора Утрехтского университета Антона Хаутепена.

[33] V. Lossky. *A l'image et à la ressemblance de Dieu.* Paris: Aubier, 1967; John Zizioulas. The Self-Understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Movement // G. Lemopoulos (ред.) *The Ecumenical Movement, the Churches, and the World Council of Churches: An Orthodox Contribution to the Reflection Process on 'The Common Understanding and Vision of the WCC'.* Geneva: WCC – Syndesmos, 1995.

Многочисленные межправославные консультации использовали эти концепты.[34] К. М. Джордж из Сирийской Православной Церкви в Индии объясняет, что православная Традиция не должна пониматься как невидимое скрытое дерево с множеством конфессиональных ветвей. Напротив, будет справедливо сказать, что православное Предание выделяет различные «уровни понимания и степени интенсивности опыта», что «духовная жизнь понимается как постепенный рост от низшего к высшему уровню понимания и самореализации»[35]. Таким образом, как заявил отец Сергий Булгаков в 1933 году: «Церковь едина, как едина жизнь во Христе Святым Духом, только причастность к этому единству имеет разные степени или разную глубину».[36]

Следует углубить анализ этих концептов. В истории Церкви как на Западе, так и на Востоке можно наблюдать повторяемость нескольких «особых типов сознания», которые, с одной стороны, основаны на личном опыте и характере каждого, а с другой стороны – на доминирующем представлении о Церкви. В экклезиологии личный опыт часто игнорируется. Но, хотя Бог открывает себя в полной мере и в равной степени для всех, мы не знаем Церковь одинаково. В зависимости от того, молоды мы или стары, живем в отдаленной деревне или в центре мегаполиса, фермеры мы

---

[34] Проведенная в декабре 1984 года в Изерлоне, Германия, консультация по рецепции документа «Крещение, Евхаристия, Священство» называлась: «Влияние церковного и конфессионального самосознания на рецепцию документа “Крещение, Евхаристия, Священство” и последствия этой рецепции».

[35] K. George. Reception of the BEM in the Orthodox Tradition // *Orthodox Perspectives on BEM*. Brookline: Holy Cross, 1985, с. 130-131.

[36] Прот. Сергий Булгаков. У кладезя Иаковля // Христіанское возсоединеніе: экуменическая проблема въ православномъ сознаніи / *Khristianskoie Vozsoedenenie*. Paris: YMCA-Press, 1933, с. 31.

или журналисты, принадлежим религии большинства или находимся в положении меньшинства и т. д., мы участвуем в Теле Христовом не одним и тем же образом.

Итак, рассмотрим три специфических «типа» церковного сознания: традиционный зилотский, ответственный миссионерский и духовный вселенский.[37] Эти типы являются «концептами», предназначенными для облегчения понимания реалий христианского православного мира путем выделения в его среде трех основных отношений к экуменическому движению. Речь не идет о «концептах» в рационалистическом значении термина. Как считает К. Джордж, нельзя рассуждать о жизни Церкви в плане расколов или ересей. Именно поэтому экклезиология должна выработать концепты-символы, привязанные к символу или событию, которое объединяет. Концепты-символы не могут с точностью описывать исторические и социальные явления, которые они раскрывают, если не примут всерьез реальность того откровения Церкви, которое явилось ученикам Христа в событии Пятидесятницы. Следовательно, они имеют эвристическую уместность лишь в той степени, в какой они могут включать в себя явление понятности языков, описанное в Деяниях апостолов. Точно так же концепты-символы, или «типы», должны различать и одновременно объединять. Как писал Павел Евдокимов, существуют «духовные возрасты», которые имеют свой временной порядок, но не разворачиваются, как гегелевский Дух, в диалектическом саморазрушении.[38]

---

[37] Отец Андре Боррели также проницательно различал разные течения в Православии, но предпочитал классифицировать их как крайне правых и крайне левых. Нам показалось целесообразным довершить эту классификацию еще одной типологией. Ср.: André Borrély, Max Eutizi. *L'œcuménisme spirituel*, с. 29-31.

[38] Paul Evdokimov. *Les âges de la vie spirituelle, des Pères du désert à nos jours.* Paris: DDB, 2009.

Такой «духовный возраст» разворачивается таким образом, чтобы каждый мог нести бремя своего ближнего и все могли в каждый момент исправлять друг друга. Действительно, все православные верующие стремятся стать одновременно зилотами, миссионерами и духовными, и не могут оставить какой-то одной части Церкви возможность присваивать исключительно себе то или иное качество. Кроме того, каждый из этих типов сознания может быть амбивалентен. Тип приверженного традиции зилота может легко превратиться в тип традиционалиста, если его не уравновешивают два других типа. То же самое касается ответственного миссионерского и духовно-вселенского типов. В изоляции они могут преобразоваться в клерикальный или релятивистский типы.

Тип зилота представляет церковное сознание, которое всерьез принимает определение Церкви как «ковчега спасения», более могущественного, чем врата ада (Мф. 16,18). Библейский пассаж о смертоносном потопе, за которым следует спасение, ниспосланное от Бога Ною, понимается зилотом экзистенциально. История Церкви для него – это история о том, как Бог «прилагает спасаемых к Церкви» (Деян. 2,47). Следовательно, зилот понимает свою роль, свое служение по аналогии с херувимом, поставленным Создателем перед входом в рай, чтобы защищать светоносные границы благодати, которые со всех сторон атакуют демоны.

Миссионерский тип больше связан с посланием Христом апостолов на миссию до пределов земли (Мк. 16, 15-18). Тут Церковь понимается прежде всего как «народ Божий», и этот тип тяготеет к более динамичному, универсальному и миссионерскому видению Церкви. Обратившись ко Христу, миссионер остро ощущает ответственность последовать молитве Сына Божьего, чтобы все Его ученики составляли единое тело, построенное по образу Святой Троицы.

Духовный тип, наконец, мыслит Церковь прежде всего как Неопалимую Купину, храм Духа Святого, подлинную

встречу со светом Христа, преображенного на горе Фавор. Историческое воплощение этого типа состоит не только в сохранении Традиции или распространении благой вести. Носитель его ощущает необходимость слушать глас Божий, при этом учитывая пространство и время каждого, дабы сделать возможным творческое преображение всех энергий мира во славу Божию. Эта миссия соучастия в пришествии Царства подразумевает, что следует избавиться от всякой ограниченности, культурной, социальной либо половой, на благо возрастания трех добродетелей – веры, надежды, любви.

Кафолическая экклезиология, основанная на Слове и видении православной веры прежде всего как жизни троической, является крещальной (Дж. Эриксон)[39], евхаристической (Н. Афанасьев)[40], пастырской (Д. Чоботеа)[41] или всеми тремя одновременно (О. Клеман)[42]. Ее миссией является сделать возможным объединение во всей будущей вселенной (Евр. 2,5) упомянутых выше трех типов православного сознания в единую симфонию. Если эта экклезиология потерпит неудачу, она рискует остаться в средневековой историографической схеме, согласно которой Церковь историческая идентифицируется с Градом Божиим, или в современной

[39] *The Ecumenical Future* / ред. Carl E. Braaten, Robert W. Jenson. Grand Rapids: Eerdmans, 2004; *In One Body through the Cross. The Princeton Proposal* / ред. C. E. Braaten, R. W. Jenson. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

[40] N. Afanassiev. *L'Eglise du Saint Esprit*. Paris: Ed. du Cerf, 2010.

[41] «Призыв Священного Синода Румынской Православной Церкви не имеет имперских целей, но является проявлением пастырской заботы» (Разъяснение Румынской Митрополии в Западной Европе, данное в мае 2010 г., вслед за «Призывом Синода Румынской Православной Церкви к румынскому единству и достоинству» от февраля 2010 г.), см. на: http://www.orthodoxie.com.

[42] O. Clément. *Rome autrement*. Paris: DDB, 1997.

концепции разделения церковного древа на конфессиональные ветви (в англо-саксонском мире ее обозначают как *branch theory*). Моя основная мысль заключается в том, что если мы хотим признать реальность и специфическую пользу всех этих трех типов церковного сознания, не стоит чрезмерно преувеличивать различия между ними. Ведь в пределах одного тела границы являются проницаемыми. СМИ имеют тенденцию отражать только противостояние мнений и испытывают трудности в отражении единства, существующего в Церкви между течениями, которые называют «традиционалистскими», «церковными», «секуляризованными». Тем более, что человеку вполне возможно в течение жизни изменить позиции и представления по вопросу о единстве в многообразии. Отец Флоровский, враждебный к экуменическому движению в 1920-е годы, во время своего евразийского периода, стал одним из ключевых деятелей этого движения.[43] Православный французский богослов Оливье Клеман, враждебно относившийся к униатским Церквам в 1970-х, под конец своей жизни признал, что следует различать между двумя типами униатства и избегать обобщающего осуждения.[44] Петер Бутенев, лоббировавший Православие в ВСЦ в 1990-х, признавал, что разделял также многие взгляды зилотов.[45] Патрик Барнс, один из уполномоченных спикеров течения зилотов, отказался подписать датируемое апрелем 2009 года «Исповедание веры против

[43] Georges Florovsky. *Collected Works*, т. 13: *Ecumenism I: A Doctrinal Approach* (1989); т. 14: *Ecumenism II: An Historical Approach* (1989).

[44] Olivier Clément. Préface // Comité mixte catholique-orthodoxe français. *Catholiques et Orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand* / ред. Michel Stavrou. Paris: Ed. du Cerf, 2004.

[45] См.: Peter Bouteneff. *Orthodox Ecumenism: A Contradiction in Terms?,* In Communion 9 (July 1997), 1–8 – reprinted in Sourozh 69 (August 1997); «Holy Work» (www.incommunion.org).

экуменизма», составленное митрополитом Антинойским Пантелеимоном (Александрийский патриархат) и несколькими другими православными иерархами.[46] Патриарх Варфоломей I, бывший студент Православного института в Халки, а также Экуменического института Боссе и Григорианского университета в Риме, мог считаться одновременно зилотом, миссионером и духовным, хотя ему не свойственны все характеристики ни одной из этих категорий.

Наконец, следует вспомнить другую фундаментальную истину, которая может облегчить примирение между различными типами церковного сознания. А именно, что Церковь одна в плане эсхатологическом, но не в смысле позитивистско-историческом, когда эсхатологию путают со знанием признаков конца времен. Это не означает, что это единство не может быть видимым. Напротив, лестницу, объединяющую землю и небо, видели многие свидетели: диакон Стефан, который видел «небеса разверстые» (Деян. 7,56), или же как автор книги Откровения, который видел Иерусалим Небесный над Иерусалимом земным (Откр. 21,10). Такая видимость требует духовной силы со стороны индивидуумов и Церквей и подразумевает, как писала президент ВСЦ Мэри Таннер, представление об экуменическом движении как о «паломничестве к видимому единству», пути во Христе, на котором бывают прорывы и осмысления достигнутого, как о «динамическом процессе, который должен совершаться поэтапно, с достижением новых ступеней единства с разными партнерами на пути к видимому единству»[47]. Действительно, эсхатология

[46] См.: Heresy vs. Truth: A Response to Dr. Peter Bouteneff (на: http://www.orthodoxinfo.com).

[47] Mary Tanner. Les accords de Meissen et de Porvoo: un modèle pour accéder à l'unité chrétienne? // *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise*. Paris: Ed. du Cerf, 2006, c. 119.

означает конец пространства и времени, отделенных от божественного присутствия, открытие вечного времени во времени преходящем. Именно это следует из известной главы Евангелия от Иоанна (17,21). Следовательно, нельзя отделить Церковь историческую от Церкви мистической. Церковь не имеет иной реальности в истории, кроме той, в которой она являет дом Отца, воплощает Тело Христово, осуществляет Храм Духа Святого. Но в течение истории, с самого начала, от предательства Иуды[48], Церковь была отмечена также чередованием ран и примирений. А поэтому нельзя установить абсолютную идентичность между историческими Церквами и *Una Sancta Catholica et Apostolica*. Логика Церкви является обязательно символической (неконцептуальной), эсхатологической (интерактивной, одновременно поступательной и прерывной) и антиномической (недиалектической). Именно это утверждает Конференция Православных Церквей в Соединенных Штатах, разделяя понятия «Церковь» и «христианство»: «Церковь Едина и остается Единой и видимой в православной исторической общности. Однако, к сожалению, очевидно, что существует различие между утверждением веры в единство Церкви и эмпирическим явлением разделенного христианства».[49]

Зилотский традиционный тип

Моей целью здесь не является переписать всю историю этих трех типов христианского сознания. Это будет целью последующего исследования, которое, как я надеюсь, сможет показать

[48] Иуда – это сын погибели, разрушивший единство двенадцати апостолов, символизирующих двенадцать колен Израиля, «чтобы Написанное сбылось» (Ин. 17,12).

[49] См.: Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations (на: www.scoba.us).

сходство между этими церковными типами вне конфессиональных границ. В работе «Социальные доктрины Церквей и христианских групп», написанной перед первой мировой войной, Эрнст Трельч указал путь. Хотя точка зрения Трельча все еще несла отпечаток его протестантского происхождения, он выделил в истории Церкви три повторяющихся типа церковной организации: сектантский, экклезиальный и духовный.[50] С православной стороны, Никос Ниссиотис также заметил – в терминах, которые снова стоило бы взять на вооружение – совпадения некоторых традиционалистских или духовных течений вне конфессиональных границ Церквей.[51]

Ограничившись анализом только православного мира – в конфессиональном смысле этого термина (мы обязаны использовать именно такого рода терминологию), можно четко выделить один и тот же зилотский тип в некоторых монастырях горы Афон, на Балканах и в Сибири, враждебных к «панереси экуменизма».[52] Если ограничиться каноническими пределами Православия, следует выделить в качестве основных фигур этого зилотского типа святителя Илариона (Троицкого)

---

[50] Ernst Troeltsch. *The Social Teachings of the Christian Church*: В 2-х томах. Westminster: John Knox Press 1912; репр. изд. 1992; ср.: Camille Froidevaux. *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*. Paris: PUF, 1999.

[51] Он выделял «реакционную трансконфессиональную группу», враждебную всякому модернизму, и «евангельскую кафолическо-православную группу», поддерживающую «братство Единой Церкви, сконцентрированной на Евхаристии и проповеди ради служения миру и его возобновления» (см: Nikos Nissiotis. Orthodox Perspectives on BEM // *Greek Orthodox Theological Review* (Holy Cross, 1985), с. 61-62).

[52] Это выражение св. Иустина Поповича (1894-1979), канонизированного 2 мая 2010 г. Православной Церковью Сербии. В работе «Православие и экуменизм» о. Попович осудил участие православных в ВСЦ 13 ноября 1974 г.

(1886-1929), отца Валентина Асмуса, преподавателя Свято-Тихоновского института (Московский патриархат), епископа Чукотского Диомида[53], митрополита Киферского Серафима (Стергиулиса), который относится к Элладской Православной Церкви, протопресвитера Георгия Металлиноса[54], преподавателя Афинского университета. Стоит добавить к этому типу большое количество новообращенных в православие, таких как Патрик Барнс, который перешел из Епископальной Церкви в Православную Церковь Сербии в Америке и является вебмастером сайта *www.orthodoxinfo.com*, показавшего в 2010 году результат в примерно 30 000 просмотров в месяц.

Но реальность такова, что такой антиэкуменический тип зилота еще более распространен внутри неканонических течений, то есть не признанных общиной Православных Церквей, таких как греческие старокалендарщики (митрополит Герман Деметриадский, бывший архиепископ Флоринский, который в 1953 году отлучил от церковного общения архиепископа Афинского; Андреас Теодору (1922-2004))[55]; Русская

[53] В октябре 2008 г. он был разжалован Священным Синодом Русской Православной Церкви в монахи после своих протестов против визита патриарха Алексия в Собор Парижской Богоматери и совместной молитвы, в которой патриарх принял участие вместе с католическими священнослужителями.

[54] G. Metallinos. *I Confess One Baptism…: Interpretation and Application of Canon VII of the Second Ecumenical Council by the Kollyvades and Constantine Oikonomos (A Contribution to the Historico-Canonical Evaluation of the Problem of the Validity of Western Baptism)* / пер. métropilite Seraphim. Holy Mountain: St. Pauls Monastery, 1994. Эта книга стала объектом критики Джона Эриксона (см.: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, т. XLI (1997), с. 77-81).

[55] У греческих старокалендарщиков есть вебсайт на нескольких языках, посвященный православному сопротивлению «ереси экуменизма». Он начинается поощрением к борьбе св. Феодора Студита; см.: http://www.synodinresistance.org/Theology_en/Resistance.html.

Православная Церковь Заграницей (епископ Серафим (Соболев) (1881-1950), канонизированный болгарскими старостильниками в 2002 году; митрополит Филарет (Вознесенский) из Нью-Йорка[56]; епископ Григорий [граф Георгий Павлович Граббе] (1902-1995)); Русская Истинно-Православная Церковь (диакон Герман Иванов-Тринадцатый)[57]. Людмила Перепёлкина из РПЦЗ подытожила тезисы этого зилотского типа в среде неканонических течений в своей книге с недвусмысленным названием «Экуменизм – путь, ведущий в погибель».[58] Этот зилотский тип отвергает авторитет епископов Православных Церквей, оправдывая такое свое поведение в основном следованием канонам и святоотеческой традиции Православной Церкви, которые, по мнению носителей этого типа, запрещают патриарху Алексию II посещать синагогу в Нью-Йорке, архиепископу Христодулу – принимать папу Иоанна Павла II в Греции, патриарху Варфоломею I – принимать папу Бенедикта XVI на Фанаре и т. п. Представители этого типа оказывают большое давление на тех, кто внутри Православной Церкви хотят оставаться верными своим иерархам и одновременно желают проявить огонь своего рвения и уверенность в своих знаниях.[59] Зилотская группа сама разделена на бесконечное множество направлений – вероятно, по причине свойственной им непримиримости. Например, внутри движения греческих старокалендарщиков

[56] The Sorrowful Epistles – Metropolitan Philaret (см. на: http://orthodoxinfo.com/ecumenism/sorrow.aspx).

[57] См. на: http://catacomb.org.ua.

[58] L. Perepiolkina. Ecumenism. A Path to Perdition (см. на: http://ecumenizm.tripod.com; http://catacomb.org.ua).

[59] Пример памфлета против православных экуменистов Г. Ходра, И. Зизиуласа и др.: The Deadly Sin of Orthodox Ecumenists: Participating in the Interfaith Venture of the World Council of Churches (см. на: http://www.synodinresistance.org).

существуют три различных направления, в зависимости от степени признания ими присутствия благодати внутри канонических Православных Церквей. В более широком смысле среди зилотов можно выделить три подгруппы, в зависимости от их отношения к вопросам экуменизма. Есть те, которые допускают диалог с инославными, чтобы еще больше их осудить; те, которые отказываются от любых контактов с инославными, но остаются в послушании своим епископам, участвующим в этом диалоге; и, наконец, те, которые не только требуют отказа от любого диалога, но даже отлучают от церковного общения епископов, которые не приемлют их позиций, подвергая их санкциям или вынуждая к добровольному уходу из Православной Церкви.

Невозможно изложить здесь всю историю подобного антиэкуменического зилотского сознания, существующего со времен возникновения христианства и известного в истории Византии защитой сторонниками св. Феодора Студита догмата об иконопочитании в VIII веке. Мы рассмотрим только несколько недавних значимых моментов. Энциклики Вселенских патриархов от июня 1902 года (Иоаким III) и января 1920 года (митрополит Брусский Дорофей, местоблюститель Вселенского патриарха) выражали интерес Православной Церкви к участию в движении за единство христиан, призывая все Церкви Христовы к созданию «Сообщества Церквей».[60] Источником этой деятельности, по мнению митрополита Швейцарского Дамаскина, были «два мотива – пастырский и миссионерский». В то же время, в 1917 году, Собор Русской Церкви изучал вопрос о возможности примирения с Англиканской Церковью, ставшей одним из инициаторов участия в 1920-1940 годах русских ссыльных богословов Парижской

[60] *Orthodoxie et mouvement œcuménique*. Chambésy: Ed. du COPOE, 1986, с. 7.

школы в учреждении комиссий «Вера и Церковное Устройства» и «Жизнь и Труд» – органов Всемирного Союза Церквей, тогда на стадии его формирования.[61] Однако сочетание таких событий, как принятие в марте 1924-го, под давлением Константинопольского патриарха Мелетия IV (Метаксакиса) (1921-1923), нового юлианского календаря, пересмотренного архиепископом Афинским Хризостомом (1923-1938), определение нового экуменического курса (признание действительности англиканских хиротоний в 1922-м; решение об этом было принято Иерусалимской Православной Церковью и Церковью Кипра в следующем году)[62] и модернистский курс (всеправославный конгресс в 1923 году) спровоцировало объединение греческих традиционалистов внутри старокалендарнического раскола. На горе Афон в 1926 году была создана «Священная лига Афонских монахов-зилотов». Аналогичные несоборные методы и международная поддержка, оказанная неканоничному движению русских обновленцев, бывших у церковной власти в 1923-1927 годах, вызвала в ответ принятие Русской Церковью антимодернистской и антиэкуменической позиции. После решения в 1948 году неславянских Православных Церквей участвовать в ВСЦ некоторые монахи начали выражать обеспокоенность тем, чтобы «любовь не довлела над истиной». Разработка в 1950 году

---

[61] Hyacinthe Destivelle. *Le Concile de Moscou (1917-1918). La création des institutions conciliaires de l'Eglise orthodoxe russe* / предисл. Mgr Hilarion (Alfeiev), вступление Hervé Legrand, O. P. Paris: Ed. du Cerf, 2006 (см.: «Cogitatio fidei», № 246).

[62] В июле 1930-го Вселенский патриархат также признал крещение англикан. На VII конференции в Ламбете патриарх Александрийский также признал действительность англиканских хиротоний. Румынская Церковь поступила так же в 1936 г. (и не отказалась от своего решения после отказа Русской Церкви следовать тем же путем в 1948 и 1956 гг.).

православными богословами в Торонто, во время заседания центрального комитета ВСЦ, декларации[63], согласно которой

[63] Декларация вернула амстердамскую формулировку 1948 г.: «Всемирный Совет Церквей образовался из Церквей, которые признают Иисуса Христа как Бога и Спасителя. Они нашли свое единство в Нем. Им не приходилось создавать свое единство – оно есть дар Божий. Но они знают, что их долг – сообща искать выражения этого единства в работе и жизни. Совет желает служить Церквам, являющимся его членами, как инструмент, посредством которого они могли бы вместе свидетельствовать о их общей преданности Иисусу Христу и сотрудничать в вопросах, требующих совместных действий. Но Совет далек от желания узурпировать какие бы то ни было функции, уже принадлежащие составляющим его Церквам, или контролировать их, или издавать для них законы, и его Конституция не позволяет ему делать это. Более того, серьезно ища братства в мыслях и действиях всех своих членов, Совет отрицает всякую мысль о том, чтобы стать особой объединенной церковной единицей, независимой от Церквей, объединившихся, чтобы образовать Совет, или структурой, управляемой централизованным административным аппаратом».

В Торонто были уточнены следующие пять пунктов: «Всемирный Совет Церквей не является и никогда не должен стать сверх-Церковью. Цель Всемирного Совета Церквей – не договариваться о союзах между Церквами, которые могут заключаться только самими Церквами, действующими по собственной инициативе, а устанавливать живые контакты между Церквами и способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви. Всемирный Совет Церквей не может и не должен основываться на какой-либо одной, определенной концепции Церкви. Он не предрешает проблем экклезиологии. Членство во Всемирном Совете Церквей не означает, что с этих пор та или иная Церковь рассматривает свою собственную концепцию Церкви просто как относительную. Членство во Всемирном Совете не означает принятия определенной доктрины о сущности христианского единства» (The Toronto Statement, см. на: http://www.oikoumene.org).

ВСЦ не рассматривался как «сверх-Церковь», обязывающая каждую Церковь-члена признавать церковный статус другого участника, не убедило зилотов, несмотря на признанный авторитет одного из редакторов декларации, отца Георгия Флоровского.[64] Антиэкуменические течения, особенно активные в греческих монастырях, бывших свидетелями губительных последствий, причиненных в прошлом протестантским и католическим прозелитизмом, организовали сопротивление.

31 января 1952 года патриарх Афинагор был вынужден опубликовать энциклику, подтверждающую экуменическую вовлеченность Православной Церкви, но ограничивая ее при этом практическим и солидарным сотрудничеством между Церквами. Текст объяснял, в частности, что молитва с инославными свершается «против священных канонов». Двумя годами позже, в разгар холодной войны, на экуменическом собрании в Эванстоне (1954 г.) православные делегаты обнародовали декларацию о несогласии с методами ВСЦ. Все это только усиливало возмущение монахов, и в 1957 году скит св. Илии на горе Афон отказался от поминовения Вселенского патриарха на Литургии. Снятие без убедительных объяснений анафем 1054 года между Церквами Рима и Константинополя 7 декабря 1965 года, в конце II Ватиканского собора, и вхождение всех Православных Церквей в ВСЦ в 1960-х годах подпитало фронт сопротивления, который стал увеличиваться по нарастающей в других монастырях. 9/22 апреля 1980 года 20 монастырей Афона опубликовали свою декларацию об экуменизме:

> Мы верим, что наша Святая Православная Церковь является Церковью Единой, Святой, Соборной и Апостольской,

[64] G. Florovsky. L'œcuménisme au XIX^{ème} siècle // *Irenikon*, т. XXVII, № 3-4 (1954), с. 241-274, 407-447.

> обладающей полнотой благодати и истины и по этой причине сохранившей непрерывное апостольское преемство. Напротив, «церкви» и «конфессии» Запада исказили веру Евангелия, апостолов и Отцов, по многим пунктам лишены освящающей благодати, истинных таинств и апостольского преемства…[65]

Проведение III Всеправославной предсоборной конференции 28 октября – 6 ноября 1986 года помогло восстановить согласованность экуменической деятельности Православных Церквей. Они подтверждают свою экуменическую вовлеченность, одновременно заявляя о своей идентичности с *Una Sancta*:

> Православная Церковь искони благожелательно и положительно смотрела на любой диалог, исходя из богословских и пастырских соображений. В последние годы Православная Церковь действительно вступила в богословский диалог со многими христианскими Церквами и исповеданиями, веря, что таким образом она несет активное свидетельство о своих духовных сокровищах тем, кто находится вне ее пределов, и преследуя объективную цель – подготовить путь к единству. Православная Церковь, как Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, вполне сознает свою ответственность за единство христианского мира, признает реальное существование всех христианских Церквей и исповеданий, однако верит, что ее отношения с ними должны строиться на скорейшем и наиболее полном уяснении ими экклезиологического вопроса во всей его полноте, а особенно в области общего у них учения о таинствах, благодати, священстве и апостольском преемстве. Современные двусторонние богословские диалоги,

[65] The Announcement of the Extraordinary Joint Conference of the Sacred Community of the Holy Mount Athos (см. на: http://www.orthodoxinfo.com).

которые ведет Православная Церковь, аутентически выражают это сознание Православия.[66]

Но конференция не ответила на главный вопрос зилотской группы: как можно серьезно утверждать, что Православная Церковь является Церковью единой, ведя в то же время диалог с другими структурами, являющимися «Церквами» только по названию? Более того, после освобождения Православных Церквей от коммунистического господства обнаружились антиэкуменические голоса, выступающие в защиту идентичности. Начиная с 1991 года, Русская Церковь осуждала прозелитические цели западных христиан в России и возрождение Греко-Католической Церкви в Украине. Православные Церкви в Румынии и Словакии также протестовали против возвращения «униатским» Церквам их довоенного имущества. Сопротивление монахов распространилось кое-где и на Церкви целиком. В 1992 году Православная Церковь Иерусалима предупредила, что выходит из экуменического богословского диалога. В 1993 году в Баламанде (Ливан) Смешанная комиссия по православно-католическому диалогу, впервые после ее создания в 1979 году, затронула острый вопрос униатизма. Это вызвало непонимание зилотов, выступающих за полное и безоговорочное упразднение Католических Церквей византийского обряда. Уровень доверия между двумя Церквами, которого достигла эта комиссия, позволяющий им взаимно признать друг друга как членов единой Церкви Христовой и считать друг друга Церквами-сестрами, не был достаточно разъяснен народам тех стран, где православные составляют

[66] Предсоборная конференция в Шамбези 1986 года. Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру (Relations de l'Eglise orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien ou la vision orthodoxe du dialogue Œcuménique), см. на: http://www.egliserusse.eu).

традиционное большинство. В 1997 году Церкви Грузии и Болгарии вышли из ВСЦ.

В мае 1998 года Русская Церковь и Иерусалимская Церковь организовали в Фессалониках межправославное совещание, которое потребовало от ВСЦ создать смешанную комиссию между Православными Церквами и ВСЦ, что и было одобрено на Генеральной ассамблее в Хараре в декабре 1998 года. Специальная комиссия собиралась между 1999 и 2002 годами и признала, что принятие решений в ВСЦ должно проходить не путем голосования, а консенсусом (за исключением бюджетных и кадровых вопросов), и создала Специальную комиссию, где поровну присутствовали православные и протестанты, с миссией наблюдения за деятельностью ВСЦ. Члены Специальной комиссии с православной стороны: епископ Венский Иларион (Алфеев) (Московский патриархат), митрополит Кенийский и Иринопольский Макарий (Александрийский патриархат), епископ Пожаревакско-Бранишевский Игнатий (Сербская Церковь), митрополит Тырговиштский Нифон (Румынский патриархат) – также добились того, чтобы во время экуменических собраний делалось различие между экуменическим межконфессиональным богослужением, которое допускает общую молитву, и непосредственно литургическим богослужением, которое должно проводиться на строго конфессиональной основе. Был создан статус ассоциированного члена для некоторых Церквей, которые не хотят или не могут быть действительными членами ВСЦ. Комиссия «Вера и Церковное Устройство» получила задание выделить среди Церквей те, которые полностью идентифицируют себя с Церковью Христовой, и те, кто считает себя принадлежащими к *Una Sancta*, не комментируя степень принадлежности других Церквей. Документ заседания комиссии «Вера и Церковное Устройство» по этому поводу под названием

«Природа и миссия Церкви» был опубликован в 2005 году и в настоящее время находится на обсуждении Церквей. Это новое сотрудничество способствовало принятию Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 14 августа 2000 года официального документа «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», допускающего определенную степень экуменической вовлеченности.[67]

Но уже в 2004 году, в ответ на активизацию участия Православных Церквей в ВСЦ, в Салоникском университете было проведено межправославное совещание, на котором встретились, в частности, такие личности, как отец Феодор Зисис (Салоникский университет), Константин Каварнос, отец Георгий Металлинос (Афинский университет), отец Валентин Асмус, епископ Ганский Пантелеймон, митрополит Черногорский Амфилохий (Радович) и др. Докладчики подвергли резкой критике «ересь экуменизма» и напомнили слова преподобного Иустина Поповича: «Экуменизм – это общее название всех видов псевдохристианства и всех псевдоцерквей Западной Европы. В нем сущность всех родов европейского гуманизма с папизмом во главе. […] Согласно Евангелию, их общее название – пан-ересь».[68] В своих выводах участники согласились с тем, чтобы отказаться от поминовения во время литургии епископов, вовлеченных в экуменическое движение.

В следующем году монахи Афона энергично осудили визит Папы Римского Иоанна Павла II в Грецию. Они опубликовали следующий текст, который требовал разъяснения по вопросу степени признания папства в Православной Церкви:

---

[67] Об основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию (см. на: http://www.mospat.ru).

[68] Archimandrite Justin Popovich. *The Orthodox Church and Ecumenism*. Thessaloniki, 1974, c. 224.

> Во-первых, Папу принимали как канонического Римского епископа. Папа был облачен в омофор; Вселенский Патриарх приветствовал его словами: «Благословен грядущий во имя Господне». […] И все это при том, что папство не отказалось от своих еретических догматов и своей политики. […] Римские католики не способны отмежеваться от решений своих соборов (считая их вселенскими), которые узаконили догмат о *Filioque*, первенство и непогрешимость папы, мирскую власть римского понтифика, «сотворенную Благодать», «непорочное зачатие Девы Марии», унию.[69]

Итак, становится понятно, почему афонские монахи отвергли выражение «Церковь-сестра» в отношении к инославным. Подобное возможно только внутри «Церкви кафолической, во вселенском значении слова».

Отсутствие дисциплинарной реакции со стороны Вселенского патриархата и успехи, которых достигла Смешанная православно-католическая комиссия в Равенне в 2007 году (принятие текста 1990 года об авторитете в Церкви), привели к беспрецедентному усилению протестов. В апреле 2009 года был опубликован текст, озаглавленный «Исповедание веры против экуменизма». Он был подписан шестью греческими, сербскими и болгарскими мирополитами и епископами, пятью игумнами горы Афон, 36-ю игумнами важных монастырей Греции, Кипра, Сербии и Соединенных Штатов, 530-ю священниками, монахами и монахинями Греции, горы Афон, Сербии, Румынии, Палестины и ряда других стран, преподавателями (напр., протоиереями Ф. Зисисом и Г. Металлиносом) и тысячами мирян различного происхождения. Эта петиция исходит

[69] The Official Statement from Mt. Athos on the Pope's Visit to the Phanar (2006) (см. на: www.orthodoxinfo.com).

не от группы неканоничных экстремистов, но поддерживается и одобряется известными личностями и верующими в лоне канонической Православной Церкви.[70] Этот текст, направленный против экуменической деятельности Константинопольского патриархата, содержит в себе основные тезисы движения зилотов. На основании текста петиции (состоянием на 12 октября 2009 года под ним стояло 8 600 подписей) можно делать выводы о значимости зилотского течения в православном мире: оно достаточно весомое, хотя и представлено меньшинством, в том числе и в монашеском мире.

Резкий полемический стиль текста петиции отражает желание подписавшихся применить нормы *акривии*, верности канонам, установленным Церковью. Принцип *икономии* (Божественного домостроительства), то есть, сострадания Отца к своему творению, по мнению зилотов, слишком

[70] «Исповедание веры против экуменизма» (*Theodromia*, Салоники, апрель 2009). Подписи: Митрополит Антинойский Пантелеймон, митрополит Кифирийский и Антикифирийский Серафим, митрополит Этоло-Акарнанийский Космa, митрополит Пирейский Серафим, митрополит Рашский и Призренский Артемий, под юрисдикцией которого Косово и Метохия. Нет уверенности относительно епископа Мейфилдского Джорджа (Шефера), настоятеля монастыря Святого Креста в Уэйне, Западная Виргиния, представителя РПЦЗ. Вероятно, его попросили отозвать свою подпись, так как она больше не появлялась в исправленном списке от 30 июня 2009 г. (A Confession of Faith Against Ecumenism, см. на: http://molonlabe70.blogspot.com). Она сохранилась в списке от 15 октября (A Confession of Faith Against Ecumenism (B), см. на: http://www.impantokratoros.gr). Вместо этого появилась подпись митрополита Гортинского и Мегалопольского Иеремии, профессора богословского факультета Афинского университета.

часто используется для оправдания доктринального релятивизма и моральной вседозволенности:

> Мы неизменно и не искажая храним то, что установили Соборы и Святые Отцы. Мы принимаем все то, что они приняли, и осуждаем все то, что они осуждают; как следствие, мы избегаем общения с теми, которые вводят новшества в веру.

Текст заканчивается следующим предупреждением:

> Итак, мы заявляем, что по этим причинам те, кто активно вовлекается в эту экуменическую безответственность, какое бы они ни занимали положение в Церкви, противятся преданию наших святых и, следовательно, являются противостоящими им. Поэтому эта их позиция должна осуждаться и быть отвергнута общиной иерархов и верующего народа.[71]

---

[71] В ответ на это «Исповедание» 16 июля и 8 августа 2009 г. Петер Бутенев записал на радио «Старая Вера» (*Ancient Faith Radio*) две программы (*Heresy* vs. *Hope*, см. на: http://ancientfaith.com), что вызвало публичную дискуссию между ним и Патриком Барнсом. Последний, вслед за архиепископом Серафимом (Соболевым), одним из основных критиков софиологии, утверждает, что существует два типа благодати, различной природы, в зависимости от того, относится ли она к внутренним или внешним границам Церкви (тезис, представленный вл. Серафимом на антиэкуменическом соборе Русской Православной Церкви в 1948 г.). Эта дуалистическая теория противоречит эпизоду диалога между Христом и хананеянкой в Евангелии от Матфея (15, 21-28), из которого следует, что ей была дана такая же благодать исцеления, как и иудеям. Так что, вероятно, следует искать не *золотую середину* между православными и инославными, как это предлагает П. Бутенев, но критику неосхоластической концепции двойной благодати.

Смешанная комиссия по православно-католическому диалогу должна была заседать в Пафосе (Кипр) с 16 по 23 октября, чтобы обсудить роль епископа Рима на протяжении первого тысячелетия. Это вызвало в среде зилотов множество слухов о неминуемом объединении Церквей. 26 сентября 2009 года сопредседатель комиссии митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) направил письмо митрополитам Греческой Церкви:

> Существуют крайне лживые и клеветнические заявления, что подписание объединения Церквей неизбежно! Один коллега, профессор богословия, известный своей неприязнью к моей персоне, совершил визит к иерарху Элладской Церкви и заявил, будто он знает наверняка (!), что объединение – вопрос уже решенный (в Равенне!) и что его провозглашение является только вопросом времени!!! Священнослужители и миряне спрашивают меня, правда ли, что в октябре на Кипре будет подписано объединение! Очевидно, что таким образом пытаются спровоцировать волнения в народе Божием, с непредвиденными последствиями для единства Церкви. Но те, кто распространяет подобное, знают наверняка (если они не ослеплены страстью, фанатизмом или навязчивым стремлением выделиться), что, во-первых, ведущийся богословский диалог должен пройти еще долгий путь, потому что богословские расхождения, которые накопились на протяжении тысячи лет разделения, очень многочисленны. Во-вторых, комиссия по диалогу совершенно не уполномочена подписывать «объединение», ввиду того, что это право принадлежит церковным соборам. Зачем же эта более чем лживая дезинформация?

Патриарх Варфоломей I, со своей стороны, отвечает 2 октября письмом Блаженнейшему Иерониму, архиепископу Афинскому, с просьбой принять дисциплинарные меры в

отношении иерархов его Церкви, подписавших этот текст. Он обосновывает свою точку зрения следующим образом:

> «Исповедание» содержит *in fine* заявление, что все, кто общается с инославными и молится с ними, автоматически находятся вне Церкви. Это означает, что все патриархи и прочие предстоятели автокефальных Церквей вместе с их священными синодами, как участники этих контактов и диалогов, поставили себя вне Церкви!!! Подписавшие «Исповедание», таким образом, считают, что мы находимся вне Церкви, то есть являемся схизматиками. Можно задаться вопросом, почему же они не прервали евхаристическое общение с нами, если все мы, по их мнению, находимся «вне Церкви».[72]

Патриарх вернулся к этой полемике в 2010-м году. Он высказал сожаление, что самопровозглашенные зилоты распространяли ложные слухи об объединении, и добавил:

> Они пренебрежительно относятся к каждой попытке примирения разделённых христиан и восстановления их единства, называя это «пан-ересью экуменизма», но не представляют ни малейшего доказательства того, что в своих контактах с инославными Православная Церковь отступила или отказалась от догматов Вселенских Соборов и Отцов нашей Церкви.[73]

Как показало последнее заседание Смешанной православно-католической комиссии в Вене в сентябре 2010 года, кажется, что среди православных делегатов существует консенсус по поводу того, что юрисдикция епископа Рима

---

[72] Importants remous au sein des Eglises orthodoxes à propos de la prochaine réunion de la commission internationale mixte de dialogue à Chypre, см. на: http://www.orthodoxie.com (12 октября 2009 г.).

[73] Patriarchal Encyclical On the Sunday of Orthodoxy, см. на: http://www.thyateira.org.uk.

не распространялась в первом тысячелетии на Церкви Востока.[74] Со своей стороны, владыка Афанасий (Евтич), бывший епископ Герцеговины, ставший в феврале 2010-го епископом Косово, высказал сожаление по поводу присвоения наследства св. Иустина Поповича антиэкуменистами, в частности, епископом Косовским Артемием, низложенным за расхищение средств. 12 мая 2010 года владыка Афанасий публично критиковал зилота Мирко Дордевича:

> Стоит отметить нежелание Дордевича отслеживать критические публикации на разных языках мира полного собрания трудов отца Иустина. Если бы это было не так, он просмотрел бы хотя поверхностно собрание из двадцати томов работ отца Иустина, а также последнее издание его «Заметок об экуменизме», в которых тот – в отличие от узкого консерватора Артемия – проявляет себя как богослов, пророк богочеловеческого экуменизма, который объединяет все, что связано с логосом, собранием,

[74] «Для православных участников очевидно, что в первом тысячелетии юрисдикция Римского епископа распространялась исключительно на Запад, тогда как на Востоке территории были разделены между четырьмя патриархатами: Константинопольским, Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским. Епископ Рима не имел никакой прямой юрисдикции на Востоке, несмотря на то, что в отдельных случаях восточные иерархи обращались к нему как арбитру в богословских спорах. Данные обращения не имели систематического характера и никоим образом не могут толковаться в том смысле, что епископ Рима воспринимался на Востоке как обладатель верховной власти во всей Вселенской Церкви», – пишет митрополит Иларион (Алфеев) в своем заявлении, опубликованном на официальном сайте Московского патриархата (Митрополит Волоколамский Иларион: Утверждения о «прорыве» в православно-католическом диалоге не соответствуют действительности; см. на: http://www.patriarchia.ru).

человечеством, так как, по его мнению, «экуменизм есть сущностью Церкви».[75]

Закончим эту краткую презентацию сжатым обобщением трех основных тезисов, которые отстаивают все мыслители зилотского толка: неприкосновенный характер канонических границ благодати; апелляция к евангельским наказаниям в отношении к тем, кто противится истине; рассказ об исторических последствиях ереси на Западе.

Зилоты обращаются к аргументу Киприана Карфагенского, согласно которому именно церковное общение, основанное в православной вере, делает возможным излияние Духа. Это причина, по которой североафриканский епископ не признавал таинства еретиков. Этот тезис, который оспаривал Августин, не был сохранен в памяти большей части Церкви. Отец Георгий Флоровский был переубежден по этом вопросу отцом Сергием Булгаковым, как это можно констатировать по изучению дебатов по этому поводу в журнале «Путь», выходившем в Париже в 1932-1934 годах.[76] Ведь, невзирая на неоспоримую законность таинств, совершаемых внутри Церкви, никто не может присвоить себе действие Духа Святого, тем более когда таинства осуществляются согласно евангельским предписаниям, даже если эти таинства совершаются людьми, некоторые верования которых отвергаются Традицией. Тем более нельзя рассматривать Церковь с помощью логики этого мира – как священное пространство, внутрь которого не сможет проникнуть

[75] A Deficiency of Intelligence and Integrity, a Surplus of Petty Pretentiousness and Malice; см. на: http://www.spc.rs.

[76] См.: А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции* / пер. Д. Власов. Киев: Феникс, 2000; см. также: G. Florovsky. The Limits of the Church // *Church Quaterly Review*, т. 117 (1933), с. 117-131.

падшесть этого мира. История Церкви как на Востоке, так и на Западе продемонстрировала случаи всевозможной неверности исторических Церквей. Поэтому миссионерские и духовные течения яростно отвечали на протяжении XX столетия на эту радикальную и дуалистическую концепцию границ Церкви. Они упорно напоминали, что в православной Традиции таинство совершается только действием Духа Святого, несмотря на недостоинство служителей. Можно быть внутри церковного тела или вне его, – и это, с точки зрения зилотов, правда, – но согласно логике, которая превосходит всякое человеческое суждение.[77]

К этому стоит добавить тенденцию зилотов радикально разделять сферы философии и богословия. По той же логике они разделяют категории истины и любви, отдавая предпочтение первой перед второй. Они справедливо отсылают к словам Иоанна Златоуста, учившего не принимать лжеучений в обертке любви.[78] Зилоты желают обладать неоспоримыми критериями, позволяющими определять границы

[77] Отец Сергий Булгаков, представитель духовного направления, рассуждал в «Невесте Агнца» в 1945 г., что, поскольку Христос сошел спасти падшее человечество даже в ад, никто не может поставить границ исхождению благодати. По этой причине возможно утверждать одновременно, что историческая Православная Церковь открывает Церковь духовную и что историческая Православная Церковь пока еще не является полным проявлением Царства Божьего на земле. Смешанная американская православно-католическая комиссия напоминает, что христианская Традиция считает перекрещивание святотатством, потому что крещение – это не вступление в клуб, это участие в Господе в новой жизни Царства.

[78] Святитель Иоанн Златоуст. На Послание Апостола Павла Филлипийцам, Беседа 2, 10 (*PG* 62, 191). Этот текст цитируется в докладах антиэкуменической конференции в Салониках 2004 г.

благодати, и боятся неясностей, которые встречаются на пути познания. Иларион Троицкий в своей полемике с американским протестантом Гардинером не желал вступать в богословский спор, дабы избежать риска запятнать чистоту своей веры.[79] Именно по этой причине зилоты ведут яростную битву с модернизмом и секуляризмом, которые, по их мнению, являются современными проявлениями Антихриста и источниками заблуждений филетизма и экуменизма.[80]

Эсхатология зилотов наполнена уверенностью, что «время уже близко» (Откр. 22,10). Это чувство служит источником их «священного рвения», как замечает архиепископ Джорданвилльский Аверкий.[81] Ведь в Евангелиях, в высказываниях со стороны Христа против хулителей Духа, содержится немало угроз относительно того, что ждет греховное человечество после смерти. Отец Серафим Роуз (1934-1982), основатель православного монастыря в Калифорнии, очень популярный в среде зилотов, написал несколько трактатов по данному вопросу.[82] Но этот страх Божий иногда приводит зилотов к тому, что они представляют себе течение времени лишь вертикальным образом, а это, в свою очередь, может привести к апокалиптическому фатализму. Зилоты верят в золотой век христианства, который установился в святоотеческую эпоху, не знавшую

---

[79] «Между нами нет церковного единства», – писал Троицкий Гардинеру, обосновывая свой отказ от диалога (Hilarion, Archbishop and Hieroconfessor of Verey, см. на: http://www.orthodox.net).

[80] Fr. Peter Heers. Three Part Series 'An Introduction to the Dogmas and Methods of Ecumenism', Part One: The Dogmas of Ecumenism in Relation to the Heterodox (см. на: http://www.jordanville.org). Н. Бердяев отвечал русским зилотам в 1920-1930 гг., что их ожесточенная битва за истину законна, но в Евангелии нет различия между истиной и любовью, поскольку «Бог есть любовь».

[81] Holy Zeal (см. на: http://www.orthodoxinfo.com).

[82] Fr. Seraphim Rose Speaks (см. на: http://www.orthodoxinfo.com).

экуменической проблемы. Они датируют начало экуменического движения началом XIX века. Их апокалиптическое видение Церкви напоминает современным интеллектуалам, что для христиан конец мира близок. Но такое видение связано с отсутствием исторической чувствительности. Это проявляется, к примеру, в отказе признать, что в истории Церкви существовало интеллектуальное творчество. Святоотеческое предание, часто используемое ими как основной источник против экуменизма, зилоты представляют как однородный массив текстов, лишенный всякого контекста. Как следствие, всех, кто в истории имел мнения, отличные от существующего тогда консенсуса, зилоты идентифицируют с еретиками ранних времен Церкви, например, с донатистами. Таким образом, монахам не получается избежать смешения идей и исторических редукций либо ярлыков, но при этом считать Церкви Востока избежавшими отклонений от православной Традиции. Русские староверы выражают такую точку зрения легендой о Китеж-граде. Затонувший в озере Светлояр по ту сторону Волги во времена хана Батыя, град сохранил православную веру вопреки всем нововведениям патриарха Никона.

В 2006 году монахи горы Афон повторили свои предвзятые представления о духовной истории Запада:

> [Западная] Европа несет на себе тяжесть ряда антихристианских учреждений и действий, таких как крестовые походы, «Святая» Инквизиция, работорговля и колонизация. Ее отяготило трагическое разделение, принявшее форму протестантского раскола, опустошительных мировых войн, а также антропоцентрического гуманизма с его обезбоженным видением. Все это является следствием богословских отклонений Рима от Православия.[83]

[83] Письмо монахов горы Афон от 30 декабря 2006 г. (The Official Statement from Mt. Athos on the Pope's Visit to the Phanar (2006), 30.12.2006, см. на: http://www.orthodoxinfo.com).

«Ответственный» миссионерский тип

Группа ответственных миссионеров представляет большинство в христианском мире, что делает невозможным любое исчерпывающее количественное исчисление ее членов.[84] Ограничимся цитированием по ходу главы некоторых ее самых известных представителей. Это патриарх Московский Кирилл (Гундяев), епископ Иларион (Алфеев), епископ Геннадий (Лимурис), епископ Афанасий (Евтич), отец Иоанн Мейендорф, отец Александр Шмеман, отец Борис Бобринской, отец Томас Гопко, Думитру Станилоэ, Петер Бутенев, Христос Яннарас, Власий Фидас и др. Так же, как трудно отследить точную границу между православными зилотами и «истинно православными», становится все труднее провести границу между православными миссионерами византийской традиции (Eastern Orthodox) и древнеправославными миссионерами (Oriental Orthodox) согласно принятой международной классификации. Поэтому целесообразно включить в эту группу большое число богословов Армянской, Коптской, Сирийской, Маланкарской, Эфиопской и Эритрейской Церквей. Действительно, с 1989-1990 годов эти два семейства Церквей признали, что исповедуют одну и ту же христологическую веру и вовлечены в экуменический диалог. Можно также установить параллель между позициями этих христиан-миссионеров и некоторых богословов Католической Церкви, что позволяет понять, почему, несмотря на расхождения в позициях, некоторые из этих католических и православных богословов готовы работать над совместными заявлениями. Но это выходит за рамки нашего исследования.

---

[84] Во Франции существуют хорошие православные сайты, публикующие тексты авторов-миссионеров, например www.orthodoxie.com.

Группа миссионеров имеет много общего с группой зилотов, но она, согласно Иоанну Мейендорфу, различает «хороший» и «плохой» экуменизм,[85] понимая христианское единство эсхатологическим, евангельским образом, внеконфессионально. Такое видение было определено Архиерейским собором Православной Церкви в Америке 1973 года: «Единство христиан и единство христианской Церкви укоренены и утверждены в единстве всех христианских заповедей, исполняемых в любви, и в единстве христианской добродетели и святости, засвидетельствованных в Писании». В то же время эта группа отвергает синкретический экуменизм, вплоть до отказа от самого термина «экуменизм».[86] В 1998 году отец Томас Гопко, декан Свято-Владимирской православной семинарии в Крествуде, синтезировал эту сложную позицию, заявив, что для православных возможно «ответственное участие» в экуменическом движении.[87]

---

[85] John Meyendorff. *Orthodoxy and Catholicity*. NY: Sheed and Ward, 1966. Епископы Русской Церкви также различают «экуменическое движение», которое для них есть объектом критики (так как экуменизм понимается здесь как внешний «универсализм»), и «участие православных в экуменическом движении» (так как экуменизм понимается здесь как «кафоличное» или соборное выражение единства веры). См. приложение № 2 к документу РП об экуменизме от августа 2000 г. (Приложение. Участие в международных христианских организациях; см. на: http://www.mospat.ru).

[86] «Термин "экуменизм" – вселенскость – мне, кстати, не нравится. Слишком он общий, да и о христианстве в нем ничего не говорится» (В. Чаплин. Опять «экуменическая» угроза» // *НГ-Религия*, 15.09.2010). Отец Чаплин является президентом синодальной комиссии Русской Церкви по вопросам отношений с общественностью.

[87] The Church, the Seminary and the Ecumenical Movement, см. на: http://www.incommunion.org.

«Ответственные» миссионеры, как правило, отделяют церковную сферу от политической. Именно об этом писали после IV Генеральной ассамблеи в Уппсале в 1968 году американские православные епископы, испугавшиеся политической вовлеченности ВСЦ. Экуменические институты в Женеве приняли в семидесятых годах прошлого века программы действий, направленные против расизма и апартеида, а также за социальную борьбу против капиталистического строя, считавшегося руководителями экуменического движения «ответственным» за установление в мире несправедливого порядка и желающим сохранить его. Осознавая растущее марксистское влияние в определенных экуменических кругах, православные епископы отреагировали следующим образом: «Церковь Христова существует в этом мире как присутствие грядущего Царства Божия, она присутствует в этом мире не для его относительного улучшения. Она существует не для того, чтобы поощрять или защищать какую-либо идеологию или социальную либо экономическую политику».[88] Среди миссионеров много таких, кто возражает против того, чтобы папа был главой государства, имел сеть нунциев по всему миру.[89] Но миссионеры гораздо заметнее, чем зилоты, дистанцируются

[88] См. на: http://www.oca.org.

[89] Следует, однако, упомянуть здесь несколько отличную точку зрения епископа Мишеля (Ларош), являющегося представителем во Франции непризнанной в православном мире УПЦ Киевского патриархата, который в ответ на «Исповедание» 2009 г. напоминает: «Существовали периоды, когда в Риме был гражданский правитель (династии Феофилактов), но традиция светской власти папы в Риме существовала задолго до раскола, когда папа был православным, и вопрос его светской власти никогда не поднимался нашими святыми Отцами как *casus belli* в их общении с епископом Рима» (http://leblogdumetropolitemichellaroche.blogspirit.com/actualite/).

от культурного и национального укоренения своей веры. Собор Русской Православной Церкви ясно подтвердил в 2000 году, что «православие не является "национально-культурной особенностью" Церкви Востока».[90]

Будучи враждебными к любой форме объективации Бога, миссионеры тщательно отделяют сферу разума от сферы веры. Они настаивают на апофатическом измерении богословия, и, как Думитру Станилоэ, отдают предпочтение экклезиологии сопричастия, называемой *koinonia*.[91] Однако «ответственное» миссионерское сознание, как и сознание зилотского типа, характеризуется утопическим, чтобы не сказать спиритуалистическим, видением Церкви. Митрополит Геннадий (Лимурис) показал пример подобного представления во время встречи комиссии «Вера и Церковное Устройство» на Крите в 2009 году, основываясь на работах Джорджа Драгаса:

> Православные утверждают, что Церковь едина, даже если она являет себя во многих местах. Православная экклезиология объединяет множественность с единством. Не существует проблемы выбора между единичным и множественным. […] Но это невозможно в римо-католической экклезиологии, ввиду двойной претензии папы – на непогрешимость и вселенскую юрисдикцию. То же

[90] Об основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию, пункт 1.19 (см. на: http://www.mospat.ru).

[91] Можно найти серьезную библиографию по экуменической деятельности каждого из этих авторов. Например, Раду Бордеяну дает ее по о. Думитру Станилоэ и экуменизму: Gheorghe F. Anghelescu, Ioan I. Ica. Parintele Prof. Acad. Dumitru Staniloae: Bibliografie Sistematica // *Persona si Comunione: Prinos de Cinstire Parintelui Profesor Academician Dumitru Staniloae la implinirea varstei de 90 de ani.* Sibiu: Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993 (см. также на: http://www.ortho-logia.com).

самое можно сказать и об экклезиологии протестантов, которые объединяют понятие Церкви с конфессионализмом и делают различие между единичным и множественным посредством терминов «невидимая» Церковь и «видимая» Церковь. Тем временем как для православных Церковь является одновременно кафолической и поместной, невидимой и видимой, единой и множественной.[92]

Однако это представление о множественном единстве Православных Церквей все менее убеждает экуменический мир вследствие бесконечных переносов, начиная с 30-х годов XX столетия, всеправославного собора, который должен принять решения на основании консенсуса всех православных христиан и содействовать более динамичному межправославному сотрудничеству во всем мире.

Миссионеры разделяют множество критических замечаний, выдвинутых в адрес экуменического движения зилотами. Греческий философ Христос Яннарас враждебно относится к фактическому равенству, которое он наблюдал внутри ВСЦ между православными и некоторыми вероисповеданиями наподобие Армии Спасения[93]. Но вместо осуждать все экуменическое движение, он предлагает – и это отличает его от группы эллиноцентричных зилотов – «новый экуменизм», который начинался бы с исповедания грехов каждой Церковью.[94] Власий Фидас, преподающий на

---

[92] George Dion. Dragas. Orthodox Ecclesiology in Outline // *Greek Orthodox Theological Review*, 26/3 (1981) (см. на: http://www.myriobiblos.gr).

[93] Напомним, тем не менее, что ни одна Церковь Армии Спасения не входит в состав ВСЦ. Но ВСЦ сотрудничает с национальными экуменическими комитетами, к которым может принадлежать то или иное региональное отделение Армии Спасения.

[94] Christos Yannaras. *Towards a New Ecumenism* (см. на: http://www.orthodoxytoday.org).

Афинском богословском факультете, констатировал, что поместные Церкви недостаточно вовлечены в экуменический диалог, который часто оставляется ученой элите. Он также сожалеет о таинственности, которой окружены «закрытые процедуры» смешанных комиссий по диалогу. Именно поэтому Фидас поддерживает диалоги на местном уровне согласно правилу 91 Карфагенского собора 491 года.[95] Как и афонские монахи, Фидас раскритиковал развитие папского первенства на Западе в стремление к вселенской монархии, но он использует академический стиль, базируясь на источниках.[96] Он напоминает, что реформа папы Григория VII (1073-1085)[97] основывалась и аргументировалась в XI веке

[95] Vlassios Phidas. Le dialogue œcuménique au sein de l'Eglise locale // *Orthodoxie et mouvement œcuménique*, с. 55-64.

[96] Григорий VII утверждал в *Dictatus papae*, что «только римский понтифик справедливо носит титул вселенского». «Феликс Рокен в 1872 году счел правдоподобной гипотезу, согласно которой *Dictatus papae* был написал по инициативе Григория VII. Основываясь на работах Хиншиуса, Феликс Рокен показал, что *Dictatus papae* является по сути собранием выдержек из псевдодекреталий. Таким образом, Григорий VII, как и его друг кардинал Деусдедит, использовал эти источники, что и объясняет сходство между *Dictatus papae*, который, как считают, датируется 1075 годом, и *Canonium collectio* 1087 года, а также относительно недавний характер всех утверждений, источником которых частично являются подделки IX века» (http://fr.wikipedia.org/wiki/Dictatus_papae); Félix Rocquain. Quelques mots sur les « Dictatus papæ » // *Bibliothèque de l'école des chartes* (1872), т. 33, с. 378-385.

[97] Жак ле Гофф писал: «Все происходит так, будто на Западе, взяв инициативу относительно разрыва, захотели сделать независимой от Востока Церковь, которую они хотели бы реформировать» (Jacques Le Goff. Le christianisme médiéval // *Histoire des religions*, т. 2: *Savoirs et pouvoris* [=Bibliothèque de la Pléiade]. Paris: Gallimard, 1973, с. 811-815).

на псевдо-Исидоровых декреталиях и псевдодаровании императором Константином папе Сильвестру первенства в Восточной Церкви.[98] Митрополит Силиврийский Эмилиан, в свою очередь, очень сожалеет, что многие истины, которые дороги апостольскому Преданию, обойдены в документах экуменических договоренностей. Но, в отличие от старокалендарщиков, он признает, что изложение веры должно вновь и вновь пересматриваться, чтобы оно было понятным для современных людей.[99]

Все выступают против «дипломатических переговоров» между Церквами, нацеленных на установление той минимальной общности, которая определяла бы границы истины. Отец Иоанн Мейендорф является одним из главных авторитетов миссионерской группы. В марте 1967-го он написал: «Бог не является минимумом, Он есть Истина собственной персоной».[100] В 2000 году в тексте «Вместе совершать служение примирения» Смешанная комиссия по православно-католическому диалогу в Соединенных Штатах ответила на нападки зилотов, защищая себя от всякой компрометации. Она также дала один из ключей к экуменической методологии:

> Один из принципов экуменического диалога заключается в том, чтобы сделать различие между содержанием веры и словами, которыми эта вера выражается. Так как человеческие слова никогда не смогут исчерпать божественной тайны, наши усилия в диалоге должны быть

[98] Pseudo-Isidorian Decretals and Other Forgeries (см. на: http://www.ccel.org).

[99] Metropolitan Emilianos. Assessing the Chapters on Eucharist and Ministry in BEM // *Orthodoxie et mouvement œcuménique*, с. 183-201.

[100] J. Meyendorff. *Witness to the World*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1987 (см. часть 1: «Orthodoxy and Ecumenism»).

> направлены за пределы того, что представляется противоречивыми формулировками веры, лежащей в их основе, и определить, действительно ли эти формулировки свидетельствуют об одной и той же вере разными способами. Таким образом, экуменический диалог, будучи далеким от того, чтобы ставить под угрозу веру любой из сторон, является попыткой вновь обрести и сформулировать общую веру, которая нас объединяет в едином Иисусе Христе, Господе и Спасителе. Мы убеждены, что этот диалог не является отступлением от истины христианской веры, но прежде всего попыткой вместе углубить эту истину, освобожденную от полемики прошлого, прислушиваясь к свидетельству единой истины, которая дана нам в обеих традициях. Будучи далеким от поощрения релятивизма, подлинный диалог начинается с погружения в собственную традицию и желания разделить ее богатства с другими для спасения мира.[101]

Тот же подход применяется Православными Церквами в диалоге с Англиканской, Лютеранской, Реформатскими или Евангельскими[102] Церквами. Андре Боррели также использовал этот семантический метод, чтобы понять теорию предопределения Кальвина: «Не заключается ли протестантская (точнее кальвинистская) идея о предопределении – если мы стремимся переломать рациональную и антисофийную систематизацию […] – в том, что вера в человеке является Божьей энергией, полученным человеком опытом о том, что Бог есть Творец, что Он есть Источник нашей Свободы?»[103].

---

[101] Sharing the Ministry of Reconciliation (см. на: http://www.byzcath.org).

[102] Bradley Nassif. Are Eastern Orthodoxy and Evangelicalism Compatible? Yes // *Three Views on Eastern Orthodoxy and Evangelicalism*. Grand Rapids: Zondervan, 2004, с. 27-87.

[103] A. Borrély. *L'œcuménisme spirituel*, с. 145.

Обратимся теперь к основным различиям между зилотами и миссионерами. Первым является признание несоответствия между разделениями христиан и христианским видением троичного Бога и Христа-миротворца. Подобное осознание неприемлемо для самой сути миссионерского типа, его миссионерской ответственности. Смешанная американская православно-католическая комиссия констатировала в 2000 году:

> Церковные разделения, которые отражают расходящиеся учения, не славят Бога и не способствуют проповеди Евангелия всем народам (Мф. 28,19). Как мы можем исповедовать Бога примирения, будучи разобщены между собой? Как мы можем говорить народам земли о необходимости мира и единства, будучи разделены как Церкви? Разделение между Церквами – это прегрешение, которое мешает проповеди Евангелия всему миру сегодня. К несчастью, разделения между Церквами часто вносят свой вклад в более глубокие разделения между семьями и национальными культурами.[104]

Последствием такого осознания является то, что экуменический диалог обязательно подразумевает не только обмен дарами, но также, как писал Николай Лосский[105], взаимное движение к покаянию, *metanoia*.

Миссионеры не считают, что Отцы Церкви были враждебны к существовавшему уже с самого начала движению за христианское единство.[106] Святой Пахомий считал, что «мера правой веры не единична, но множественна».[107] По

---

[104] Sharing the Ministry of Reconciliation.

[105] N. Lossky. A quelle *metanoia* le texte de Lima appelle-t-il l'Eglise Orthodoxe ? // *Unité des Chrétiens*, № 57 (1985), с. 23.

[106] Basil Anagnostopoulos. The Patristic Contribution to the Ecumenical Movement // *Orthodoxie et mouvement œcuménique*, с. 43-54.

[107] *Vie de Saint Pachôme* (VEPES 40, 158), цит. по: Elias Economou. The Biblical Foundation of Dialogue // *Les Dialogues œcuméniques*, с. 325.

мнению признанного греческого экумениста Гамилькара Аливизатоса, Отцы Церкви не смогли определить границы веры, так как они определяются самим Христом. Именно в таком смысле можно понимать высказывание св. Викентия Леренского, призывавшего к соблюдению веры, которую исповедуют все, всегда и повсеместно. По мнению Аливизатоса, это высказывание, если рассматривать его с позиции текста о евангельских Блаженствах, более требует объединения всех народов мира во Христе (Мф. 5,16), нежели парализует его. Православные богословы XX века, вовлеченные в экуменическое движение, напоминали о том, что Отцы сами осознавали эту радикальную норму Царства. Самые цитируемые примеры – слова Поликарпа Смирнского и папы Аникета, а также решение святого Иринея и папы Виктора I, которые, выходя за пределы всей логики мира сего, пришли к согласию по поводу даты празднования Пасхи. В III веке Дионисий Александрийский мотивировал свое выступление перед Новацианом (тот пребывал в конфликте с папой Корнелием, который принимал кающихся, принесших жертвы идолам во время гонений) утверждением, что зло, причиненное расколом, гораздо хуже зла, причиненного жертвоприношением идолам. «Ответственные» миссионеры не желают уступать монополию на правое рвение зилотам. Они вспоминают, что святой апостол Петр требовал от избранных возлюбить друг друга горячо, очистив свои души послушанием истине, всегда имея «братскую нелицемерную любовь друг к другу» (I Пет. 1,22). Существует святоотеческое высказывание: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* («В главном – единство, во второстепенном – свобода, во всем – любовь»). Примером для «ответственных» миссионеров является патриарх Константинопольский Фотий, который считал так: «В случае, когда предмет несогласия не является вопросом веры

и не подразумевает непослушания какому-либо из соборных или общих предписаний, человек со здравым рассуждением будет прав, если решит, что ни те, кто соблюдают, ни те, кто избегают следовать сомнительным вещам, не совершают проступка» (письмо папе Николаю, 860 г.)[108]. Принятие веры первых семи Вселенских соборов является тем, что определяет принадлежность к святой Православной Церкви. ВСЦ, осознавая эту неизбежность экуменизма во времени, начиная с 1962 года поддерживал проекты по изучению патристики (исследования по св. Василию Великому, Афанасию Александрийскому и др.) и опубликовал в 2009 году в рамках комиссии «Вера и Церковное Устройство» текст экуменического согласия об Учителях и свидетелях Церкви.[109]

Большинство миссионеров видит смысл в диалоге истины. Богословы-миссионеры не колеблясь выражают критическое отношение к экуменическим документам, в том числе к составленным их собратьями по вере. Можно оценить этот критический дух при чтении доклада межправославной консультации в семинарии Святого Креста 1985 года о документе «Крещение, Евхаристия, Священство»[110], принятом в Лиме в 1982 году комиссией «Вера и Церковное Устройство». Несмотря на признание того, что данный документ представляет собой «замечательный экуменический текст доктринальной конвергенции», который выражает сегодня веру Церкви на протяжении веков, документ получает около двадцати критических замечаний: указаний на недочеты, требований

---

[108] Basil Anagnostopoulos. The Patristic Contribution, c. 46.

[109] The Teachers and Witnesses of the Early Church: A Common Source of Authority, Variously Received? (см. на: http://www.oikoumene.org).

[110] Baptism, Eucharist and Ministry (Faith and Order Paper no. 111, the «Lima Text») (см. на: http://www.oikoumene.org).

уточнить или углубить определенные моменты.[111] В марте 1973 года американские православные епископы выразили сожаление по поводу развития ВСЦ в сторону «релятивизма и секуляризма». Также они напомнили о целях экуменического движения: это «совместный поиск истины; долгосрочное и терпеливое старание обнаружить человеческие причины разделения и божественный смысл единства; непростое решение на каждом этапе диалога различать между тем, что правильно в соответствии с Божественным откровением и соборным Преданием, и тем, что ошибочно, что противоречит Божественному откровению и свидетельству общности святых»[112]. «Ответственные» миссионеры умеют выделять в своей критической аргументации догматы (истины, принятые соборным согласием Церкви под водительством Духа Святого), *theologoumena* (правомерные мнения, по которым консенсус пока еще отсутствует) и *adiaphora* (второстепенные для веры вещи).[113] Они также умеют не рассматривать все истины на одном уровне (иерархия истин) и отличать неприкосновенные истины от обязательных контекстных правил их применения. Возможно, основной пункт расхождения между зилотами и миссионерами – это то, что последние признают понятие догматического развития в истории Церкви. Традиция не является действительностью статичной, но плодом последовательных реинтерпретаций в свете Евангелия и Писания. Именно слышание того, что Дух говорит Церквам (Откр. 3, 22), привело отцов Никейского собора к введению небиблейского термина о единосущии – *homoousios*. Святой Григорий Богослов в «Пятой богословской оде»

---

111 Report // *Orthodox Perspectives on BEM*, с. 159-164.

112 См. на: http://www.oca.org.

113 V. Bolotov. Thèses sur le Filioque // *Revue Internationale de Théologie*, № 24 (Oct.-Dec. 1898), с. 682.

показал, что свет Духа проникает в человеческий дух постепенно.[114] По мнению этого Отца Церкви, одного из деятелей Первого Константинопольского вселенского собора 381 года, можно быть верным Евангелию, постоянно углубляя свою веру, что и является задачей богословия.

Понимание того, что историческая критика не приводит неизбежно к «демифологизации», как это произошло в случае с такими богословами-реформатами, как Р. Бультманн, позволяет миссионерам мыслить в перспективе исторического – не связанного непосредственно с Откровением – контекста церковной истины. Таким образом, для миссионеров молитва с инославными может быть оправдана, если ее строго отличать от литургического богослужения и если она не приводит к евхаристическому сопричастию. Обоснование данной позиции лежит в исторической оценке канона, запрещавшего молиться с еретиками. Как считает владыка Иларион (Алфеев), современных католиков и протестантов следует отличать от прежних ариан, которые не верили, что Христос есть Сын Божий. Миссионеры также помнят, что под влиянием патриарха Тарасия VII Вселенский собор, ссылаясь на практику предыдущих соборов, отдал предпочтение применению норм икономии, дабы принять бывших еретиков (иконоборцев) обратно в сообщество Церкви, невзирая на то, были ли они только крещены или так же действительно (с канонической точки зрения) рукоположены. Важный официальный документ Русской Церкви об экуменизме – резюме позиции «ответственных» миссионеров – обосновывает свой запрет перекрещивать обращенных в Православную

[114] Епископ Иларион (Алфеев). *Жизнь и учение св. Григория Богослова*. Москва: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 1998; изд. 2-е: Санкт-Петербург: Алетейя, 2001; изд. 3-е, испр. и доп.: Москва: Сретенский монастырь, 2007.

Церковь католиков и протестантов, ссылаясь на Никео-Константинопольский символ веры: «Верую во едино крещение во оставление грехов».[115] Русская Церковь предпочитает применять миропомазание или покаяние, в зависимости от степени сохранности православной веры у христиан, которые желают к ней присоединиться. Миссионеры осуждают ошибки инославных, но запрещают, как это сделали русские епископы в 2000 году, «оскорблять инославных» (пункт 7.1).[116] В 1973 году епископы Православной Церкви в Америке писали: «Мы должны признать своими братьями-христианами тех, кто имеет веру во Христа и сохранил элементы православного христианства, и должны возрадоваться о том, что мы имеем общего с ними»[117]. Это дает Церквам возможность для совместных действий и общего свидетельства, защиты прав верующих, в частности, права на обучение своей вере, координации социальной работы, защиты сотворенной жизни, работы на благо единства.

Для «ответственных» миссионеров приемлемо быть самокритичными в отношении собственной традиции. Преосвященный Феодор (Стилианос) высказал в 1985 году в семинарии Святого Креста в Бостоне мнение, что консенсус, достигнутый с помощью документа «Крещение, Евхаристия, Священство», должен привести православных к пересмотру их практик обучения родителей и крестных крещаемых детей, к поощрению более активного участия народа Божьего во время литургических богослужений, осуждению клерикального авторитаризма

---

[115] Об основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию.

[116] Там же.

[117] Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism (см. на: http://www.oca.org), с. 10.

и возобновлению служения диаконов и диаконисс.[118] Во время этого совещания в семинарии Святого Креста Томас Гопко также признал, в духе отца Шмемана, что православные представляются чаще всего внешнему миру «музеем, полным старинных обрядов и догм», живущими в «изолированных этнических гетто, сосредоточившись на себе».[119]

С точки зрения миссионеров решающим является вопрос плодов экуменического движения – как для православных, так и для инославных, начиная с диалога между халкидонскими и нехалкидонскими Церквами. Именно эти плоды являются оправданием экуменической деятельности, о чем миссионеры и напоминают зилотам. Но если зилоты не видят противоречия между своим стремлением донести истину до инославных и осуждением католического униатизма, миссионеры не настолько убеждены в этом. И так же, как группа зилотов разделена на несколько течений, внутри группы миссионеров можно различить четыре точки зрения.

— Для одних оправданием свидетельства является полное и безоговорочное обращение в православие. На протяжении истории имели место многочисленные личные обращения в Православие как таковое. Совсем недавно перешел отец Габриэль Бунге, выдающийся специалист по восточной духовности. Это обращение, по мнению миссионеров, не было бы возможным без диалога. Именно диалог сделал возможным возвращение в лоно Московского патриархата значительной части Русской Православной Церкви Заграницей в июне 2008 года.[120] Следует отметить, что возвращение к полному

---

[118] *Orthodox Perspectives on BEM*, с. 112.

[119] T. Hopko. Tasks Facing the Orthodox in the Reception of BEM // *Orthodox Perspectives on BEM*, с. 141.

[120] Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24-29 июня 2008 года) «О единстве Церкви» (см. на: http://www.mospat.ru).

общению тех, кого Москва с 1921 года считала раскольниками, произошло без требования какого-либо специфического акта покаяния с их стороны. В плане более общем, чем уровень индивидуумов и отдельных общин, такие православные богословы, как Власий Фидас и Иоанн Мейендорф, в 1975 году предложили католикам (хотя предложение это так пока и не услышано последними) «обращение во времени», то есть: заново признать вселенским Константинопольский собор примирения 879-880 гг. Во время этого собора римские легаты произнесли Символ веры без *Filioque*. С понтификатом Иоанна Павла II это снова стало возможным для Святого Престола. По мнению В. Фидаса, такое провозглашение Символа веры стало бы, «после снятия анафем, наибольшим вкладом в реальный успех богословского диалога между двумя Церквами, потому что таким образом посредством церковного акта можно было бы вернуться к общей основе древней экклезиологии».[121]

— Для других экуменическое движение узаконивает возрастающая солидарность между христианами. Данная позиция была присуща Вселенскому патриархату в 1950-х годах и Московскому патриархату в 1990-х. Православные Церкви активно сотрудничали с комиссией взаимопомощи ВСЦ. Отец Георгий Цецис, постоянный представитель Вселенского патриархата в ВСЦ с 1970-х годов до начала 2000-х, считает, что

> существует достаточно примеров: в Сербии и в Греции после Второй мировой войны или в последнее время в Польше, Палестине, Сирии, Египте, Кипре и Ливане, – где деятельность наших Церквей, задействованных в экуменическом сотрудничестве на местном, региональном или международном уровне, включает служение беженцам,

[121] Vlassios Phidas. Présupposés ecclésiologiques des tentatives d'union // *Les dialogues œcuméniques*, с. 91.

> оказание чрезвычайной помощи во время стихийных бедствий, политических и социальных потрясений, а также поиск решений проблем бедности, болезней, голода, неполной занятости и безработицы. Эта многогранная активность была и продолжает оставаться наиболее позитивным, наиболее ощутимым и видимым элементом сотрудничества наших Церквей в рамках экуменического движения.[122]

Православные Церкви получили значительную поддержку христиан-католиков и протестантов, в частности, в период коммунистических гонений. Помощь со стороны западных христиан, от таких благотворительных организаций, как «Помощь Церкви в беде», получаемая Московским патриархатом со времен независимости России, исчисляется, по недавним подсчетам, десятками миллионов евро в год. Кроме того, динамика межправославной соборности стала возможной во второй половине XX века в значительной степени благодаря финансированию со стороны ВСЦ, и при этом стоит напомнить, что Православные Церкви практически не осуществляли структурного финансирования этой организации. Например, консультации между православными и дохалкидонскими Церквами финансировал между 1964 и 1989 гг. преимущественно ВСЦ.

— Третьи делают акцент на развитии учения инославных благодаря экуменическому диалогу. В качестве примера часто приводится решение англиканских и старокатолических Церквей удалить *Filioque* из своих Исповеданий веры. Документ «Крещение, Евхаристия, Священство» часто упоминается миссионерами, чтобы подчеркнуть сильное воздействие православного видения на экуменическую

---

[122] Georges Tsetsis. La dimension sociale de l'engagement orthodoxe dans le mouvement œcuménique // *Orthodoxie et mouvement œcuménique*, с. 220-221.

работу по реинтерпретации трех таинств. Несмотря на сложности при его последующей рецепции Церквами, он был *единодушно принят* богословами, уполномоченными представлять Католическую, Православные, Протестантские и Англиканские Церкви в рамках комиссии «Вера и Церковное Устройство» в Лиме в 1982 году.[123] Среди членов комиссии «Вера и Церковное Устройство», которые работали над документом «Крещение, Евхаристия, Священство» были: Иоанн Зизиулас (в настоящем митрополит Церкви Константинополя), Кирилл Гундяев (сейчас патриарх Московский и всея Руси), Г. Ходр (ныне митрополит Гор Ливанских), Н. Лосский (священник Московского патриархата), Н. Ниссиотис (†), В. Боровой (†), митрополит Эмилиан (Тимиадис) (†), а также пять представителей Ориентальных (дохалкидонских) Церквей. Отец Томас Гопко, наряду с епископом Румынской церкви Тимофеем (Севичу Лугоянулом), был модератором группы, которая отвечала за оценку рецепции. Можно привести другой пример значительного вклада православных в возрождение экуменического движения, о котором часто рассказывает Николай Зернов. Именно благодаря вмешательству о. Сергия Булгакова в Лозанне в 1927 году вопрос почитания святых и Девы Марии был изучен на II Всемирной конференции «Веры и Церковного Устройства» в Эдинбурге в 1937-м. Однако то, что казалось невозможным в Лозанне в 1927 году – консенсус относительно почитания Девы Марии, Божьей Матери

[123] Архиепископ Смоленский Кирилл, в частности, цитировал в 1985 г. позитивный ответ Русской Православной Церкви 1977 г. на подготовительный документ Аккры и отметил «очень высокую степень согласия, которое было достигнуто по важным вопросам веры» в документе «Крещение, Евхаристия, Священство». См.: *Orthodox Perspectives on BEM,* с. 81.

(председатель собрания даже прервал Булгакова прямо во время его речи), – было достигнуто в рамках Группы Домб в 1997-м.[124] Многие католические и протестантские богословы приветствовали вклад православного богословия в экклезиологию сопричастия, популярную среди Церквей со времен встречи в Канберре в 1991 году.[125]

— Наконец, последние, самые критичные по отношению к недостаткам некоторых документов[126] либо те, которые изменили мнение в связи с изменением церковного контекста, соглашаются участвовать в экуменическом движении во имя того, что митрополит Иларион (Алфеев) определил как стратегический альянс сил Традиции против либеральных ценностей.

Эти различные обоснования экуменизма могут отличаться в зависимости от Церквей и временного контекста. Этот факт в значительной степени препятствует тому, чтобы считать православный мир искренним в своем участии в экуменическом движении. Например, если митрополит Смоленский Кирилл, ныне патриарх Московский и всея Руси, заявил в Сибиу в сентябре 2007 года[127], что для него термин «экуменический» потерял свое значение, то патриарх

---

[124] *A History of the Ecumenical Movement* / ред. S. Rouse, S. Neill. SPCK, 1954, с. 674; Groupe des Dombes. *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints.* Mame: Le Centurion, 1997.

[125] Nicolas A. Jesson. Orthodox Contributions to Ecumenical Ecclesiology. Toronto, University of St Michael's College, October 2001 (см. на: http://www.ecumenism.net).

[126] Митрополит Антоний (Пламадяла) в своем докладе в семинарии Святого Креста выразил мнение, что на стадиях редактирования и принятия документа «Крещение, Евхаристия, Священство» румынские богословы становились все более критичными.

[127] См. на: http://eea3.org/documenti/fourth/KirillFr.pdf.

Варфоломей в своей энциклике 2010 года представил Православную Церковь как вселенскую и экуменическую по преимуществу Церковь:

> Православная Церковь не боится диалога, потому что правда его не боится. Наоборот, если Православие замкнется в себе и не будет вести диалог с теми, кто находится вне его, то не только не выполнит свою миссию, но превратится из «кафолической» и «вселенской» Церкви, которой является, в интровертированную и самодовольную группу, в маргинализированное «гетто», находящееся за рамками истории. Поэтому великие Отцы Церкви никогда не боялись вести диалог с духовной культурой своей эпохи, даже с языческими идолопоклонниками и философами того времени, и таким образом повлияли на формирование культуры своего времени и передали нам истинно вселенскую, экуменическую Церковь.[128]

Но риск превратиться в гетто пугает зилотов гораздо меньше, чем вечная погибель. Кроме того, все обоснования миссионеров также критикуются зилотами, каждое по-разному. Первых они упрекают за недостаток успеха и тенденцию к неприятию обратного прозелитизма. Вторых подозревают в том, что те продали душу Западу, маскируясь призывами к взаимной солидарности. Третьи также не могут убедить зилотов, так как достигнутый прогресс не имеет пока очевидного приятия в инославных и явного проявления. Наконец, последние с трудом оправдывают свой союз с силами Традиции, ибо они, даже в самой Православной Церкви, часто дают поводы для скандалов своим нравственным обликом (у русских православных христиан, к примеру, один из самых высоких уровней разводов в мире).

---

[128] Patriarchal Encyclical On the Sunday of Orthodoxy, см. на: http://www.thyateira.org.uk.

Духовно-вселенский тип

Третья группа, менее заметная, чем первые две, но, тем не менее, достаточно представленная во всем православном мире, от Москвы до Иерусалима и от Нью-Йорка до Парижа, может быть определена как тип духовный, но в смысле не спиритуалистическом, а более реалистическом, более прагматическом и, можно сказать, пророческом значении этого слова. Она представлена такими великими фигурами, как патриарх Афинагор I, патриарх Карфагенский Парфений, митрополит Никодим (Ротов), митрополит Герман (Стренопулос), митрополит Эмилиан (Тимиадис), митрополит Георгий (Ходр), митрополит Каллист (Уэр), митрополит Иоанн (Зизиулас), митрополит Всеволод (Майданский), отец Сергий Булгаков, Павел Евдокимов, Николай Бердяев, отец Майкл Плекон, Джон Эриксон, Никос Ниссиотис, Оливье Клеман, отец Лев Жилле, отец Андре Боррели и др. Эта группа, как и две предыдущих, не может быть ограничена строго конфессиональными рамками.[129] Архиепископ Армянской Апостольской Церкви Нерсес (Бозабалян) и мелхитский архиепископ Элиас (Зогби) считают, как и упомянутые выше авторы, что «единство является не статичным понятием, которое заключается в формулировках, но прежде всего динамичным соборным общением для достижения совместных целей, для содействия Царству Божьему во Христе и в Духе»[130]. Эта группа имеет многочисленные сходства с определенным количеством

[129] Существует множество веб-сайтов, которые излагают экуменическое видение духовной группы, такие как страница *Peace Orthodox Fellowship* Джима Фореста в Амстердаме (см. на: http://www.incommunion.org).

[130] Nerses Bozabalian. Response to Nissiotis // *Orthodox Perspectives on BEM*, с. 77.

христиан, принадлежащих к различным христианским конфессиям и определяющих себя как православных в неконфессиональном значении этого слова.

Духовный экуменизм был определен в июне 1938 отцом Сергием Булгаковым в известном докладе с выразительным названием «*Una Sancta*, основания экуменизма». Доклад был прочитан деканом Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже в рамках конференции Братства святых Албана и Сергия, проводимой в Хай-Лей в Англии. Булгаков говорил: «Пророчественность есть динамика церковной жизни, как иерархизм есть ее статика. Лишь соединение того и другого образует *Una Sancta* как совершающееся Богоприятие, Богочеловечество *in actu*. Эта жизнь не вмещается в видимую церковную организацию, но переливается за ее края».[131] Основная интуиция представителей духовной группы, таких как митрополит Каллист (Уэр)[132], укоренена в традиции, согласно которой существует золотая нить святых Востока и Запада. Учитывая первенство веры перед учением, этот приоритет обязательно должен отражаться не только литургически[133], но также институционально[134]. Потому что святость – это реальность

---

[131] С. Булгаков. *Una Sancta* (основы экуменизма) // *Путь*, № 58 (январь 1939), с. 3-14.

[132] Kallistos Ware. The Church of God, Our Shared Vision // *Logos*, № 34 (1993), с. 19-20. Это доклад в рамках заседания Исследовательской группы Киевской Церкви.

[133] Молитва о единстве всех в Литургии святителя Иоанна Златоуста не может, по их мнению, иметь конфессионального толкования, как это делают зилоты, ибо тогда эта ектения являлась бы не более чем убогим обмирщенным редуцированием единства всех святых на небесах.

[134] André Borrély, Max Eutizi. *L'œcuménisme spirituel*, с. 120 (раздел 6); *Tomos Agapîs*, опубликованный в Риме и Константинополе в 1971 году; см. также: M. Plekon. *Hidden Holiness*. Notre Dame: NDUP, 2009.

онтологическая, сообщение человеку божественной энергии, которая подталкивает его к экстазу, к выходу из себя к Богу и к ближнему.[135] Поэтому духовный тип отказывается от слишком поспешных конфессиональных обобщений и присвоения неделимого Предания одной из Церквей. В частности, «духовные» признают значительные изменения в католическом богословии (в частности, декрет *Unitatis redintegratio* (1964) и конституция *Lumen gentium*)[136] и протестантском богословии (многосторонние документы комиссии «Вера и Церковное Устройство»: «Крещение, Евхаристия, Священство» (1982), «На пути к единой вере» (1996),[137] «Природа и миссия Церкви» (2005)[138]). Межличностный диалог позволяет преодолеть, по их мнению, конфессиональную и утопическую мифологию. Фактически он позволяет православным убедиться, что не все протестанты – противники сакраментальной экклезиологии и что не католики представляют себе Церковь Версальским двором. Более того, чтобы свершилось Царство Божье на земле, этот духовный тип христиан не только проповедует, но также и воплощает в жизнь общества, хотя несовершенно или недостаточно, Благую весть о совершении обетования спасения.

Это предполагает переопределение природы и миссии Церкви и отношений между Церквами и государствами. Духовные не хотят оставить монополию звания «посланников Христа»

---

[135] Это убеждение побуждает Церкви обмениваться мощами святых. Можно вспомнить возвращение мощей святителя Иоанна Златоуста Константинопольскому престолу кардиналом Барбареном и епископом Жераром Дакуром в 2004 г. или почитание православными верующими мощей святой Терезы в России в 2009-м.

[136] *Вселенський Собор – Ватиканський II: Діяння і Постанови:* У 5-ти томах. Рим: Вид. Отців Василіян, 1966.

[137] Towards Sharing the One Faith, см. на: http://www.oikoumene.org.

[138] The Nature and Mission of the Church – A Stage on the Way to a Common Statement (см. на: http://www.oikoumene.org).

(2 Кор. 5,20) зилотам или миссионерам. Поэтому они, не колеблясь, все больше вовлекают Церкви в мирскую деятельность. Уверенные в своей идентичности, которую воспринимают как многоцветное полотно, они не боятся участвовать в пророческих инициативах, таких как созданная в 1959 году Конференция Европейских Церквей (КЕЦ). Ее целью было примирить через посредничество протестантских и православных Церквей европейские нации по обе стороны Берлинской стены. Одним из основных достижений КЕЦ была встреча в Базеле в июне 1989 года, посвященная справедливости, миру и целостности творения. Через несколько месяцев после этой встречи ее организаторы (из Восточной и Западной Германии) способствовали падению Берлинской стены 9 ноября 1989. Двенадцатью годами позже, 22 апреля 2001 года, в Страсбурге была принята «Экуменическая хартия» (*Charta Œcumenica)* – основополагающий документ КЕЦ, а также Совета Епископских конференций Европы. Эта хартия является одним из самых благих плодов экуменического движения, так как она была подписана всеми христианскими Церквами – католическими, протестантскими и православными. Первые строки этого текста, подписанные президентом КЕЦ митрополитом Иеремией (Вселенский патриархат) и президентом Совета Епископских конференций Европы кардиналом Мирославом Влком, были следующими:

> С Евангелием Иисуса Христа, засвидетельствованным в Священном Писании и выраженным во вселенском Никео-Константинопольском символе веры 381 года, мы верим в Триединого Бога – Отца, Сына и Святого Духа. Поскольку мы исповедуем «единую, святую, соборную и апостольскую Церковь», наша необходимая экуменическая задача состоит в том, чтобы сделать видимым это единство, которое всегда является даром Божиим.[139]

[139] Европейская Экуменическая Хартия (см. на: http://www.ecumenism.com.ua).

Подписавшиеся Церкви обязываются, в частности, принимать участие в развитии европейского единства, защите творения, примирении народов и культур, углублять общение с иудаизмом, развивать отношения с исламом, поддерживать отношения с другими религиями и идеологиями.

Ошибочно позицию духовной группы часто путают с некоторыми, приписываемыми Хомякову, спиритуалистскими положениями, согласно которым Единая Церковь может находиться только в духовной сфере, а церковные институты являются греховными по своей сути. Согласно таким христианам-спиритуалистам, Бог желает спасения всем (1 Тим. 2,4), а следовательно, и Церкви не должны устанавливать «барьеры» между всеми христианами, искренне стремящимися к объединению конфессий и даже религий. Эту наивную точку зрения, неспособную увидеть границы между истиной Откровения и ложью, приписывают, без разбора, «русской религиозной философии серебряного века».[140] Эта последняя, по мнению Георгия Флоровского, подверглась влиянию мистического протестантизма XIX века.[141] Действительно, русские религиозные мыслители: Флоренский, Булгаков, Бердяев, Афанасьев, мать Мария Скобцова и Федотов – критиковали конфессионализм и компромиссы Православной Церкви при царской власти. Но они одинаково отвергали гностические взгляды таких мыслителей, как Л. Толстой, В. Розанов, А. Белый. Они также без колебаний подвергали критике католическую и протестантскую мысль, когда она удалялась от православия веры. В «Кризисе западной философии» (1875 г.) Соловьёв подверг критике

[140] G. Florovsky. *Les voies de la théologie russe.* Paris: DDB, 1991.

[141] G. Florovsky. *Collected works*, т. 14: *Ecumenism II: An Historical Approach*. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1989 (см. заметку о Сергии Булгакове в заключении этой работы, с. 212).

кантианство, которое игнорировало богочеловеческую природу христианства. В 1936 году Бердяев призвал к очищению от томизма, который – под влиянием аристотелевской философии – превратил Бога Библии в чистое действо.[142]

Общим моментом в работах авторов духовной группы было принципиальное переосмысление православной экклезиологии с теантропической точки зрения. В своем эссе 1933 года «У кладезя Иаковля» – первой хартии экуменической деятельности духовно-вселенской группы – отец Сергий Булгаков привел практические и экуменические следствия этого экклезиологического возрождения. В книге не стоит вопрос «невидимой Церкви», речь ведется о поклонении в духе и истине, которого ищет Творец, как сказал Христос самарянке.[143] Откровение не-иудейке о воде живой, которая спасает, Булгаков сравнивает с живым веянием, которое экуменическое движение приносит всем тем, кто не дерзает верить во спасение, возможное за пределами Церкви Христовой:

> Путь «экуменической» церковности, ищущей церковного единства, сопровождается одновременно сознанием и уточнением вероисповедных различий, но и растущим сознанием своего единства. «Экуменизм» сам по себе есть опыт такого единства, новое о нем откровение. Из этого да и нет, тезиса и антитезиса как будто нет исхода, который бы снимал и преодолевал, а не просто бы упразднял или насиловал антиномию. Но Дух Божий, благодать

[142] N. Berdiaeff. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris: Aubier, 1946.

[143] S. Bulgakov. By Jacob's Well // *The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius*, № 22 (London, 1933); Протоиерей Сергий Булгаков. У кладезя Иаковля (Ин. 4,23): О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах (см. на: reshma.nov.ru).

> Св. Духа может действительно снять эту антиномию в некоем новом синтезе – не через соглашение или компромисс, но новым вдохновением, его же чаем.[144]

В этом тексте Булгаков полностью переворачивает структуру традиционного дискурса об идентичности, подчеркивая скорее то общее, что объединяет христиан, чем то, что их разделяет, а именно молитву, понимание Евангелия как словесной иконы Христа, духовную жизнь и взаимное признание таинства крещения.[145]

Основной характеристикой духовного типа, по сравнению с предыдущей евхаристической, или *койноничной*, моделью Церкви, которую защищают миссионеры, является оправдание фрактальной экклезиологии.[146] Отец Боррели показал противоречия апофатического православного дискурса, когда он замыкается на самом себе:

> Богословие божественных энергий неизбежно подразумевает динамическую концепцию Церкви. Нельзя одновременно утверждать, что Бог существует динамическим образом, что Он действует (*énergéi*) вне своей недоступной сущности, в частности, при создании человека как личностного существа, предназначенного для обожения, и в то же время перекрещивать инославных христиан (как, например, на горе Афон) или запрещать кардиналу-архиепископу заходить в церковь дальше

---

144 S. Bulgakov. By Jacob's Well.

145 См.: Антуан Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции*. Киев: Феникс, 2000, с. 395; Antoine Arjakovsky. *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*. Paris – Kiev: L'Esprit et la Lettre, 2002, с. 409.

146 См.: Антуан Аржаковский. Домашняя Церковь в православной традиции (лекция, прочитанная в Лювене по случаю семинара INTAMS (Международной академии Марийской духовности), посвященного «домашней Церкви», февраль 2010 г.).

> притвора. Богословие божественных энергий обязывает православных воспринимать с радостью то, что есть от православия, за видимыми пределами того, что называют Православной Церковью.[147]

В этой перспективе Церковь есть богочеловеческий организм на пути к Царству, распространяющий благодать на все творение и общественную жизнь. История Церкви есть история отношений бурной любви между Невестой и Божественным Агнцем. Церковь призвана собрать в своем лоне все человечество, но она постоянно разрывается между тянущими ее в разных направлениях полюсами единства и соборности, святости и апостоличности. В этом теантропичном преставлении нет различия между идентичностью и принадлежностью. Верить означает принадлежать, и, напротив, образ принадлежности или образ жизни отражают наиболее личные убеждения.

Но так как Церковь есть богочеловеческая действительность, не только отдельные христиане могут быть грешниками в индивидуальном порядке. Как писали американские православные епископы в 1973 году, и сами церковные институты, в отличие от духовного Тела Церкви, могут сойти с пути к Царству.[148] У них могут быть проблемы взаимопонимания. Пример привнесенного в Шамбези в 1990 году халкидонскими и нехалкидонскими Церквами разъяснения о двух природах – божественной и человеческой – в единой личности Христа будет лучшим примером тому. Патриарх

---

147 A. Borrély. *L'œcuménisme spirituel*, с. 223.

148 «Не существует совершенной Церкови, в смысле Церкви совершенно без греха и со всезнающими членами. Подобного, очевидно, не может существовать» (Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism, New York, 1973, см. с. 5: http://www.oca.org).

Антиохийский Игнатий (Хазим) объяснил, что богословы двух семейств Церквей достигли согласия благодаря осознанию различий между «концептуальными системами» антиохийской и александрийской школ в пятом веке, что и привело к различному выражению одной и той же веры в Иисуса Христа, единого Господа в двух естествах.[149] А члены православно-католического диалога в Соединенных Штатах приняли пояснительную ноту Святого Престола по поводу *Filioque* в 1995 году,[150] опубликовав документ, признающий, что две Церкви неверно отождествили термины *ekporeusis* и *processio* во время дебатов об исхождении Святого Духа. Также православные и католические богословы заключили, что «по причине прогресса во взаимопонимании, который появился в последние десятилетия, православные и католики перестали считать еретическими традиции друг друга по поводу исхождения Духа Святого»[151], и это стало невероятной победой экуменического диалога после веков полемики.

---

[149] «Сирийский подход – это подход мистического реализма, который подчеркивает единство и взаимопроникновение во Христе божественного и человеческого. Тот же термин – *physis* – присутствует в двух понятийных структурах: у халкидонцев он описывает специфику божественного либо человеческого, объединенных в личности Христа. Для нехалкидонцев он описывает общую, богочеловеческую реальность воплощенного Слова» (*Contacts*, № 123 (1983), с. 253). Это противопоставление не было преодолено ввиду политических конфликтов.

[150] Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint Esprit.* Roma: Typis Vaticanis, 1996 (русский текст под названием «Греческая и латинская традиция об исхождении Святого Духа» см. в том же издании).

[151] "The Filioque: A Church-Dividing Issue?": An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, Saint Paul's College, Washington, DC, October 25, 2003 (см. на: www.scoba.us).

Согласно экклезиологическому пониманию духовно-вселенского типа, вечная жизнь даруется, исходя не из конфессиональной принадлежности, но благодаря участию всего существа в духовной жизни Церкви. Однако, в отличие от воззрения зилотов, границы благодати не объективируются «духовными» статичным образом. Действительно, по мнению св. Тихона Киевского, конфессиональные перегородки не достигают небес. И, в отличие от миссионерского представления о благодати, таинственная жизнь исторической Церкви не считается завершенной в ее полноте. Джон Эриксон, декан Свято-Владимирской богословской семинарии, подверг критике своего учителя и друга Александра Шмемана, утверждая, что в православном богословии участие в Евхаристии еще не является входом в Царство, а есть лишь «предвкушением Царства». Именно поэтому Православная Церковь должна утверждать одновременно и что она совершенно воплощает Церковь Христову, и что та обретает свое совершенство только тогда, когда Православные Церкви в своем разнообразии слышат, что им говорит веяние Духа (Откр. 2,7). Это подразумевает, как показал В. Соловьёв, также признание догматического развития Церкви. В XX веке группа духовных предпочитала говорить скорее об «инволюции» догмы, чем о ее «эволюции», дабы избежать впечатления, что вся полнота явленной истины не была полностью дана Богом человечеству, и, констатируя при этом, что плоть истории, которая эту истину получила, имеет свои пределы.[152]

Исходя из этих принципов, становится понятно, почему духовные считают возможным признавать крещение вне институциональных границ Православных Церквей, а именно в конфессиях, принявших тезисы документа «Крещение, Евхаристия, Священство» (Лима, 1982 г.). Смешанная православно-католическая комиссия Америки в своем документе

[152] Olivier Clément. *Transfigurer le temps.* Paris: Delachaux, 1959.

2007 года о крещении четко говорит о взаимном признании крещения обеих Церквей.[153] Для подписавших это оправдывает использование двумя Церквами термина «Церковь-сестра». В Германии главные конфессии: католики, православные (включая Армянскую и Эфиопскую Церкви) и протестанты (за исключением меннонитов, по причине отрицания ими крещения детей) подписали 29 апреля 2007 года в Магдебурге важное соглашение о взаимном признании крещения каждой конфессии.[154]

Такая позиция представляет особую проблему не только для зилотов, но и, в целом, для всей Элладской Православной Церкви, каноническое право которой требует, начиная с 1755 года, – согласно решению патриарха Константинопольского Кирилла V, поддержанному затем св. Никодимом Святогорцем[155], – перекрещивания инославных. Вопреки

---

[153] Уже в 1984 г. комиссия выступила со следующим заявлением: «Несмотря на необходимость подобных уточнений, Консультация согласна, что мы можем признать Лимский документ в значительной степени верой Церкви в отношении крещения. Ввиду этого соглашения мы рекомендуем, чтобы две наши Церкви исследовали вопрос возможности формального признания крещения друг друга как таинства нашего единства в Теле Христовом, хотя мы признаем, что любое такое признание обусловлено также иными факторами» (An Agreed Statement on the Lima Document: "Baptism, Eucharist and Ministry"; см. на: www.byzcath.org).

[154] Mutual Recognition of Baptism (см. на: www.ekd.de).

[155] «Принцип "икономии в таинствах" по Никодиму Святогорцу таков: Никодиму очевидно пришлось считаться с подходом Василия Великого и Вселенского Трулльского собора к крещению вне видимых границ Церкви, который отличался от подхода Киприана. В своей попытке примирить источники друг с другом Никодим обращался к очень древнему термину *oikonomia*, который использовался в Новом Завете и святоотеческой литературе, означая как Божественный план спасения, так и разумное

требования Синода Константинопольской Церкви в 1875 году применять этот декрет согласно принципу *икономии*, по канонам Греческой Церкви, прописанным в своде правил *Pédalion* в 1800 году, католическое крещение и по сей день считается недействительным. Эта позиция основывается на традиции, идущей от св. Киприана Карфагенского и апостольских правил, которые в конце IV века ввели практику перекрещивания. Духовная группа, в свою очередь, ссылается на более гибкую интерпретацию этих канонов св. Василием

управление делами Церкви, а в более поздней канонической литературе использовавшийся как приблизительный эквивалент "пастырского усмотрения" или руководства. Применяя этот термин для различения между тем, что он понимал как "строгое отношение" (*akriveia*) древней Церкви, и явно более гибкой практикой (*oikonomia*) византийской эры, Никодим, по оплошности, придал термину *oikonomia* новое значение. С помощью своего нового понимания Никодиму удается гармонизировать более раннюю и более строгую практику Киприана с практикой Василия и другими древними каноническими источниками; так, он смог утверждать, что Отцы IV века применяли "икономию" по отношению к крещению ариан, чтобы облегчить их возвращение в Церковь, точно так же, как Трулльский собор действовал в отношении "севериан" и несториан, и смог интерпретировать отношение Константинополя к латинскому крещению на Соборе 1484 г. и более поздние постановления православного законодательства как акты "икономии", задуманные, чтобы оградить православие от гнева более могущественной католической Европы. Но в его эпоху, по мнению Никодима, православные были защищены мощью турецкого султана и вновь были свободны следовать вековой "строгости" Церкви. Следовательно, теперь латинян необходимо перекрещивать» (Baptism and 'Sacramental Economy': An Agreed Statement of The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation. St. Vladimir's Orthodox Seminary, Crestwood, New York, June 3, 1999; см. на: www.myriobiblos.gr).

в его «Первом каноническом послании». Последний делал различие между еретиками, раскольниками и незаконными сборищами и требовал крещения только для тех, которые отрицали богочеловечество Христа, – например, гностиков, манихеев или маркионитов. V и VI Вселенские соборы считали несториан принадлежащими Церкви и не требовали их перекрещивания (см. правило 95 Трулльского собора 692 года, сформулировавший правила применения догматических решений этих соборов). Соборы 1484 года в Константинополе и 1667 года в Москве также считали католиков принадлежащими Церкви. По этой причине богословы Смешанной православно-католической комиссии Америки потребовали в 1997 году от Вселенского патриарха аннулировать указ 1755 года, обосновывая это тем, что теория сакраментальной икономии не является подлинной православной традицией.[156]

Духовный тип также допускает самокритику в том, что касается могущества свидетельства исторического Православия в мире. В определенных кругах признают (как в послании американских епископов) националистическую и этническую ограниченность ряда своих общин.[157] В иных

[156] «Влиятельная теория "икономии в таинствах", предлагаемая в комментариях к кодексу *Pédalion*, не представляет собой традицию и вековое учение Православной Церкви. Это скорее нововведение XVIII века, мотивированное особыми историческими обстоятельствами, действовавшими в то время. Это не учение Писания, ни большинства Отцов, ни более поздних византийских канонистов, оно также не является позицией большинства в Православных Церквах сегодня» (Baptism and 'Sacramental Economy').

[157] «Пусть православные христиане не забывают, что наш собственный национализм и этницизм замутняет и предает эту божественную миссию Церкви сегодня» (Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism, c. 5).

кругах (митрополит Каллист (Уэр), митрополит Антоний (Блум), Э. Бер-Сижель) не видят богословских препятствий касательно доступа женщин к священству, как минимум к женскому диаконату, который до сих пор существует в Сирийской и Коптской Церквах. Румынский православный богослов Ион Бриа считает, что работа по принятию экуменических документов «для самих православных является прекрасной возможностью вновь принять православие, не в смысле конфессиональном, но в смысле возрождения общей традиции, в которой окажутся все Церкви и исходя из которой они смогут найти для себя исторические ответы и пути конкретного свидетельства».[158] Он не боится верить, что именно примирение между христианами различных мировоззрений в богословской мысли, а также в социальной и миротворческой деятельности позволит Православию эффективно стремиться к своему полному расцвету. Критерием успеха диалога больше не является эффективная защита границ благодати, ни преследование тем или иным образом миссионерских целей Православной Церкви, но способность каждой Церкви обнаружить или вновь открыть в себе православность веры путем ежедневной общинной молитвы, а также трудами.

Духовные подчеркивают одним, что «Бог хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2,4), а другим – что Его не следует искать ни на горе Гаризим, ни в Иерусалиме, но в Духе и в Истине. Вопреки традиционалистам они придают большое значение выраженной в декларации об экуменизме американских православных епископов 1973 года идее, что «ни один апостол, святой, отец Церкви, мученик, исповедник, боговдохновенный собор Церкви не претендовал на иное наставничество,

[158] Ion Bria. La réception des résultats des dialogues // *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui.* Chambésy: Ed. du COPOE, 1985, c. 293.

кроме как от Самого Христа. Вероучительная истина апостольской Церкви есть вечная и неизменная Истина самого Господа, которую мы познаем во Христе и в Святом Духе».[159] Они не противопоставляют радикально любовь и истину, но повторяют слова Петра о том, что любовь основывается на послушании истине в Духе (1 Пет. 1,22). Духовных в этом направлении ведет чувство острой необходимости содействовать единству. Патриарх Варфоломей писал в 2010 году: «Ведь невозможно, чтобы Господь принял страдания ради единства своих учеников, а мы оставались безразличными к единству всех христиан. Это стало бы преступным предательством и нарушением Его божественной заповеди».[160]

Одной из общих характеристик духовно-вселенского типа является желание предложить прагматическую методологию сближения христиан. Митрополит Герман (Стренопулос), митрополит Эмилиан (Тимиадис), отец Андре Боррели и Оливье Клеман сформулировали конкретные как по форме, так и по содержанию предложения, как сделать экуменические диалоги эффективными. Митрополит Герман, главный редактор послания Священного Синода Вселенского патриархата всем Церквам мира в 1920 году, подчеркивал тот факт, что общая вера семи Вселенских соборов не подразумевала навязывания другим Церквам в качестве обязательных догматов всех решений, принятых впоследствии каждой Церковью отдельно.[161] Это позволило ему предвидеть «скорый

---

[159] Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism, c. 3.

[160] Patriarchal Encyclical On the Sunday of Orthodoxy (см. на: www.thyateira.org.uk).

[161] Ср. его речь в Лозанне в 1927 г. Исследование о митрополите Германе написал о. Янник Прово: Yannick Provost. *Un orthodoxe à l'aube du mouvement œcuménique: Germanos Strénopoulos, métropolite de Thyatire (1872-1951)* (см.: http://graecorthodoxa.hypotheses.org/1145).

союз» Православных Церквей со старокатоликами, а также с англиканами. Оливье Клеман в своей книге «Рим. Взгляд со стороны» напоминает, что, начиная с Павла VI и вплоть до кардинала Ратцингера, Католическая Церковь признает имевшее большое значение для православных различие между соборами вселенскими (семь соборов первого тысячелетия) и соборами общими, созванными Латинской Церковью после разделения. Но величие эпохи вселенских соборов, по его мнению, заключается в том, что ни папа, ни император, ни собор, ни народное приятие не имели последнего слова. «Никто, – писал он, – его не имел, кроме Святого Духа».[162] Но это величие, согласно французскому богослову и историку, скорее переживалось, чем осмысливалось. Противоречивые подходы привели к параличу церковной жизни. Задачей экуменистов сегодня, таким образом, по мнению Клемана, будет продумать решения, позволяющие разрядить церковную напряженность, но не с помощью логики присоединения (как это было в случае с Западом), и не с помощью логики разобщенности (как это было на Востоке), но *по-другому*: «несомненно, через свободное общение личных сознаний в Духе Святом»[163]. Это свободное общение сознаний коренится в практике поддержания баланса между первенством и синодальностью в первые века христианства, основанной на личности и вере апостола Петра, и уравновешивалось харизматическим служением Павла и провидческим служением Иоанна. Это приводит Оливье Клемана, который отвечал на энциклику *Ut Unum Sint* Иоанна Павла II (1995 г.), к конкретным предложениям признать за папой определенное право

---

[162] Olivier Clément. *Rome autrement: un orthodoxe face à la papauté*. Paris: DDB, 1997, с. 63.

[163] Там же, с. 64.

принимать апелляции (ср. правила Сардикийского собора), право высказывать авторитетную позицию (в древности это осуществлялось посредством папских *томосов*), право созывать вселенские соборы, председательствовать на них и ратифицировать их решения.[164]

Существенным как для О. Клемана, так и для А. Боррели является то, чтобы Рим избавился от «юридически гарантированной логики присоединений»[165]. Андре Боррели в своей книге «Духовный экуменизм» призвал каждую Церковь к делу особого покаяния. Если Католическая Церковь, которая имеет дар чувствовать человеческое измерение христианства, призвана «крестить» право, Протестантские Церкви призваны верить *в* Церковь, то Православные Церкви должны «открыть более динамичный подход к таинству Церкви».[166] Митрополит Эмилиан (Тимиадис) в 1985 году предложил православным методологию экуменической вовлеченности, способную претворить в жизнь такой подход. Владыка Эмилиан признал, что для некоторых могло бы быть полезным уточнить статус и идентичность партнеров по диалогу. Он осознает, что миссия Церкви заключается в сохранении того, что она получила. Но это, по его мнению, не подразумевает «статичной формы охранения». Согласно

---

[164] К сожалению, Смешанная международная комиссия православно-католического диалога, которая оказалась непродуктивной во время встречи в Вене 28 сентября 2010 г., не вдохновилась работой «Римский примат в общении Церквей», написанной Смешанной комиссией католическо-православного диалога Франции еще 20 лет назад (*La primauté romaine dans la communion des Eglises* / вступление Métropolite Jérémie, Mgr André Quélen. Paris: Ed. du Cerf, 1991).

[165] Olivier Clément. *Rome autrement*, с. 107.

[166] A. Borrély, M. Eutizi. *L'œcuménisme spirituel.* Genève: Labor et Fides, 1988.

митрополиту-постмиссионеру, «целью Православия при участии в многосторонних богословских диалогах не является увеличение количества своих членов. Конечно, первоочередной аспект евангельской миссии – количественный. Но тем истинным, что действительно требуется в двусторонних диалогах, является свидетельство нашей общей веры и дела любви».[167] Среди нескольких десятков советов, которые владыка Эмилиан дает экуменистам, можно отметить следующие: регулярно информировать народ Божий о текущих дискуссиях; относиться к партнеру, исходя из того, во что он верит сейчас, а не из того, во что он верил когда-то; осуществлять непредвзятые исследования спорных моментов; отделить небогословские факторы, которые способствовали разделению; честно, терпеливо, а иногда и мужественно рассказывать своим общинам о плодах диалога, чтобы участвовать не только в нахождении консенсуса, но также в его рецепции; объяснять истины веры с помощью понятной, доступной терминологии; следить за тем, чтобы СМИ соблюдали профессиональную этику, сочетающую взвешенность и чувство меры; научиться отличать веру от ее формулировки; всегда помнить, что никто не имеет права ограничивать спасительное действие Бога в истории человечества; не бояться вступать в дискуссию с кем угодно, по примеру Отцов, которые в прошлом беседовали с «языческими философами, мусульманами, иудеями, еретиками, но прежде всего – со своим собственным народом».[168]

Внутри духовной группы можно выделить несколько течений, исходя прежде всего из их отношения к вопросу

---

[167] E. Timiadis. Strengths and Weaknesses of Theological Dialogues // *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui*. Chambésy: Ed. du COPOE, 1985, с. 397.

[168] Там же, с. 409.

о последствиях признания крещения христиан вне Православной Церкви. Некоторые (например, Иоанн Зизиулас) считают, что признание крещения католиков или протестантов не обязательно подразумевает их приглашения к участию в православной литургии или признания действительным священства их Церквей.[169] Такова и позиция Смешанной православно-католической комиссии Америки в 1984 году:

> Что касается возможности совместной евхаристии, мы не считаем, что возросший консенсус по вопросу евхаристического богословия и его практики сам по себе достаточен для такой общности между Церквами. Решение таких вопросов, как священство или природа веры Церкви, также очень важно…[170]

Но митрополит Иоанн (Зизиулас), как и Жан-Мар Тийяр и Никос Ниссиотис, осознает трудность признания крещения христиан-протестантов и христиан-католиков без последствий этого на уровне ВСЦ. Как следствие, он отличает сознание принадлежности к Церкви и «сознание принадлежности к определенному движению», в частности, к такой институции, как ВСЦ, который «имеет церковное значение». Владыка Иоанн считает, что

> экклезиологический плюрализм, предлагаемый Торонтской декларацией, должен быть отвергнут. ВСЦ не должен стать Церковью, но он должен, в конечном счете, прийти к общей базовой идее Церкви. Мы не можем вечно продолжать движение, придерживаясь различных или даже противоречащих друг другу взглядов на Церковь. Было мудро

[169] J. Zizioulas. Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement // *Sourozh*, т. 21 (1985), с. 16-27.

[170] An Agreed Statement on the Lima Document: Baptism, Eucharist and Ministry.

> начинать с экклезиологического «невмешательства» в Торонто, но было бы катастрофой завершить им.[171]

Как считает митрополит Пергамский, такое признание харизматических границ Церкви подразумевает вхождение Церквей в постконфессиональный период:

> *Una Sancta*, переданная в предании и посредством предания, не является собственностью православных. Это реальность, которая (эсхатологически) судит нас всех и которую мы должны постоянно принимать. Экуменическое движение создает контекст для повторного принятия, осуществляемого вместе со всеми другими христианами. Это равносильно преодолению конфессионализма: *Una Sancta* не является статически «заключенной» в определенном «вероисповедании», которое требует обращения в него.[172]

Это подразумевает также, как рекомендовала в 1971 году Межправославная подготовительная комиссия к Великому собору Православной Церкви, которая должна была написать текст о «божественной икономии», признание действительности таинств, осуществляемых за пределами Православной Церкви (в древлеправославных, католиков и протестантов) «по икономии» и согласно точным критериям: это принятие догматов единой Церкви, крещение во имя Троицы, степень близости веры и литургической практики с Православной Церковью, оценка отношений с Православием.[173] В 1972 году

---

[171] J. Zizioulas. The Self-Understanding of the Orthodox and the Ecumenical Movement // G. Lemopoulos (ред.) *The Ecumenical Movement, the Churches, and the World Council of Churches: An Orthodox Contribution to the Reflection Process on The Common Understanding and Vision of the WCC*. Geneva: WCC – Syndesmos, 1995.

[172] Там же.

[173] *Towards the Great Council: Introductory Reports of the Interorthodox Commission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church*. London: SPCK, 1972.

этот текст, поддержанный митрополитом Аксумским Мефодием, был яростно оспорен греческими зилотами и миссионерами, такими как П. Трембелас, П. Братсиотис, а также митрополитом Варфоломеем (Архорндонисом), секретарем патриарха Димитрия и будущим патриархом Константинопольским.[174] Как следствие, в 1976 году текст об икономии был изъят из повестки дня будущего собора.

По мнению других, таких как митрополит Герман (Стренопулос), Сергий Булгаков, митрополит Никодим (Ротов), митрополит Дамаскин (Папандреу), митрополит Георгий (Ходр), евхаристическое гостеприимство возможно с благословения епископов и пастырей каждой общины в следующих случаях: когда оно ограничено теми конкретными общинами, которые проделали большую работу по сближению (как между православными и англиканами в 1930-х); взаимное евхаристическое гостеприимство между православными и католиками там, где православные и католики не имеют поблизости приходов своих Церквей, – Евхаристия, которая могла бы ограничиваться строго рамками Литургии преждеосвященных даров. Уже в 1920 году Священный Синод Вселенского патриархата предусматривает в своей энциклике практические меры в сакраментальном плане, которые можно было предпринять во всех Церквах Христовых:[175]

1) единство календаря, позволяющее всем Церквам одновременно праздновать великие христианские праздники;
2) обмен братскими письмами по случаю основных праздников литургического года или в различных неординарных обстоятельствах;

---

[174] Emmanuel Clapsis. *Orthodoxy in Conversation*. Geneva: WCC, 2000, с. 123.

[175] Patriarchal and Synodical Encyclical of 1920 (см. на: orthodoxvoice.blogspot.com).

3) установление стабильных отношений между представителями разных Церквей, живущими в одном и том же месте;
4) отношения между разными богословскими школами или индивидуально между богословами и обмен журналами и другими религиозными публикациями;
5) доступ к церковным школам и семинариям молодым людям других конфессий;
6) созыв всехристианского конгресса для изучения вопросов, представляющих общий интерес;
7) беспристрастное изучение догматических противоречий и принятие предпочтительно исторической точки зрения для их изложения к контексте богословских дисциплин и трудов;
8) взаимное уважение к практикам и священным обрядам различных Церквей;
9) разрешение на проведение отпевания и последующих похорон христиан, умерших в чужой стране, в храмах и на кладбищах других конфессий;
10) регулирование вопроса смешанных браков;
11) заимопомощь между религиозными организациями, целью которых является укрепление религиозных чувств, благотворительность и т. п.

В 1966 году, по инициативе митрополита Иакова (Кукузиса) (1911-2005), архиепископа греческой православной архиепархии Северной и Южной Америк, Конференция православных епископов в Америке вновь приняла эти предложения (например, благословляя браки, совершаемые между православными и другими христианами) и дала им развитие (предлагая, к примеру, чтоб пастырские визиты в тюрьмы и больницы могли совершаться и к членам других конфессий либо религий, а также сопровождаться общей молитвой и благословением) в подробных и аргументированных «Экуменических указаниях».[176]

[176] Ecumenical Guidelines for SCOBA.

Этот документ допускает также (что является новым) организацию экуменических богослужений[177] в православных приходах, особенно в период с Вознесения до Пятидесятницы и во время Недели молитв о христианском единстве (третья неделя января), но требует, чтобы священники не надевали на таких богослужениях литургического облачения, кроме своего наперсного креста и рясы.[178] Сорок лет спустя патриарх Алексий II и патриарх Варфоломей вызвали гнев зилотов именно потому, что носили богослужебные облачения во время экуменического сослужения по разным поводам.[179]

В 1985 году, после многих экуменических встреч, митрополит Дамаскин, ответственный за подготовку всеправославного собора в Шамбези, пошел еще дальше, предложив разобщенным христианам сослужение Литургии преждеосвященных даров, литургии кающихся древней Церкви:

> Разве это не было б исполненным смысла литургическим действом, если бы разделенные христиане объединились, все еще пребывая в разделении, повторяя, как кающиеся, полностью осознающие свой поступок, этот акт воздержания Иисуса [не пить от чаши, пока не смогут испить вина вместе со всеми – *А.А.*]? Разве не именно этим актом воздержания Господа они приобщаются Ему, а через Него – и между собой, участвуя некоторым образом в отказе Иисуса от эсхатологической радости Израиля, а косвенным образом – от евхаристии надежды? Не

---

[177] Экуменическая служба была создана православными епископами и включала некоторые псалмы (Пс. 102, 145, 33), чтение блаженств, чтение Никейского символа веры, чтение молитвы «Отче наш».

[178] Ecumenical Guidelines for SCOBA, пункт 4.b.

[179] Во время визита патриарха Алексия в собор Парижской Богоматери в сентябре 2008 г. и во время визита папы Бенедикта XVI на Фанар в ноябре 2006-го.

> внедряется ли таким образом более интенсивно в наше сознание идея, что примирение должно предшествовать участию в Трапезе Господней и что мы должны сначала научиться чувствовать себя кающимися грешниками, служа литургию покаяния, и только после этого шага отваживаться на дальнейшие?[180]

Другие, в частности патриарх Дамасский Закка Ивас I, Павел Евдокимов, Оливье Клеман (см. мою статью о евхаристическом гостеприимстве, помещенную в этом сборнике), утверждают, что взаимное признание Церквами крещения обязательно предполагает участие заинтересованных христиан в евхаристической жизни соответствующих общин. В 1995 году, согласно этой логике, сирийский православный патриарх Закка Ивас I подписал с папой Иоанном Павлом II соглашение, разрешающее двустороннее евхаристическое гостеприимство между сирийскими христианами – православными и католиками. В том же году митрополит Георгий (Ходр) поддержал выдвинутое архиепископом Илией (Зогби) предложение греко-католического синода позволить сопричастие на двух простых условиях, сформулированных как исповедание веры:

> - Я верую во все, чему учит Православная Церковь;
> - я нахожусь в сопричастии с епископом Рима в той роли, которая была признана за ним восточными Отцами до разделения.[181]

---

[180] Mgr. Damaskinos. Les dialogues œcuméniques de l'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui // *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui*. Chambésy: Ed du COPOE, 1985, c. 52-53.

[181] Это предложение было отклонено как незрелое кардиналом Иосифом Ратцингером, Ахилле Сильвестрини и Эдуардом Кассиди в их письме Конгрегации по вопросам Восточных Церквей (протокол № 251/75, 11 июня 1997 г.).

Наконец, некоторые (как Никос Ниссиотис)[182] были счастливы приходу новой эры литургического творчества 1970-х годов, особенно совместной разработке Лимской литургии – службы, объединявшей элементы литургических богослужений латинского, византийского, протестантского обрядов, чтобы согласовать *lex orandi* и *lex credendi*. На VI Генеральной ассамблее ВСЦ в Ванкувере в 1983 году многие православные епископы и священники приняли участие в служении Лимской литургии. Епископ Теодор (Стилианопулос) признал, однако, непоследовательным активное участие в Литургии Слова при отказе от участия в евхаристическом каноне и от принятия Святых Даров. Этот опыт был повторен в 1991 году, на Генеральной ассамблее ВСЦ в Канберре. Но инцидент с поклонением духам, совершенном корейским протестантским богословом в начале его доклада, – при том, что православные богословы не были предупреждены об этом, – спровоцировал взрыв. Зилоты отождествили *все* литургические эксперименты органов ВСЦ с развитием в нем неоязычества. Православные Церкви, все больше критикуемые за свою отвагу населением стран Востока, полностью дезинформированным об экуменическом движении на протяжении десятилетий, решили больше не брать участия в служениях, которые зилоты считали синкретическими. Но – факт остается фактом – экуменическое литургическое течение все еще остаеся довольно распространенным среди группы духовных. Смешанная православно-католическая комиссия в Соединенных Штатах высказалась

[182] «Без межконфессиональной литургической жизни документ “Крещение, Евхаристия, Священство” не может быть ни понятным, ни эффективным» (Le texte de la Commission Foi et Constitution du COE *Baptême, Eucharistie, Ministère*, en tant qu’exemple du dialogue œcuménique multilatéral et communautaire // *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd’hui,* с. 246).

в 1990 году в пользу признания, в случае смешанных браков, бракосочетания, совершенного одной из двух Церквей, и рекомендовала участие в церемонии служителей обеих Церквей.[183] Румынский богослов Ион Бриа, которому принадлежит выражение «Христос воскрес для всех людей», поставил под сомнение принцип, что «единство в вере предшествует сотрудничеству в миссии и определяет его». По его мнению, следует, напротив, «отдавать себе отчет, что миссионная деятельность помогает Церквам преодолеть конфессиональное разнообразие, являющееся одним из факторов разделения».[184] Такой подход обозначил некоторые вопросы дискуссии о природе Церкви, которая с начала 2000-х сужалась до ее миссионного измерения. Еще в 1985 году Ион Бриа объяснял:

> Каким образом Евхаристия, структура кафоличности, общения и примирения между поместной литургической общиной и вселенской Церковью, указывает верным на общее свидетельство и вовлекает в него? И наоборот, каким образом общее свидетельство христиан – такое, которое переживается ими на поле битвы, то есть как знак действительно общинной жизни – приводит к участию в том же самом евхаристическом общении и содействует

[183] «Мы рекомендуем, чтобы при бракосочетании православных и католиков была только одна литургическая церемония, на которой присутствовал бы один или оба священника; при этом должен использоваться обряд председательствующего служителя. Священник-гость, одетый в обычную рясу, будет приглашен поздравить жениха и невесту и вознести молитву в конце церемонии. Мы рекомендуем, чтобы такие браки регистрировались в официальных документах обеих Церквей» (текст документа комиссии см. на: www.usccb.org).

[184] Ion Bria. L'Orthodoxie et le movement œcuménique, contribution orthodoxe au domaine de la mission // *Orthodoxie et Mouvement œcuménique*, с. 212.

ему? Как могут христиане, занятые в эффективном общем свидетельстве, выйти из этого полуэкуменизма и начать с того, что есть его завершением? Их «максималистская» концепция никак не мешает православным пытаться найти путь к евхаристическому гостеприимству – как минимум, в исключительных случаях – везде, где это возможно. Конечно, разделение продолжается, но христиане хотят, уже начиная с настоящего момента, испытывать единство во всей полноте, на разных уровнях церковной жизни.[185]

* * *

Было бы справедливо понимать эти типы церковного сознания: зилотский, миссионерский и духовный – как различные проявления одной и той же веры. Согласно филокалической традиции, каждый крещенный призван на протяжении своей жизни восходить и спускаться по лестнице Иакова. Двигаясь в обоих направлениях, каждый пересекает особенные хронотопы: битвы за истины веры; распознавания, которого требует противостояние между сердцем и разумом; открытости крещению Духом. Мне кажется, что если в XX веке было сделано много для содействия лучшему пониманию институциональных позиций Церквей, то будущий век должен больше способствовать оживлению диалога и взаимного доверия между этими тремя моментами христианского сознания. Отец-иезуит Эвери Даллес показал в 1974 году, что существует много типов представления Церкви (духовный, институциональный, сакраментальный, миссионерский, общинный, Церковь как служение)

[185] Ion Bria. L'Orthodoxie et le movement œcuménique, contribution orthodoxe au domaine de la mission, c. 213-214.

и что эти подходы могут друг друга взаимно обогащать.[186] Методистский пастор Билли Абрахам объяснял в 2009 году, что методистам следовало признать, что во имя своей открытости миру они в прошлом не особо заботились о защите своей веры. Снова посвятив себя этой битве, они могли бы найти общий язык с христианами-евангелистами.[187] Православный митрополит Иларион (Алфеев) заявил 15 сентября 2001 года в «Независимой газете», что католики и православные сегодня находятся «в одной лодке», и настоял на необходимости диалога внутри одной Церкви между зилотами (ревнителями) и представителями прочих течений в Православии.[188] Русская религиозная философия

---

[186] Avery Dulles. *Models of the Church*. Doubleday, 1974.

[187] Billy Abraham on United Methodism: 'There is no common faith among us' (см. на: http://methodistthinker.com).

[188] «Думается, что популярность такого рода "ревнительства" в нашей Церкви будет уменьшаться, так как Россия постепенно занимает свое место в мировом сообществе, к нам приезжают миллионы иностранных гостей, имеется колоссальное (притом постоянно растущее) число смешанных браков с инославными, миллионы наших православных соотечественников живут за границей. Это способствует близкому знакомству наших верующих с неправославными христианами и учит их искать пути взаимодействия. На мой взгляд, было бы полезно направить энергию "ревнителей" на борьбу с теми явлениями, которые угрожают стабильности и здоровью нашего общества, подрывают его нравственные устои, в конечном итоге усиливая его секуляризованность. В этом смысле перед нами огромное поле деятельности, на котором для всех хватит места» (Митрополит Иларион Алфеев. «Мы сегодня все в одной лодке»: Глава церковной дипломатии о сотрудничестве с западными христианами и о ревнителях православного изоляционизма / интервью вели Андрей Мельников, Антон Курилович // *НГ Религия*, 15.09.2010; см. на: http://www.ng.ru/events/2010-09-15/1_christians.html).

объявила в XX веке движение деконфессионализации, особенно в последнем произведении Владимира Соловьёва «Краткая повесть об антихристе» (1900 г.) Как полагал Соловьёв, победа над последней ересью империалистического объединения религий будет возможна только при союзе профессора Паули от протестантизма, папы Петра II от католицизма и старца Иоанна от православия.[189] Речь не идет о строго межконфессиональном видении проблемы единства: у Соловьёва портреты являются типологическими. Через примирение Павла и Иакова, Петра и Иоанна русский философ стремился достичь нового синтеза миссий, доверенных Христом своей Церкви: верности Слову, пастырского попечения и открытости Духу. Так же, как каждый крещаемый человек называется и призывается стать во Христе священником, царем и пророком, каждая Церковь призвана актуализовать в своем лоне дары, доверенные Христом Его апостолам, и сформировать в результате *Una Sancta*.

По этому поводу хочу высказать православным христианам ряд предложений, которые привели бы в будущем к лучшему пониманию и большей эффективности их экуменической деятельности. Последняя, на наш взгляд, может принимать различные выражения: сопротивление не-православию, желание правильно свидетельствовать православную веру, желание обновления христианской керигмы.

Во-первых, христиане должны начать с признания того, что и зилоты, и миссионеры, и духовные могут многое дать православному церковному сознанию. Хотя зилоты не стоят на строго академической позиции, их упорная борьба и горячая молитва о соответствии между литургическим служением торжества Православия и его повседневной практикой заслуживает всеобщего уважения. То же самое

[189] V. Soloviev. *Trois entretiens.* Genève: Ad Solem, 2005.

касается борьбы и молитвы миссионерской группы. Хотя можно не соглашаться с некоторыми их взглядами[190], напоминание о механизме признания между Церквами в течение первого тысячелетия путем синодальных посланий (*epistolae enthronisticae*) представляет хороший пример обоснованности экклезиологической памяти миссионерской группы.[191] Наконец, никто не может отрицать приводимого духовными к месту и не к месту факта, что каждое человеческое существо, согласно Писанию, является образом и подобием вечного Бога.

Следует далее поощрять внутренний диалог между этими тремя типами церковного сознания, который велся бы в духе уважения к позиции каждого, но ограничивая чрезмерные проявления (традиционализм, релятивизм, клерикализм) в случае появления тенденции к самоизоляции. Для этого требуется особая программа катехитического и университетского образования. Такая программа должна уметь представить аргументы каждой группы, которая определяет себя как православная и опирается на Традицию Церкви. В контексте этой программы следует вспомнить великие достижения межправославной работы по вопросу экуменической вовлеченности, а также основные

---

[190] Как ни странно, В. Фидас считает, что диалоги между Римом и Константинополем не имеют ценности, так как «они происходят вне каноническх рамок православной экклезиологии» и являются не более чем «дипломатическими маневрами» (V. Phidas. Présupposés ecclésiologiques des tentatives d'union (1054-1453) // *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui*, с. 93). Этот подход, являясь абстрактным и антиисторическим, игнорирует политический контекст, в котором эти Церкви находились, и богочеловеческое измерение Православной Церкви.

[191] Там же, с. 89.

экуменические соглашения, адаптируя их или излагая применительно к аудитории. Для некоторых следует давать обоснование на основе святоотеческих и библейских текстов, для других – исходя из конкретных примеров, взятых из настоящего времени. Ставшее обычным в экуменической среде различение между согласованными текстами, дифференцированным консенсусом, согласием в главном и декларациями, подписанными предстоятелями Церквей, может стать полезным в межправославном контексте. Можно сделать доступным на многих языках заключение о согласии, достигнутом православными богословами и богословами других конфессий, прилагая к нему отчет об обмене мыслями между участниками. Важно дорожить не только интеллектуальными достижениями встреч, но также и дружбой между их участниками. Понятно также, что, хотя экуменизм богословов принес Церквам неоценимую пользу, последние должны содействовать и экуменизму жизни, особенно среди молодежи. Речь идет о том, чтобы делиться плодами этого диалога с помощью концертов, взаимных визитов молодежи, фильмов, лагерей отдыха и др. Будет необходимо найти механизмы, как слушать и распространять «местную соборность». Православные Церкви в некоторых случаях с вниманием отнеслись к свидетельству со стороны смешанных пар, но то же самое возможно и в сфере труда – например, через создание и продвижение христианских профсоюзов, практически не существующих в странах православной традиции.

Наконец, если верить заявлению патриарха Варфоломея о желании созвать в ближайшее время всеправославный собор, необходимо, чтобы три православных течения обсудили новые соглашения, достигнутые в ходе четырех предсоборных совещаний в период между 1976 и 2009 годами. В долгосрочной перспективе, если владыка Каллист (Уэр)

прав насчет присутствия внутри Православных Церквей тех же трений, которые существуют в Англиканской Церкви,[192] совместная работа между традиционалистами-зилотами, миссионерами и духовными по вопросам способов и степеней социального и церковного непризнания практикуемого гомосексуализма, возможности рукоположения женщин или социальной доктрины была бы крайне полезной для общества – при условии, что им удалось бы обобщить проявления веры, свойственные каждой из трех групп.

[192] Интервью о. Джорджа Уэстхейвера с преосвященным Каллистом (Уэром), Архиепископом Великобритании (Вселенского патриархата), 8.02.2008 (Interview with the Most Rev. Kallistos Ware, Archbishop of Gt. Britain for the Ecumenical Patriarchate / Fr. George Westhaver, см. на: www.virtueonline.org).

Стать христианином: связь между верой и таинством христианского посвящения[1]

Для меня большая честь быть приглашенным на 44-ю Генеральную ассамблею Национальной католической комиссии по экуменизму в Бельгии. Я особенно благодарен Этьену Кентьену и профессору Питеру де Мею за их доверие. Прежде чем представить свои размышления по предложенной теме: «Стать христианином: связь между верой и таинством христианского посвящения» я ощущаю необходимость сказать несколько слов о личном пути, так как понимаю, что приглашен сюда как православный христианин. Некоторые из вас уже меня знают, как, например, отец Кристоф Алоизио, православный священник в Брюсселе и президент «Синдесмоса», или отец Фаддей Барнас из монастыря Шеветонь, один из преподавателей Дистанционной магистерской программы экуменических студий, которая действует при Институте экуменических исследований Украинского католического университета. Для других хотел сказать следующее. Я православный христианин, француз, крещенный с самых ранних лет в Париже в архиепархии Русской Православной Церкви в Западной Европе, под омофором Вселенского патриархата. Я женат на француженке, римо-католичке, отец двоих детей и

[1] Доклад, прочитанный в Синэ 20 ноября 2010 г. по случаю 44-й Генеральной ассамблеи Национальной комиссии по экуменизму в Бельгии. Я посвящаю это вступление тем, кто мне позволил – наряду с прочими, но, тем не менее, особым образом – вырасти в вере: Кириллу Ельчанинову и Наташе Фрид, моим крестному отцу и крестной матери, двум великолепным свидетелям могущества воскресения.

крестный шестерых детей. Имея славянское происхождение, живу с 1994 года в Восточной Европе. В 2004 году я создал вместе с греко-католическим священником, отцом Иваном Дацько, Институт экуменических исследований во Львове, директором которого являюсь. Будучи историком по образованию, в настоящий момент уже несколько месяцев являюсь научным сотрудником (Research Fellow) богословского факультета Католического университета в Лювене.

На этом основании я осознаю не только честь, но также ответственность, которую вы сегодня мне доверили. Вы знаете лучше меня о выдающейся роли христиан в Бельгии в содействии экуменическому движению, о передовой роли аббатства Шеветонь, о содействии примирению путем дружеских встреч, предложенных во время Малинских бесед после бойни Первой мировой войны, или снова, после Второй Мировой войны – в этот раз, об определяющей роли бельгийских богословов, таких как Гюстав Тилс[2] или монс. Жерар Филипс на Втором Ватиканском Соборе в написании *Lumen gentium* и *Unitatis redintegratio*. Также в Лювене, в 1971 году, на заседании комиссии «Вера и Церковное Устройство» католические богословы впервые приняли участие в многосторонних дискуссиях международного экуменического диалога.[3] Не потому ли, что Бельгия является страной, где встречаются французская и голландская языковые традиции? Я не знаю, но работая в Украине, где последние несколько столетий наблюдаются как серьезное напряжение, так и плодотворный синтез между русскоязычными и украиноязычными православными,

[2] См. диссертацию Ф. Пурванто, защищенную в 2006 году в Лювенском католическом университете: F. Purwanto. L'Ecclesiologie dans l'oeuvre de Gustave Thils (см.: http://dial.academielouvain.be).

[3] См. Avery Dulles, S.J. The Church, the Churches, and the Catholic Church (http://www.ts.mu.edu).

протестантами и католиками, я очень верю в посредничество христиан, с их убежденностью, что в Духе все снова становится возможным, прозрачным и радостным.

Я рискую удивить вас своим изложением. Но с учетом доверия, которое вы мне оказали, я принял этот вызов. Он заключается в следующем. Существует гигантская библиография по данному вопросу, вопросу христианского посвящения. Нельзя не задаться вопросом о несоответствии между внушительным характером этой библиографии и скудных результатах этой планетарной дискуссии длиной в полстолетия. Даже если рассматривать самые важные тексты, даже если ограничиться работами православных авторов на английском и французском языках за период с 1960-х годов до наших дней, мы наберем очень быстро объем в десятки тысяч страниц. Если мы углубимся в эту литературу, становится понятно, что за последние 50 лет христиане были согласны в следующем: крещение во имя Троицы водою и Духом является участием в смерти и воскресении Иисуса Христа, оно также предлагает крещенному на протяжении всей его жизни новое рождение в силу благодати, которая приводит его к тому, чтобы приобщиться через Святую Евхаристию к мистическому и историческому телу Церкви, предвкушении Царства Божьего на земле.[4] Несмотря на этот необычайный консенсус, который разделяют более чем два миллиарда христиан, последние 50 лет Церкви практически не предприняли

[4] Совместная рабочая группа, пункт 16: «Крещение, Евхаристия и Священство» (B3-7) определяет пять основных серий образов: (а) участие в смерти и воскресении Христа, (б) обращение, прощение и очищение, (в) дар Духа Святого, (г) вхождение в тело Христово, (д) знак Царства» (JWG between the RCC and the WCC. Eighth Report 1999-2005. WCC Publications, World Council of Churches, 2005; см. на: http://www.oikoumene.org).

шагов, которые сделали бы видимым это фундаментальное единство. Если говорить только о Франции или Украине, откуда я приехал, я не знаю ни одного официального документа, подписанного Церквами, который бы поддерживал или воплощал этот консенсус.

Мое предложение заключается в следующем: давайте пересмотрим вместе эту литературу, кратко, но достаточно для того, чтобы убедиться в реальности консенсуса. Затем попытаемся понять, почему, несмотря на огромную проделанную работу, мы практически не сдвинулись с места в плане видимого признания. Замечу, что Церкви, чтобы продолжить процесс взаимного признания, должны пойти на то, чтобы самим стать на тот же путь обращения, который они предлагают каждому оглашенному. Вы без труда узнаете одну простую корректировку по вопросу христианской инициации послания 1991 года Группы Домб «За обращение Церквей»[5]. Но я сделаю очень конкретные предложения насчет того, как Церквам видимым образом стать на путь обращения. Даже пойду немного дальше, рассчитывая на ваше внимание и благосклонность. Мой тезис заключается в том, чтобы подойти к данному вопросу христианского посвящения иначе, чем это делала христианская мысль и экуменическое движение в течение пятидесяти лет. Попробую творчески и по-новому представить синтез взглядов отца Сергия Булгакова и Николая Бердяева, *Lumen gentium* и *Gaudium et spes*, *High* и *Low Church*. Чтобы ответить в двух словах на вопрос, который мне был задан, я скажу, что связь между верой и таинством находится в доверчивой открытости Богу и миру, в уважении и взаимном разделении идентичностей друг друга.

---

[5] Groupe des Dombes. *Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de conversion*. Paris: Le Centurion, 1991.

Обзор православной и экуменической литературы на тему христианского посвящения (1970-2010)

Библиография

Итак, начнем с проведения краткого обзора вопроса христианского посвящения. Католическая позиция в отношении крещения, начиная со Второго Ватиканского собора и по наши дни, была темой коллоквиума, который проводился в августе 1998 года в аббатстве Шеветонь, о чем я не могу здесь не упомянуть, хотя бы даже потому, что подборка материалов была переведена на русский язык в сборнике «Крещение и общение Церквей»[6]. Позиция православного христианства по крещению и христианскому посвящению была блестяще изложена в 1974 году в книге отца Александра Шмемана «Водою и Духом»[7]. В 2008 году в исследовании комиссии «Вера и Церковное Устройство» № 207, «Крещение сегодня»[8], отец Борис Бобринской представляет эту книгу Шмемана как лучший источник по данному вопросу. Я также отмечаю работу Павла Мейендорфа «К взаимному признанию крещения» в этой недавней книге.[9]

---

[6] *Крещение и общение Церквей: Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре, Шеветонь, август – сентябрь 1998*. Москва: ББИ, 2000.

[7] A. Schmemann. *Of Water and the Spirit: a Liturgical Study of Baptism*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974 (фр. перевод: *D'Eau et d'Esprit: Etude liturgique du baptême*. Paris, Desclee de Brouwer, 1987), с. 3-15.

[8] Boris Bobrinskoy. Le Baptême, sacrement du Royaume // *Baptism Today: Understanding, Practice, Ecumenical Implications* / ред. Thomas Best [=Foi et Constitution n. 207]. Genève: COE – Collegeville, Minn. 2008.

[9] P. Meyendorff. Toward Mutual Recognition of Baptism // *Baptism Today*, с. 195-206.

Добавим к этим трем текстам документ «Крещение, Евхаристия, Священство», в создании которого участвовали видные православные богословы, такие как нынешний митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), нынешний патриарх Русской Церкви Кирилл (Гундяев), покойные профессор Никос Ниссиотис, Виталий Боровой, митрополит Дамаскин и многие другие… Конечно же, стоит вспомнить об участии следующего поколения православных мыслителей, таких как отец Томас Гопко, Православная Церковь в Америке, епископ Тимофей (Севичу Лугоянул), Румынская Православная Церковь, в Руководящем комитете (*Steering Committee*), задачей которого было изучать реакцию на документ «Крещение, Евхаристия, Священство». Чтобы понять роль православных в составлении этого документа, полезно будет прочитать текст брата Макса Туриана: «Каков особый вклад Православия в документ “Крещение, Евхаристия, Священство”?»[10]. Чтобы ознакомится с позицией Православных Церквей в 1980-х, после публикации документа «Крещение, Евхаристия, Священство», следует взять книгу «Православные взгляды на “«Крещение, Евхаристия, Священство”» (*Orthodox Perspectives on the BEM*)[11], изданную в 1985 году.

Но за последние двадцать пять лет анализ стал еще более обширен. Я упомяну только следующие тексты, в хронологичеком порядке: «Природа и Миссия Церкви», текст комиссии «Вера и Церковное Устройство», опубликованный в 2005 году, который вновь поднимает вопрос о крещении в главе III B; текст комиссии «Вера и Церковное Устройство»

---

[10] См.: Max Thurian. *Orthodoxie et mouvement œcuménique*. Genève: Editions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique de Chambésy, 1986, c. 171-183.

[11] *Orthodox Perspectives on the BEM* / ред. G. Limouris, N. M. Vaporis [=Foi et Constitution n. 128]. Holy Cross, Brookline, Mass, 1985.

1994 года «Так мы верим, так мы молимся»[12], который подходит к вопросу христианского посвящения с точки зрения обряда; текст заседания в Фаверже 1997 года, который нам особенно интересен, так как он называется «Стать христианином: экуменические импликации нашего общего крещения»[13]; текст Совместной рабочей группы между ВСЦ и Католической Церковью «Экклезиологические и экуменические импликации общего крещения», очень близкий к новому исследованию комиссии «Вера и Церковное Устройство», опубликованному в 2006 году под названием «Единое крещение»[14], которое стало объектом публикации ВСЦ в 2011 году[15].

К этим текстам многостороннего диалога стоит добавить документы Смешанной американской православно-католической комиссии, которая опубликовала в 1984 году текст, выражающий согласие с Лимским документом[16], и в 1999 году текст «Крещение и икономия таинств»[17]. С другой стороны, Смешанная международная православно-католическая комиссия по богословскому диалогу опубликовала в 1982 году в Мюнхене свой первый документ «О Тайне Церкви и Евхаристии в свете Тайны Пресвятой Троицы».

---

[12] *So We Believe, So We Pray: Towards Koinonia in Worship* / ред. Thomas F. Best, Dagmar Heller [=Faith and Order Paper 171]. Geneva: World Council of Churches, 1995.

[13] Becoming a Christian: the ecumenical implications of our common baptism (см. на: http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ii-worship-and-baptism/).

[14] *One Baptism: Towards Mutual Recognition* / Foi et Constitution. Genève, 2006 (см. на: http://www.oikoumene.org).

[15] *One Baptism: Towards Mutual Recognition*: *A Study Text* [= Issue 210 of Faith and Order Series]. World Council of Churches, 2011.

[16] An Agreed Statement on the Lima Document: 'Baptism, Eucharist and Ministry' (см. на: http://www.byzcath.org).

[17] Baptism and 'Sacramental Economy' (см. на: http://www.byzcath.org).

Вслед за ним в 1987 году вышло в свет исследование «Вера и общение в таинствах», вторая глава которого посвящена непосредственно таинству христианского посвящения. Документ о таинстве священства, подписанный в Валааме в 1988 году, также имеет отношение к нашей теме, так как его подзаголовок говорит о «важности апостольского преемства для освящения и единения народа Божия».

Общие моменты 1970-х и 1990-х

Очевидно, мы не сможем обобщить за несколько минут весь богословский анализ христианского посвящения, который содержится в этих документах. Тем не менее, эта избранная библиография позволяет показать развитие православной и экуменической мысли в 1960-1990 гг. Этот процесс был назван новым открытием сакраментальной инициации, но мне кажется, здесь следует быть более точным. С православной стороны книга отца Александра Шмемана остается источником для всего христианского мира, потому что, по моему мнению, он стал одним из первых интерпретировать в экзистенциональном ключе символическое измерение таинства крещения. Послушаем его:

> Для многих христиан крещение является далеким событием, о котором у них имеются слабые или вовсе никаких воспоминаний, потому что они были крещены детьми, или которое фиксируется в памяти как еще один этап духовной жизни, если они были крещены взрослыми. Совсем иначе было на заре христианства, потому что для христиан первых веков крещение оставалось знаменательным событием на всю жизнь: во-первых, большинство новокрещенных были взрослыми, для которых крещение было концом долгого этапа подготовки в качестве оглашенных, вхождение в качестве полноценных членов христианской общины, началом их христианской жизни.

> Крещение было публичным событием в жизни общины, объединявшим пасхальное празднование, подчеркивая, таким образом, связь между смертью ветхого человека и рождением нового, между смертью и Воскресением Христа. Каждый праздник Пасхи христианская община обновляла свои обеты Христу, данные в крещении, сопровождая и участвуя в крещении новых членов общины.[18]

Отец Александр Шмеман, как об этом свидетельствует сегодня его личный дневник, также боролся против некоторой доли магизма, царившего в православных приходах, которые он посещал в Соединенных Штатах. Именно поэтому он настаивал на необходимости для человека равняться на Христа на протяжении всей жизни, на нелегкий, но освободительной выбор, по образу того, который сделал сам Христос, на выбор умереть, чтобы воскреснуть в Боге, выбор, который можно сделать только благодаря поддержке со стороны активной жизни общины.

Но Шмеман обращался также и к современному человеку, которому индивидуалистический рационализм мешает понять крещение не только как знак, но и как таинство, в котором человек приглашен участвовать с самых юных лет. По его мнению, без веры в то, что есть лестница между небом и землей, и прежде всего – что смерть не имеет последнего слова в жизни, христианское посвящение невозможно.

> Но современный человек не понимает, что то, к чему он стал слеп и глух, является фундаментальным христианским видением смерти, при котором биологическая или физическая смерть не есть полная смерть, ни даже ее основная сущность. Ибо в христианском понимании смерть есть прежде всего духовная реальность, к которой

[18] Протопр. Александр Шмеман. *Водою и Духом*. Москва: ПСТГУ, 2012 (см. на: Сайт об отце Александре Шмемане (shmeman.ru)).

> можно быть причастным и будучи живым и от которой можно быть свободным даже лежа в могиле. Смерть – это отделенность человека от жизни, т. е. от Бога, Который есть единственный податель Жизни, Который Сам есть Жизнь. Смерть противоположна не бессмертию, – ибо как человек не создал себя сам, так он не имеет власти и уничтожить себя, вернуться в то ничто, из которого он был вызван к существованию Богом, и в этом смысле он бессмертен, – а истинной Жизни, которая была «свет человеков» [Ин. 1,4].[19]

Только осознавая это, мы можем вслед за русским богословом приблизиться к пониманию того, как далеки мы все еще от подлинной жизни в Боге. Только радость переживания уже здесь, на земле, дает возможность идти дорогой смирения, покаяния и борьбы. Стоит мимоходом отметить, мне кажется, что в экуменических документах мало подчеркивается то, что является предметом нашего Символа веры: «Верую во едино крещение во оставление грехов». Крещение – это то, что спасает нас от тления, которое нас поражает[20], благодаря прощению, которое нам дарит наш Творец в любой момент, с единственным условием – довериться Ему. Это причина, по которой Православная Церковь всегда знала, даже если не всегда могла сформулировать, что в Боге есть мгновенное спасение (которое узаконивает немедленное посвящение через крещение, миропомазание или конфирмацию, и Евхаристию), а также постепенное, которое осуществляется через таинство исповеди. Для православных духовных авторов усиление слез покаяния есть не

---

[19] Протопр. Александр Шмеман. *Водою и Духом*.

[20] Я предпочитаю этот термин термину «первородный грех», придуманному, как это показал Д. Сербело, Августином, на основании неверного прочтения апостола Павла. См.: Dominique Cerbelaud. *Ecouter Israël, une théologie chrétienne en dialogue*. Paris: Ed. du Cerf, 1995.

что иное, как воспоминание нашим телом вод крещения. В 1961 году Шмеман смог показать слабые места понимания таинства посвящения как *sacramentum*, как юридической связи между Богом и людьми. Благополучная исповедь не основывается ни на действенности отпущения грехов, ни на искреннем сожалении о совершенном грехе, ни на качестве данных наставлений. Она основана на возрастании устремления к Богу, реке древа жизни, которая дремлет в нас, и на самоограничении страстей, которое будет следствием этого.[21] Прежде чем изобличить себя первым из грешников, следует себя представить входящим в брачные чертоги.[22] Именно память о нашем первом поцелуе побуждает нас просить прощения.

И все же, стоит воздать справедливость экуменическому движению. Я убежден, что один из самых прекрасных результатов диалога между католиками, православными и

---

[21] «Понимание греха как отрыва от Бога и единственной подлинной жизни – с Ним и в Нем – затмилось моралистическим и ритуалистическим легализмом, в котором грех стал переживаться как формальное нарушение закона» (A. Schmemann. Some reflections on Confession // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, т. 5, № 3 (осень 1961), с. 38-44.)

[22] См. пункт 71 отчета от 2005 года, выполненного Совместной рабочей группой в рамках возобновления работы над документом «Крещение, Евхаристия, Священство»: «Приобщение через крещение к смерти и воскресению Христа включает также потребность ежедневного покаяния и прощения. Так, жизнь во Христе предусматривает готовность прощать, поскольку и мы были прощены. Это делает христиан открытыми к такому поведению, которое формирует новое этичное устремление. Согласно документу "Крещение, Евхаристия, Священство": "Христос прощает, очищает и освящает крещенных, они получают как элемент своего христианского опыта новое этическое устремление под руководством Святого Духа" (B4)».

протестантами был представлен митрополитом Иоанном (Зизиуласом) в его книге «Бытие как общение»[23], некоторые главы которой публиковались изначально в журнале *Irenikon*. В ней он изложил свое желание необходимого синтеза между, с одной стороны, непосредственным видением Царства, которое присутствует в византийской литургии и, с другой – видением более миссионерским и историческим, выраженном в литургии римской. Это желание синтеза между двумя законными представлениями Церкви имело важные последствия в плане размышлений на тему христианского посвящения. Становится более понятной двойная легитимность немедленного посвящения в Церквах Востока и постепенного в Церквах Запада. Как следствие, Церкви Востока лучше усвоили, какому риску они подвергаются, не прилагая достаточных усилий для катехизации на протяжении всей жизни, работы «против течения» с родителями, образования крестных и т. п.

Они также стали лучше понимать, благодаря участию в большом количестве крещений, сначала в различных православных Церквах, затем ориентальных Церквах, а также католических и протестантских, то напряжение, которое существует между соблюдением местных обрядов и традиций и участии в апостольской вселенской традиции.

И хотя речь идет о работе касательно рецепции, которая занимает много времени, Православные Церкви – в первую очередь Церкви диаспоры, по причине их постоянного контакта с христианами Запада, а также постепенно и нации православной традиции – стали в равной степени все больше и больше осознавать опасности клерикализма и необходимость

[23] Иоанн Зизиулас. *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви* / предисл. прот. Иоанна Мейендорфа. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

этического измерения в жизни крещенных[24]. Это усиленно подчеркивалось в Фаверже в 1997 году: «Все крещенные вместе разделяют тройное служение Христа – как пророка, священника и царя: свидетельствуя, борясь за справедливость и служа ей на благо наиболее нуждающихся всей земли»[25].

И наоборот, Церкви Запада вновь открыли жажду Бога, которая есть у каждого человеческого существа с ранних лет. Они также изгнали свой страх магизма, наново открыв для себя богословие божественных энергий, которые присутствуют во всем творении, различие между почитанием икон и поклонением, и т. п. Макс Туриан объяснял, что в документе «Крещение, Евхаристия, Священство» присутствует отстаиваемое православными соборное и литургическое убеждение святоотеческой традиции первых веков о Церкви как месте принятия Слова Божия и истолкования Писаний.[26] Документ *So We Believe, So We Pray* и Фавержский документ «Стать христианином» свидетельствуют о такой эволюции. Они показывают, как обряд крещения (собственно говоря, сам акт крещения и возрастания во Христе в течение жизни) может объединять различные традиции, а также как эти обряды могут быть по-разному приспособленными на местах ответственным образом и как крещение определяет природу и практику христианской этики. Документ *One Baptism*

---

[24] Отец Михаил Евдокимов в своем приходе Шатенэ-Малабри во время крещения девушек объединяет обряд миропомазания с обрядом посвящения женщин для служения в алтаре, как это обычно делается для юношей. Речь идет о прекрасном примере литургического творчества и о указании на то, что женщина как мирянка призвана служить Церкви.

[25] Faith and Order Consultation. Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism (Faverges, France, January 17-24, 1997), п. 51.

[26] Max Thurian. *Orthodoxie et mouvement œcumenique*, с. 174.

в течение последующего десятилетия вызовет новую ностальгию в экуменическом мире в отношении таинства исповеди.[27]

Это новое открытие необходимого синтеза между временем и вечностью в богочеловеческом теле Церкви помогает одной и другой стороне понять, в каком направлении прикладывать усилия по примирению менонитских Церквей (которые не признают крещения детей), и Церквей католических, англиканских и православных (которые его практикуют), что позволило бы предполагать скорое взаимное признание крещения между этими Церквами. Процитируем документ «Стать христианином»:

> Могут ли Церкви, которые крестят детей, доверять благословению детей среди тех, кто крестит только верующих, которые могут отвечать сами за себя, рассматривая этих детей как пребывающих в длительном периоде оглашения? Могут ли Церкви, которые крестят только верующих, которые могут отвечать за себя, доверять в том, что будет возобновлено оглашение и обучение в течение жизни, среди Церквей, которые крестят детей, как знак их серьезного отношения к крещению?[28]

Монах из Тезе Макс Туриан очень быстро догадался, в чем будет заключаться проблема со стороны православных в отношении взаимного признания крещения. В 1985 году, в своем докладе о роли православного богословия в анализе документа «Крещение, Евхаристия, Священство», он пытался ответить на этот все еще не высказанный страх несакраментального, или скорее неэкклезиального, видения посвящения в некоторых протестантских Церквах. Он писал, что

---

[27] «Многие Церкви считают, что личная вера, как и вера общины, усиливается более частой практикой подтверждения крещальных обетов» («Одно крещение», п. 39).

[28] Becoming a Christian, п. 26.

> экклезиология, предполагаемая документом «Крещение, Евхаристия, Священство», излагаемая как новозаветная (что не исключает институционального разнообразия), является «сакраментальной» экклезиологией[…]: Церковь – это знак присутствия Бога и орудие его дела в мире, она есть Тело Христово, которое объединяет верующих Словом и таинствами, она храм Святого Духа, в котором христиане освящаются верой и молитвой. Православие может, я уверен в этом, узнать здесь собственную догматическую традицию.[29]

Это, как вы понимаете, предугадывает поворот, который произошел в 1980-х от богословского осмысления таинства посвящения к рассуждениям о Церкви как источнике таинственной жизни. Действительно, после 1982 года основной страх Православных Церквей, – Церквей, которые, тем не менее, поддержали работу своих богословов в Лиме, состоял в неуверенности в том, что можно разделить с Протестантскими Церквами их видение участия в таинственной жизни. Но мы вернемся к этому вопросу чуть позже.

Общие моменты, начиная с 1990-х и по настоящее время

Перейдем к последнему десятилетию. Недавние тексты повторяют достижения предыдущего периода, они говорят о «крестильной жизни» на протяжении всей жизни, о подготовке к таинству, о жизни во Христе в общине со всеми этическими конфликтами, которые эта новая жизнь предполагает. Они еще более углубляют библейские корни символизма участия, а также раскрывают, если можно так сказать, «философию крещения».[30]

Но можно также выделить еще одно значимое изменение в православном и экуменическом осмыслении последнего

---

[29] Max Thurian. *Orthodoxie et mouvement œcumenique,* с. 175.

[30] Текст Совместной рабочей группы (JWG), п. 18-28.

времени, которое касается христианского посвящения. Уже упомянутые документы свидетельствуют о более прагматическом, более реалистическом повороте богословия и осмысления таинства христианского посвящения. Связано ли это с той радостью, которая последовала падению Берлинской стены, и с V Конференцией комиссии «Вера и Церковное Устройство» в 1993 году?[31] Является ли он результатом богословия, ставшего более тринитарным и более ориентированным на отношения между людьми, более «койноническим»? Может, причиной является появление, с Полем Рикером, феноменологии, более сфокусированной на понятии признания, и философии, которая, с Хабермасом, ставит в центр понятие коммуникации? Является ли он результатом политических, культурных и экономических изменений в мире, который становится все более и более глобализованным, сложным, многополярным? Или же это понимание того, что в церковном теле появляются новые источники разделения (такие, как рост пятидесятнических Церквей, мало озабоченных экуменическим признанием, или появление гендерного богословия и употребление языка, называемого инклюзивным)? Я не знаю, возможно, все это одновременно. Тем не менее, в мае 2004 года текст Совместной рабочей группы «Экклезиологические и экуменические

[31] См. п. 68 документа «Becoming Christian»: «В богослужении на пятой всемирной конференции комиссии «Вера и Церковное Устройство», делегаты вместе постановили и отпраздновали «растущее взаимное признание крещения друг друга, как единое крещение во Христа». Это подтверждение стало фундаментальным для участия Церквей в экуменическом движении. Тем не менее, ситуация является сложной и иногда более трудной, чем этого можно было ожидать. Значимость “признания” не всегда ясна, тем более, что признание крещения не означает допущения к Трапезе Господней».

последствия общего крещения» (*Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism*) говорит следующее: «Совместная рабочая группа ожидает, что этот документ для обсуждения будет использоваться Церквами в различных воспитательных контекстах, с целью углубить свидетельство о том, что даже если цель – видимое единство – не была еще достигнута через общее крещение, разделенные христиане объединены глубокими узами общения».

Приведем несколько примеров такого изменения. Начиная с 1980-х были признаки, пророческие знаки, связанные с харизматическими личностями, такими как Иоанн Павел II, сирийский православный патриарх Закка Ивас I, которые подписали в 1984 году текст о взаимном признании крещения и взаимном евхаристическом гостеприимстве. Что касается Православных Церквей, в Соединенных Штатах вышли «Экуменические рекомендации для православных христиан»[32], одобренные SCOBA в 1973 году, а затем текст Смешанной американской православно-католической комиссии в поддержку документа «Крещение, Евхаристия, Священство», который все еще очень робко просит Церкви изучить возможности взаимного признания крещения. Далее будет следовать большой текст 1999 года Смешанной американской православно-католической комиссии, озаглавленный «Крещение и таинственная икономия» (*Baptism and Sacramental Economy*), которым католические и православные богословы признавали, что имеют одну веру и единое учение о христианском посвящении:

[32] Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations / Published by the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America and commended to the clergy for guidance; written by and under the supervision of The Reverend Robert G. Stephanopoulos, PhD, 1966 (см. на: www.scoba.us).

> Тот факт, что наши Церкви разделяют и исповедуют ту же самую веру и учение, требует, чтобы мы признавали друг у друга одно и то же крещение и чтобы мы взаимно признавали у других, хотя бы несовершенным образом, существующую реальность единой Церкви. Благодаря дару Божьему, мы, по словам святителя Василия, «принадлежим Церкви».[33]

Они добавляют, что синоды в Константинополе 1484 года и в Москве 1667 года свидетельствуют об имплицитном взаимном признании крещения Католической и Православной Церквами, несмотря на произошедший раскол. Книга «Крещение сегодня» дает нам три других примера принятия решений Церквами на местном уровне. Я приведу два из них. В Германии, в соборе Магдебурга, 29 апреля 2007 года одиннадцать Церквей подписали соглашение о взаимном признании крещения. Среди них была Эфиопская Православная Церковь, Армянская Апостольская Православная Церковь, Православная Церковь, Римо-Католическая Церковь, Совет Англиканских Епископальных Церквей, Евангелическая Церковь, Методистская Церковь. Единственной традиционной Церковью, не подписавшей это текст, была Меннонитская Церковь. В Австралии документ о взаимном признании крещения был подписан одиннадцатью присутствующими христианскими Церквами, которые существовали в этой стране в период между 1983 и 2005 гг., среди которых Греческая Православная Церковь, Римо-Католическая Церковь, Англиканская Церковь, Объединенная Церковь Австралии, и т. п. Позже всех подписали документ Антиохийская Православная Церковь и Румынская

[33] Baptism and 'Sacramental Economy': An Agreed Statement of The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, St. Vladimir's Orthodox Seminary, Crestwood, New York, 1999 (см. на: http://www.byzcath.org).

Православная Церковь.[34] Еще позже, в ноябре 2010 года, Конференция католических американских епископов согласилась подписать документ о взаимном признании крещения с четырьмя американскими протестантскими Церквами, Пресвитерианской Церковью США, Реформатской Церковью Америки, Христианской Реформированной Церковью и Церковью Учеников Христа. По словам архиепископа Уилтона Грегори, который возглавлял экуменическую и межрелигиозную комиссию Католической Церкви в Соединенных Штатах, это соглашение позволит подписавшим Церквам признать видимым образом «истинное крещение» членов этих Церквей.

Церкви понимают, что им следует сейчас работать для того, чтобы пожинать прорастающие плоды экуменизма 60-90-х годов XX столетия.[35] На последней ассамблее в Порту-Алегри комиссия «Вера и Церковное Устройство» также рассматривает свою роль не столько как места разработки текстов консенсуса,

---

[34] Добавим, что текст 2005 года Совместной рабочей группы между ВСЦ и Католической Церковью рекомендует именно широкое применение этого типа свидетельства о взаимном признании в региональном масштабе (# 103). В июне 2001 года христианские Церкви штата Массачусетс опубликовали документ под названием *Baptismal Practice in an Ecumenical Context*. Он был написан благодаря сотрудничеству между Католической Церковью, Греческой Православной Церковью, Англиканской Церковью, Объединенной Церковью Христа и Христианской Унитарианской Церковью. Среди рекомендаций отметим, в частности, призыв к приходам не поддаваться просьбе повторного окрещивания членов подписавших его Церквей, которые желают перейти к той или другой из этих Церквей. Так же, как и документ, подписанный в Германии, этот текст четко ссылается на документ «Крещения, Евхаристия, Священство».

[35] Это название книги кардинала Вальтера Каспера (Walter Kasper. *Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*. London – New York: Continuum, 2009), посвященной католическо-протестантскому диалогу.

сколько как места сбора информации об экуменических диалогах, которые происходят в четырех сторонах света, и ее распространения. Одна из причин в том, что каждый считает поколение молодых экуменистов гораздо менее важным, чем в предыдущие десятилетия. Более того, в эпоху интернета, мы должны понимать, почему соглашение, подписанное в Германии, не могло быть подписано в Бельгии или где-либо еще. Это причина, по которой были выработаны критерии для процесса взаимного признания крещения. В документе *One Baptism* предлагается три критерия для различения. Термин «различение» особенно типичен для нашей постмодернистской и постконфессиональной эпохи, которая научилась наряду с методом консенсуса гораздо больше открываться Провидению Божьему в принятии решений. Первым критерием будет признание апостоличности обряда, вторым – апостоличности посвящения и третьим – апостоличности жизни крещенного. К тому же, экуменическая работа 1990-х годов над понятием апостоличности, которая заключалась в том, чтобы сделать эту характеристику Церкви живой реальностью, принесла плоды и вновь нашла более прагматическое применение.[36]

[36] Это могло бы облегчить сближение между религиозной общиной Друзей (Квакеров) и традиционными Церквами. Действительно, в некотором смысле документ «Одно крещение» выделяет пневматологическое измерение христианского посвящения, что не может не нравиться ученикам Джона Фокса и Уильяма Пенна, которые в течение их истории вновь ощутили необходимость отстаивать крещение Духом перед лицом христоцентрической обрядовости их современников. По мнению авторов «Одного крещения», «большая часть Церквей утверждает, что дарование Духа Святого происходит в момент крещения – иногда его называют печатью Духа, в то же время они в равной степени признают роль Духа в другие моменты в течение более широкого процесса посвящения» (п. 36). И напротив, признаки плодов Духа («любовь,

Несколько практических предложений

Так как мы живем в прагматическое время, позвольте мне сделать несколько предложений, отталкиваясь от достижений богословской дискуссии этих последних десятилетий о процессе посвящения, которые позволяют жить во Христе Святым Духом. Конечно, стоит радоваться и желать широкого применения этой недавней перемены, которая произошла в некоторых Церквах, пожелавших сделать видимыми степени единства, которые существуют между ними, несмотря на их исторические несовершенства. Церкви, как я говорил во вступлении, могли бы продвинуться дальше в процессе своего взаимного признания, согласившись стать на путь обращения, предлагаемый каждому оглашенному. Я ограничусь здесь случаем Православной Церкви.

Найти патристический консенсус по вопросу допуска к крещению

Если божественный принцип единства Церкви – это принцип божественной Троицы, то ее человеческий принцип – это взаимная любовь церковных общин. Эта взаимная любовь воплощается в отношениях признания, которые в то же время отражают осознание различий и признание того, что единство, тем не менее, не угрожает существующим различиям. Это существенно проявляет Церковь как тело, как

радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание», см. Гал. 5,22-23), которые квакер Джанет Скотт в «Крещении сегодня» считает центральными в процессе христианского посвящения, не могли не считаться апостоличными традиционными Церквами. См.: *Baptism Today: Understanding, Practice, Ecumenical Implications* / ред. Thomas F. Best. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2008, с. 81-88.

институцию, в которой присутствуют различные уровни сознания, виды деятельности и стили жизни, разное пространство-время, но осознание принадлежности едино.[37] Но если то, что я говорю, – правда, если действительно существует лестница, соединяющая землю с небом, если каждый человек призван Христом, как говорится в Евангелии от Иоанна (12,32), если эта новая жизнь обретает полноту в жизни после крещения, как тогда оправдать отказ Православных Церквей позволить евхаристическое сопричастие членов этого богочеловеческого организма?[38] Существует, опять-таки, обширнейшая литература, которую я уже рассматривал в главе о Православных Церквах и экуменизме.

---

[37] Немного похоже на спортивный клуб, в котором разные команды не играют вместе ввиду разницы в возрасте, но где все игроки себя чувствуют в основе едиными, когда одна из этих команд встречается с противником. Но Церковь, насколько мы знаем, есть нечто большее, чем клуб. Несмотря на все уважение, которое я испытываю к Ротари-клубу, следует сказать, что к Ротари-клубу принадлежат не таким же образом, как принадлежат Христу. Ведь посвящение в жизнь во Христе позволяет открыть себя уникальным образом, полностью и радикально. Крещение, о чем мало говорится, – это момент, когда человек получает свое имя, свою идентичность во Христе. Крещальная жизнь является обучением новому образу жизни. Даже если однажды человек придет к отрицанию Бога, он никогда не сможет забыть тягу к вечности, которая является открытием – сознательным или бессознательным – того, что он создан по образу и подобию Божию и призван жить в вечности. Это причина, по которой перекрещивание является столь шокирующим для христианина.

[38] На этот вопрос, заданный Эммануэлем Ланном во вступлении к конференции в г. Шеветонь, специалист по Новому Завету Жозе Понто ответил, что первые христиане не могли представить разницы между крещальной жизнью и евхаристической жизнью. См.: Joseph Ponthot. Baptême et communion dans le nouveau Testament // *Крещение и общение Церквей*, с. 23-31.

Здесь я хотел бы просто ограничиться вопросом взаимного признания крещения, которое все еще не очевидно, для всех Православных Церквей, и процитировать предложение Смешанной американской комиссии по православно-католическому диалогу. В документе, который называется «Крещение и сакраментальная икономия» (*Baptism and Sacramental Economy*), американские богословы приглашают Греческую Православную Церковь пересмотреть свою позицию относительно перекрещивания инославных и богословия сакраментальной икономии, на котором она основывается. Эта Церковь, по их мнению, слишком сильно зависит в своем сострадательном, икономном видении крещения от тезиса Киприана Карфагенского о перекрещивании апостатов (*lapsi).* Этот тезис не получил достаточного согласия Отцов Церкви относительно необходимости перекрещивания еретиков, разве только тех, кто принадлежит к общинам, которые отрицают фундаментальную веру Церкви в Святую Троицу и в божественно-людскую природу Христа. Американский документ утверждает: «Влиятельная теория "икономии в таинствах", предлагаемая в комментариях к Пидалиону, не представляет собой традицию и вековое учение Православной Церкви, это скорее нововведение XVIII века, мотивированное особыми историческими обстоятельствами, действующими в то время. Это не учение Писания, ни большинства Отцов, ни более поздних византийских канонистов, оно также не является позицией большинства в Православных Церквах сегодня».[39] Авторы документа также требуют, чтобы Вселенский патриарх отменил указ 1755 года о перекрещивании католиков и протестантов, которые желают присоединиться к Православной Церкви.[40]

[39] Baptism and 'Sacramental Economy', Conclusions, 5.

[40] Baptism and 'Sacramental Economy', III, Conclusions.

Создание новой картографии Церкви

Сейчас я бы хотел выйти в своих рассуждениях за пределы страха Греческой Православной Церкви потерять свою филокалическую идентичность по причине видимых слабых результатов экуменического диалога по настоящее время. Мне кажется, что мы все более и более понимаем, что различия, которые наблюдаются по вопросу христианского посвящения, не являются виной Церквей. Они уполномочили своих богословов в Лиме в 1982 году подписать документ «Крещение, Евхаристия, Священство». Ни Иоанн Зизиулас, ни Жан-Мари Тияр, ни Макс Туриан не были диссидентами. Эти различия скорее являются результатом деятельности меньшинств в рамках своих Церквей, которые чувствовали себя неловко по отношению к дискурсу, который они считали слишком универсалистским и который отрицал их специфическую идентичность. Именно поэтому нам стоит признать, как это сделала Дагмар Хеллер, богослов Немецкой Евангелической Церкви, что эти зоны напряженности глубоки и их не следует отрицать. Дагмар Хеллер различает три «типа Церквей»: те, которые признают только крещение взрослых; те, кто признает крещение всех, но только среди своих верных; и те, кто признает крещение всех, даже вне своих институциональных рамок. Документ 2005 года Совместной рабочей группы честно и реалистично обрисовывает существующую панораму позиций Церквей по вопросу взаимосвязи между жизнью в крещении и евхаристической жизнью.[41] Есть реформатские Церкви, которые разделяют убеждение, что именно Христос приглашает своих учеников на евхаристическую трапезу, и, следовательно, принимают каждого крещенного. Есть Православные Церкви, которые считают участие в Евхаристии участием

[41] См. документ Совместной рабочей группы, главы 93-98.

в пиршестве Царства и которые, как следствие, могут допустить на этот пир только тех, кто к ним принадлежит и исполняет все истины этого Царства. Наконец, есть Католическая Церковь, которая помнит, что Евхаристия – это одновременно вершина и источник церковной жизни, что в результате предполагает градуированный ответ на вопрос участия в Евхаристии членов других Церквей.

Эта экклезиоцентрическая типология представляет прогресс в отношении некоторого наивного энтузиазма 70-х годов XX столетия. Но она, на мой взгляд, не совсем справедлива. Она слишком обходит молчанием течения меньшинств, исключения, различные исторические позиции и т. п. Она не делает выводов из тех изменений, которые мы наблюдаем сегодня в Католической церкви, в Англиканской Церкви или в Православных Церквах. Если Церковь является реальностью личной и телесной, которая обладает различными уровнями сознания, стоит просто признать, что линии напряжения (можно даже сказать – линии риска) между христианами больше не совпадают с линиями, по которым проходят границы институциональные. Или даже больше, нам стоит понять, что существует три типа церковного сознания внутри каждой христианской конфессии. Я предлагаю различать три основные группы, которые присутствуют во всех христианских Церквах: ревнители (зилоты), для которых Церковь есть прежде всего Ковчег Спасения, миссионеры (прозелиты), которые ощущают Церковь прежде всего как институцию Тела Христова, и духовные, которые представляют себе богочеловечество как храм Святого Духа. Эти три группы, необходимые для жизни Церкви, должны общаться между собой, чтобы Церковь стала полностью единой, соборной и апостольской. Если они самоизолируются, им приходится столкнуться с искушениями традиционализма, клерикализма и релятивизма.

Переосмысление соотношения между экзорцизмом и посвящением

Рассмотрим один пример. Если бы эти три течения больше общались между собой в рамках каждой Церкви, они могли бы позволить множеству людей обрести веру в Церковь как путь спасения, источник радости и миссии и место преображения.[42] Можно было бы привести множество примеров, таких как политический вопрос или вопрос места женщины, чтобы показать, что Церковь самонейтрализуется из-за страхов, которые взаимно испытывают эти три типа религиозной ментальности. Возьмем только вопрос отречения от сатаны в чинопоследовании крещения. Сатана был изгнан не только из учебников по философии, но также из учебников катехизиса. Или же, когда о нем говорят, – как в Почаевском монастыре в Украине, средоточии православного экзорцизма, – это зачастую делается для того, чтобы напугать простых людей. Как можно быть посвященным в жизнь во Христе, когда Христос сам изгонял демонов и не боялся передать свою силу ученикам? На мой взгляд, только основательная дискуссия между ревнителями, миссионерами и духовными сможет позволить христианам вновь стать верными своему Священному Писанию, исповедуя правую веру, свободную от всякого страха манихейства или паранойи. Встреча веры и таинства происходит при принятии ответственных решений. Но эти решения могут приниматься, только если церковные деятели открывают оглашенным или крещенным подлинные духовные реалии. Это возможно, однако, только если произойдет новый синтез между верой и разумом.

Чтобы не быть многословным, я здесь ограничусь экуменизмом *ad intra*, который должны воплощать православные

[42] Также рекомендация Совместной рабочей группы, п. 106.

мыслители с любым мировоззрением. Этот новый синтез между верой и разумом по вопросу дьявола начался у Булгакова и Бердяева в 20-х–30-х годах XX столетия.[43] Не все этот вопрос обсуждают и разделяют – из-за разногласий, которые я уже упоминал и которые очень легко указывают на разделение между богословами и философами. Как для философа, так и для богослова, Бог не сотворил зла. Это библейская истина (Послание Иакова 1,13).[44] Бог использовал разделение как принцип творения, и разделение не имеет существования в себе за пределами творения. Но когда «божественное внешнее», земля «*моху* и *боху*» (выражение, которое Андре Шураки оставляет без перевода), отказывается участвовать в творении, разделение становится автономным в нас и преобразуется в эгоцентричного паразита и человекоубийцу. Именно вера в Бога, жизнь с Богом позволяют нам освободиться от зла. Вера, говорит апостол Павел, «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11,1). Результатом встречи Бердяева (который настаивал на этой творческой силе веры, которая единственная может победить мощь ориентации на самого себя) с Булгаковым (который остерегался креативности, не осознающей свое ничтожество вне Премудрости) была работа миссионера Александра Шмемана. В контексте их дружбы стоит рассматривать работу представителей духовной группы Оливье Клемана и Бертрана Вержели. С этой точки зрения полезной может оказаться книга американского православного ревнителя, о. Серафима Роуза, о жизни

[43] А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции* / пер. с франц. Киев: Феникс, 2000; Antoine Arjakovsky. *La Génération des penseurs religieux de l'émigration russe.* Paris – Kiev: L'Esprit et la Lettre, 2002.

[44] «Бог не искушается злом *и сам* не искушает никого».

души после смерти.[45] Именно поэтому, даже если в ней и содержатся тезисы, подлежащие обсуждению, православные катехизаторы XXI века должны прочесть работу того, кого в лучшем смысле слова можно назвать «ревнителем», – книгу Жана-Клода Ларше «Жизнь после смерти в православной традиции»[46], так как это один из немногих трактатов в православной мысли о продолжении нашей крещенной жизни после биологической жизни. Последнее слово на эту тему. Чтобы не бояться козней дьявола, необходимо подлинное духовное распознание. Очень часто христиане избегают говорить о чудесах в повседневной жизни, чтобы не попасть на крючок дьявола. Результатом такого одностороннего апофатического отношения становится создание преграды на пути подлинных Богоявлений. Современная секуляризованная культура Мадонны и Патрисии Аркетт гораздо чаще нам говорит о явлении стигматов, чем религиозная пресса.[47]

Примирить новообретенную веру с заново открытым миром

Как я уже говорил во введении, мне кажется, что христиане не должны на этом останавливаться. Позвольте мне не соблюдать правило сдержанности или нейтральности, предписанное университетским дискурсом. Церковные руководители не могут не замечать, что происходит вокруг них. Секуляризация достигла своего апогея. Слово «крещение» сегодня для

---

[45] Fr. Seraphim Rose. *The Soul After Death: Contemporary 'After-Death' Experiences in the Light of the Orthodox Teaching on the Afterlife*. Platina: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1988.

[46] Jean-Claude Larchet. *La Vie après la mort selon la tradition orthodoxe*. Paris: Ed. du Cerf, 2001.

[47] Фильм *Stigmata* с Патрисией Аркетт.

наших современников ассоциируется просто с испытанием. Говорят «крещение огнем». Также говорят о немного магическом «крещении воздухом» или «крещении на спине верблюда»[48]. Термин «посвящение» связан для них с масками вуду или вступлением в секту. Вот результат десятков лет духовной черствости, когда катехизаторы без улыбки повторяли, что Церковь, как Бог, едина, в то время как христианские Церкви боялись протянуть друг другу руку.

Идеей Бенедикта XVI, который создал Папский совет по содействию новой евангелизации, было то, что новое понимание связи между верой и таинством происходит путем работы над покаянием Церкви, особенно в отношении ее деэллинизации на Западе, начиная с XI века. Оливье Клеман сделал тот же анализ в 1961 году в книге «Расцвет восточного христианства»[49].

Следует понимать причины большого интеллектуального кризиса, разрыва, который, начиная с XIV века, происходил между разумом и верой как на Западе, так и на Востоке, а именно разрыва общения, потери доверия, а затем и дружбы между христианами Рима, Женевы и Константинополя. Этот разрыв привел к установлению двусторонних отношений между Церковью и миром, тогда как в евангельской мысли Церковь – это Неопалимая Купина, пламя, которое горит в сердце всего сущего.

Новая педагогика посвящения

Итак, относительно христианского посвящения следует вынести уроки из возобновления отношений между верой и разумом, между Церковью и миром, происходящих уже

---

[48] Первый результат, который *Google* выдает при наборе слова «baptême» (крещение), – это фильм Рене Фере о своей семье.

[49] Olivier Clément. *L'Essor du Christianisme oriental.* Paris: DDB, 2009.

на протяжении пятидесяти лет понемногу то тут, то там по мере того, как Церкви вновь открывают себя друг для друга как сестры. Первый урок для меня относится к педагогике посвящения. На определенном уровне духовного сознания следует посвящаться в Бога, беря за основу человека, а не Бога. Клайв Стейплз Льюис это хорошо понимал. Всякое экзистенциальное продвижение принадлежит тому, что мы назвали крещальной жизнью. В радиоинтервью для британских летчиков, которым предстояло столкнуться с истребителями Люфтваффе, он не говорил об истинах катехизиса. Он исходил из повседневной жизни этих солдат, их экзистенциальных вопросов, которые возникают перед лицом врага, перед большим прыжком. Книга «Просто христианство», в которой собраны эти беседы, начинается не с Киприана Карфагенского или даже самого Иисуса Христа, но с неписанного нравственного закона, который открывает каждый для себя сам, не зная, откуда он происходит.[50] Затем, постепенно, по прочтении почты от своих читателей, Льюис оглядывается назад, говорит о прощении, надежде, вере и заканчивает упоминанием о Троице и новой жизни человека в Боге. Эта книга является одним из величайших бестселлеров англо-саксонской литературы XX века.

Она основывается на методе *meaningful learning* – осмысленного обучения. Мы исходим от своего собеседника и начинаем с искренней любви к нему. Мы убеждаемся, что любители популярной музыки, «Битлз» или Вероник Сансон напевают их мелодии, вкладывая частичку себя. Певец Ален Башунг, кумир поколения, всю свою жизнь жил словами песни Леонарда Коэна «Гимн»: *«There is a crack in everything. That's how light gets in»* («Во всем есть трещина. Именно так попадает свет»)[51].

---

[50] C. S. Lewis. *Mere Christianity.* Harper One, 2000.

[51] Bashung(s) Une vie (см. на: http://www.mediapart.fr).

Следует внимательно слушать то, о чем говорит современная культура, услышать ее открытия ангельского мира и вспомнить историю Товии и ангела Рафаила. В песне *Lily* группы *AaRon*, которая звучала в фильме «Не волнуйся, у меня все нормально» (*Je vais bien, ne t'en fais pas*), ангел под красивейшую мелодию обращается к девушке, пребывающей на грани отчаяния. Он говорит ей: «Лили, не переживай, я с тобой, я буду твоим проводником» (*For every step in any walk…I'll be your guide).* Тремя годами позже, в другом фильме – «Шахматистка» с Сандрин Боннер, печальная молодая женщина, оказавшись одна на острове, в один прекрасный день после встречи с ангелом-хранителем решает изменить свою жизнь. Для нее речь идет о приобщении к жизни с помощью шахмат. С помощью игры в шахматы, но если задуматься, с помощью шахмат жизни.

Здесь необходимы усилия богословов. Соотношение между верой и таинством не всегда казалось заметным в музыке панк, и все же именно Игги Поп был первым шагом на пути к Христу для писателя Мориса Дантека, который недавно сказал в своем интервью:

> Рок, в своей основе, мне кажется священной музыкой атомного века, именно потому, что, будучи по природе профанным, он глубоко уходит корнями в евангельскую традицию. Он представляет собой мост между григорианским пением и электронным минимализмом музыки, которая сочинялась после *Аполло*. Никто, конечно же, не захотел понять, как такие поэты, как Джим Моррисон и Игги Поп, отрывали Америку от ее материализма, даже если это делалось ценою отклонений, порою смертоносных. Времена иногда требовали идти на риск, порою бессознательный, требовали пересечения зоны ударной волны сразу после взрыва.[52]

[52] Droit de réponse aux désinformations de Maurice Dantec // *Ring*, 30.12.2009 (см. на: http://www.surlering.com).

Совершить посвящение сегодня можно также, болея на стадионе за «Манчестер Юнайтед» или команду Франции по регби. Представьте, что именно во время американского футбола, на стадионе университета Нотр-Дам в Соединенных Штатах, я обнаружил, какова связь между верой и таинством. Вначале, когда игроки выходят на поле, они неизменно повторяют очень древний ритуал, который ирландские переселенцы привезли в Соединенные Штаты в XVIII веке. Игроки резко выбегают на поле, изгоняют маленького зеленого демона и спешат к *touch zone* – месту, которого пытаются достичь во время игры, чтобы коснуться мячом земли. Достигнув цели, они останавливаются, становятся на одно колено и читают молитву Богородице. Об этом сегодня уже забыли на большинстве стадионов. И все же, когда гол забивает Месси, этот аргентинец с таким приятным именем, у болельщиков Барселоны возрастает надежда прийти однажды на небеса. Раньше Церковь знала об этом и, не колеблясь, превращала некоторые языческие праздники в христианские, как, например, праздник *Sol invictus* – Непобедимого Солнца, который стал праздником Рождества Христова.

Примирение в Церкви между верой и открытостью миру

Второй урок, который я вынес из текущего примирения между христианами, – это то, что, вероятно, пришло время содействовать встрече между верою в Церкови как Неопалимой Купине, Теле Христовом и храме Духа, и верою в мире как месте богоявления и прообразе Царства. Тут, опять же, писатели, режиссеры и актеры идут навстречу богословам; такая же подлинная дружба существовала в 1930-х между отцом Сергием Булгаковым – членом русского синода и другом патриарха Тихона и митрополита Евлогия, и Николаем Бердяевым – философом, литератором, другом Леона Блуа и Шарля дю Бо.

Писатели помогают богословам вспомнить о потрясении, которым является встреча с Богом. Это сделали многие, как,

например, Андре Фроссар, который рассказывает в бестселлере 1971 года о своей ослепительной встрече с Богом.[53] Морис Г. Дантек, написавший *Cosmos incorporated*, один из популярнейших авторов научной фантастики сегодня, сын воинствующего коммуниста-атеиста, стал христианином в зрелом возрасте, в 2004 году. Он описал собственное крещение словами своего героя Сергея Плоткина: «Горячая жидкость распространялась по его лбу, проникла внутрь, она поглотила все, что она должна была поглотить, уничтожила то, что не должно было существовать, и оставила его нагим, как новорожденного, в абсолютной ауре того, чем он стал»[54].

Можно задуматься о причине столь мощного столкновения между божественным и человеческим. Кажется, определяющим для Дантека было понять, что вера не противостоит разуму, что «она является его непобедимой стороной»[55].

Только очень большая открытость ума позволила принять этого любителя ЛСД, этого читателя Каббалы, этого полемиста, который не упускал случая показать себя нонконформистом.[56] Бердяеву нужен был Булгаков, чтобы избавиться от

---

[53] A. Frossard. *Dieu existe je l'ai rencontré.* Paris: Livre de poche, 1971.

[54] G. Dantec. *Cosmos incorporated.* Paris: Albin Michel, 2005, c. 525.

[55] https://voir.ca/livres/2005/09/28/maurice-g-dantec-le-cantique-des-quantiques/. Чуть позже Дантек ответит в том же духе в одном интервью, на этот раз открыто: «В определенный момент моей работы мне показалось необходимым быть в согласии со своей верой. Перейти к действию: от виртуальности к воплощению. Крещение, очевидно, было необходимостью, исходя из того, что для меня католическая вера является истинной».

[56] У Дантека не осталось хороших воспоминаний об архиепископе Монреальском. Вместо этого он вспоминает о своем извилистом пути ко Христу: «В периоды полного нигилизма, где все искажено, на пути, который позволяет потерянным душам моментально присоединиться к Христу, часто встречаются опасные тропы, крутые

притяжения антропософии Штейнера, но и Булгакову нужен был Бердяев, чтобы избавиться от гностических аспектов мышления Соловьёва. Отец Александр Шмеман не написал бы «Водою и Духом», если бы не его дружба с Бердяевым, у которого он жил в Кламаре, и с Булгаковым, который был его преподавателем. Сегодня именно мистика Нью-Эйдж требует разъяснения со стороны исповедующих христианство. Потому что, если слушать только сладостный голос Экхарта Толля, немецкого философа, который живет в Канаде, одного из учителей современной молодежи, его призыв отбросить мысли и стать деревом, его обещание проснуться благодаря приобщению к энергии настоящего момента, то мы еще далеко от той радости, которую Иисус предлагает тем, кто Его любит.[57]

Иерархия приоритетов

Последнее наблюдение: мир испытывает жажду смысла и с нетерпением ожидает, не отдавая себе достаточно в этом отчета, сильного и подлинного слова о христианском посвящении. Именно поэтому третий вывод, о котором я хочу вам сказать, заключается в следующем: катехизаторы XXI века должны иметь более развитое чувство приоритетов, чем их коллеги в 1980-х. Тридцать лет назад большой интерес вызывала кимбангистская Церковь Заира, член ВСЦ с 1969 года. Эта Церковь не использует символ воды в обряде крещения.[58] Мы задумывались об этой загадке живой и экуменической

склоны с оврагами со всех сторон, и очень мало ориентиров. Я сам благополучно миновал достаточно "гностицизмов", прежде чем был посвящен Христу в крещении».

[57] См. на: http://www.eckharttolle.com.

[58] *Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, п. 41. См. также: Д. Хеллер. Крещение – основа единства Церквей? // *Крещение и общение*, с. 76.

Церкви, которая ставит под сомнение столь фундаментальное и общепризнанное положение. Долго существовал вопрос, законно или нет применение обряда захоронения под банановыми шкурками. Я не говорю, что это неважно. Я просто хочу привлечь внимание экуменистов к тому факту, что сегодня, как и вчера, и тем более после 11 сентября 2001 года, мир может снова погрузиться в войну цивилизаций, используя, к тому же, более религиозную риторику.

Поэтому я предлагаю идти путем, предложенным ВСЦ в его документе «Природа и миссия Церкви», сконцентрироваться на самом главном, а именно на миссии самого главного – наискорейшей передаче и широком распространении «наборов выживания». Срочность сегодня состоит в том, чтобы примирить не только христиан между собою, но также христиан с мусульманами, христиан и сикхов, и т. п. В этом смысле свидетельство Кристиана де Шерже и его общины в Тибирин является показательным в фильме Ксавье Бовуа «Люди и боги» и приносит необычайные плоды в плане нового открытия нашими современниками связи между верой и Церковью в жизни по образу Христа. Этот фильм, премьера которого состоялась в Каннах в 2010 году, имел с момента своего появления в кинозалах феноменальный успех, более миллиона зрителей за неделю. Это столько, сколько все приходы во Франции не могут собрать в течение той же недели.[59]

---

[59] Также см. отзывы о фильме Максимиллиана Фриша для журнала *Sur le Ring*: «Они все не решались уезжать перед лицом угрозы, они задавались вопросом возвращения во Францию, чтобы жить дальше. В контексте внутренней дискуссии, демократии в общине, молитва всегда побеждает и устанавливает для каждого монаха отношение свободного человека со своим Творцом. Они решают, каждый для себя, остаться и проводят свой последний ужин вместе, пьют красное вино на память о настоящем моменте и своем французском происхождении. “Но ты уже отдал свою

Выводы

В качестве неконформистского заключения этого уже слишком долгого изложения предлагаю послушать актера Ламберта Вильсона, сыгравшего Кристиана де Шерже в фильме Ксавье Бовуа. Он делится с журналистом издания *Pèlerin* («Пилигрим») откровениями о своей духовной жизни до и после фильма. Я надеюсь, что вы почувствуете новый акцент в связях между верой и таинством, к которому экуменисты XX и XXI веков не могут остаться равнодушными.

> Фактически, меня тянуло к Церкви с малых лет… Но я всегда наталкивался на непонимание родных и кодексы Церкви, которых я не понимал. В лице аббата Пьера я впервые встретил сдержанного священника, не прозелита, с которым я мог обсуждать с глазу на глаз имеющиеся вопросы. Далее все пошло своим чередом. С течением лет и наших встреч я пришел к выводу, что мне следует креститься у него. Тем более что я был очень восприимчив к этой символике воды. Это решение было очень сильно связано с личностью аббата. Он мог бы быть пастором, имамом или раввином. Он был человеком в том, чем он был, и в том, что он делал, за которым я хотел бы следовать. Я хотел совершить обряд перехода именно с ним.

жизнь", – сказал брат Кристиан брату Кристофу, когда тот был исполнен сомнений и бунта перед лицом молчания Бога. Таким образом, именно этого необходимо достичь. Чтобы подготовиться к смерти, надо начать с того, что отдать свою жизнь. Сбросить с себя ветхого человека, по словам апостола Павла. Семь новых человек умрут, их может быть именно семь, как семь спящих отроков в Эфесе, потому что в этом фильме все является символом, выраженное словами или в драгоценном молчании» (Dieu et des hommes, de Xavier Beauvois, см. на: http://www.surlering.com).

> Затем, я увы, не нашел себя в Церкви. Я вошел в нее полным необычайного оптимизма, а вышел из нее, задаваясь вопросом, почему она, на мой взгляд, столь оторвана от жизни. Я остановился на том, что мое обращение было связано с личностью аббата Пьера. Недавно я присутствовал в качестве крестного на крещении, которое проводил южноамериканский священник. Его ясные и четкие слова мне сразу понравились.

Чуть дальше актер рассказывает об опыте, который он пережил после съемок:

> Потом, в один из дней минувшего апреля, я пережил нечто вроде просветления, которое не очень хотел бы делать достоянием общественности. Оно наступило вдруг и парадоксально: сила, за которой последовала тишина. Монах из Тамье, с которым я переписываюсь, говорил мне о *kairos*. Этот греческий термин означает в богословии то время, в которое Бог обращается к вам. Я попытаюсь его расшифровать. Но это не будет просто или быстро.[60]

[60] Интервью Л. Вилсона журналу «Пилигрим», 9 сентября 2010 г., см. на: http://www.pelerin.info.

Второй Ватиканский собор: Декрет об экуменизме *Unitatis redintegratio* – источник надежды для Церкви[1]

По мнению православного митрополита Иоанна Зизиуласа, декрет II Ватиканского собора об экуменизме *Unitatis redintegratio* является «одним из важнейших документов XX века не только для Католической Церкви, но и для всех христиан в целом»[2]. Для католической стороны этот текст имеет решающее значение, поскольку, как нам известно, изначальным желанием папы Иоанна XXIII, высказанным в январе 1959 года во время Недели молитв за единство христиан, было созвать Вселенский собор именно для содействия единству христиан.

Хотя Католическая Церковь знала во втором тысячелетии таких личностей великой открытости, как св. Франциск Ассизский, Йоганн Адам Мехлер или митрополит Андрей Шептицкий, на 1959 год главный документ Католической Церкви, затрагивающий вопрос экуменизма, был враждебен постконфессиональному движению за единство христиан. В своей энциклике от 6 января 1928 года *Mortalium animos* папа Пий XI совершенно однозначно осудил зарождающееся экуменическое движение и запретил верным католикам молиться с «отделившимися христианами». Одновременно по указанию папы римского Конгрегация по делам Восточных

[1] Статья должна появиться также в новом издании украинского перевода декретов II Ватиканского собора.

[2] Mgr J. Zizioulas. *Unitatis Redintegratio:* une réflexion orthodoxe // Jean-Paul II, cardinal Walter Kasper и др. *Rechercher l'unité des chrétiens*. Montrouge: Nouvelle Cité, 2006, с. 40.

Церквей издала строгий декрет в отношении католических общин, открытых традиции Византийских Церквей (таких как монашеская община в Амэй-сюр-Мез), опубликованный в *Acta Apostalicae Sedis*.[3]

Итак, становится ясно, что принятие отцами собора декрета, имевшего целью реабилитацию экуменизма, столкнулось с сильным сопротивлением. Текст претерпел несколько редакций подряд после новаторского переворота в ноябре 1962 года.[4] Накануне своего принятия на заседании 21 ноября 1964 года, в его текст в последний момент было снова внесено девятнадцать поправок. Говорили даже о «черной неделе», поскольку в дополнение к этим изменениям к декрету об экуменизме участникам Собора, ностальгирующим по старому порядку, удалось отложить принятие декрета о религиозной свободе и добиться от папы Павла VI написания «Предварительной пояснительной записки» (*Nota explicativa praevia*), которая существенно ограничивала открытость Догматической конституции о Церкви. Эта записка, которая не была соборным документом Церкви, поясняла, что епископская коллегиальность всегда осуществляется *cum Petro et sub Petro*. Наконец, 21 ноября собор, одновременно с этим, принял документ о Восточных католических Церквах. Не будучи вдохновленным идеей

[3] Raymond Loobeek, Jacques Mortiau. *Un pionnier, Dom Lambert Beauduin (1873-1960)*. Louvain – Chevetogne, 2001, т. 1, с. 784.

[4] 11 октября 1962 г. папой Иоанном XXIII была прочитана инаугурационная речь на соборе. К необычайному удивлению, 20 ноября отцы отказались от первой схемы, подготовленной комиссией Оттавиани. Секретариат по делам единства стал полномочным соборным органом. Вся догматическая подготовка собора была отменена. Это произошло во время ракетного кризиса между СССР и США по поводу Кубы, когда мир готовился к третьей мировой войне…

экклезиологического возрождения, которая присутствует в *Lumen gentium*, этот документ, хотя и сохранял восточные обряды в Католической Церкви, все еще идентифицирующей себя с латинской традицией, вызвал раздражение как Православных автокефальных Церквей, так и Восточных Церквей в единстве с Римом.

Но эта консервативная реакция не смогла помешать революции, которую вызвала Догматическая конституция о Церкви. Церковь Христова, которая теперь определялась как «таинство», а не как светская институция, снова могла утверждать, что она существует (*subsistit*) не только внутри Католической Церкви, но также в Православных Церквах и Протестантских Церквах и общинах. Как писал сорок лет спустя кардинал Вальтер Каспер, этот декрет ниспровергает узкое видение Церкви, которое было результатом посттридентинской контрреформации.[5] Такое изменение направления было осуществлено, по его мнению, благодаря интеграции эсхатологического и исторического видения Церкви. Католическая Церковь не была больше абстрактной и вневременной сущностью, но «народом Божьим на пути между “тем, что уже есть” и “тем, что еще не наступило”».

С этого момента стало возможным считать телесность Церкви как переплетение света, цвета которого могли меняться по степени интенсивности. Стало возможным даже говорить о «различных степенях общения между Церквами», которые позволяют отличать восточный и православный мир от мира протестантского и англиканско-католического.[6] Прежде всего, утверждалось, что признание несовершенных

[5] Cardinal Walter Kasper. Le décret sur l’œcuménisme, une nouvelle lecture après quarante ans // *Rechercher l’unitè des chrètiens*, c. 21.

[6] Даже если некоторые сочли недостаточным краткое упоминание об англиканстве, которое было сделано в *Unitatis redintegratio*.

отношений между христианами позволяло свидетельствовать о славе Божией лучше, чем слепой и оторванный от жизни идеализм.

Благодаря такому изменению перспективы, являющейся плодом дружбы, которая, как мы знаем, связывала на протяжении десятилетий множество христиан, таких как Ив Конгар, Николай Бердяев или Виллемм Виссер't Хуфт, декрет *Unitatis redintegratio* – подлинная жемчужина экуменического богословия. Этот документ, составленный под руководством кардинала Виллебрандса, утверждает, что «вне зримой ограды Католической Церкви» Церковь созидается и оживотворяется с помощью таких благ, как «писаное Слово Божие, жизнь благодати, вера, надежда и любовь, а также иные внутренние дары Святого Духа и прочие зримые составляющие», посредством которых созидается Церковь (§ 3). Документ считает законным разнообразие литургических обрядов. Он упоминает о богатствах других Церквей и о свидетельстве их мучеников. Он отличает, как это делал папа Иоанн XXIII, богословское учение (интерпретация таинства, которая может быть пересмотрена) и залог веры (неотъемлемый дар Бога). Декрет призывает к сотрудничеству в практических и социальных областях, в открытости ко всем людям доброй воли. Он приглашает к экуменической молитве и поощряет духовный экуменизм. Он призывает к обращению сердец, к смирению и взаимному прощению, что приведет к важнейшим заявлениям о примирении между польским и немецким епископатом, а затем, не так давно, между епископатом украинским и польским.

Этот декрет устанавливает принцип, который генеральный секретарь ВСЦ Виссер't Хуфт считает основополагающим, – принцип «иерархии истин», согласно которому каждая истина по разному соотносится с основами веры. Этот принцип возьмут на вооружение консерваторы, которые

увидели в этой иерархии возрождение неизменного томистского порядка. В действительности, как писал по этому поводу Иоанн Зизиулас, этот принцип заложил основу герменевтики церковного предания. Он сделал возможным освобождение вечных основ традиции и вероучения от их контекстуальных элементов. Утверждая открытость принципа Духу, отдавая приоритет возможности невозможного перед принципом объяснимого, документ предложил критерии, такие как первенство любви перед законом, потребность в братском диалоге прежде всяческих определений.

Unitatis redintegratio делает возможным и даже поощряет *общение в таинствах* (*communicatio in sacris*) с православными, «при подходящих обстоятельствах и с одобрения церковной власти». Чуть выше текст уточняет, что общение в таинствах не может считаться средством, которое можно применять «без ограничений» (§ 8). Это означает, по мнению отцов, не осуждение евхаристического гостеприимства, а отрицание утилитарного или псевдоединодушного видения общения. Самым важным, по их мнению, было то, что Евхаристия является одновременно знаком церковного единства *и* пищей в паломничестве к Царству. Они пророчески писали: «Такое общение зависит, прежде всего, от двух предпосылок: от знаменуемого им единства Церкви и от участия в средствах благодати. Выражение единства обычно запрещает прибегать к такому общению. Для стяжания благодати оно иногда желательно». Именно благодаря пятнадцатой главе Русская Православная Церковь, под руководством митрополита Никодима (Ротова), позволила между 1969 и 1984 гг. своим верующим причащаться при необходимости в католических храмах, что является также важной вехой для экуменического возрождения XXI века.

Со стороны Православных Церквей не было никакой официальной реакции на этот текст, как впрочем, ни на один

соборный документ, но многие православные богословы, такие как отец Николай Афанасьев, Павел Евдокимов и Оливье Клеман, очень скоро позитивно отреагировали на данный документ. Некоторые православные наблюдатели на Соборе, как, например, Никос Ниссиотис, выразили сожаление, что документ не рассматривал экуменизм как *товарищество* (*fellowship*) Церквей, а также по поводу несогласованности между Декретом об экуменизме и консервативной и поглощающей экклезиологией в Декрете о Восточных Церквах.[7] Согласно мудрому замечанию Лукаса Вишера из ВСЦ, все зависит от интерпретации соборных текстов.[8]

Декрет *Unitatis redintegratio* имел неоценимые последствия как для католиков (постепенное усиление Папского совета по содействию христианскому единству, создание смешанных богословских комиссий, возвращение святых мощей), так и для православных (переписка, собранная в *Tomos Agapis*, которая легитимизировала взаимное признание Католической и Православной Церквей как Церквей-сестер, принятие предсоборных документов, благоприятных для экуменического движения, ежегодный обмен визитами со Святым Престолом, и т. п.) и протестантов (создание Совместной рабочей группы, а также Комитета «Общество, Развитие и Мир»

---

[7] Emilio Castro. Vital contributions of Nikos Nissiotis // *Nikos A. Nissiotis: Religion, Philosophy and Sport in Dialogue* / ред. Marina N. Nissiotis. Athenes: Grigoris, 1994, с. 124. Сегодня большинство православных богословов признает, что присутствие мелхитского патриарха Максима и митрополита Иосифа Слипого было очень позитивным моментом, именно для того, чтобы вернуть епископскому служению его священное значение и восстановить общую для папы и епископов коллегиальную ответственность в руководстве вселенской Церковью. См.: O. Clèment. *Rome autrement.* Paris: DDB, 1997, с. 87.

[8] W. A. Visser't Hooft. *Memoirs.* Geneva: WCC, 1973, с. 333; см. также: J. Grootares. *Actes et acteurs à Vatican II*. Louvain: Peeters, 1998.

(SODEPAX) вместе с ВСЦ, участие в некоторых органах ВСЦ, таких как комиссия «Вера и Церковное Устройство» и т. п.).

Одной из богословских находок этого документа, который способствовал наступлению «весны» экуменизма на протяжении почти сорока лет, было, вероятно, то, что с христиан была снята вина за первородный грех разделения, к которому, по его утверждению, были причастны все конфессии, каждая их них имея свои «темные пятна». Текст фактически различает тех, кто стоял у истоков разделения, и невиновных христиан, которые родились в этой ситуации разделения. Вне всяких сомнений, именно это положение привело к поцелую мира в Иерусалиме между патриархом Афинагором I и папой Павлом VI, а впоследствии к незабываемому действию – снятию анафем между Константинопольским и Римским престолами 7 декабря 1965 года, накануне закрытия Собора. С этого дня начался этап «диалога любви», по выражению митрополита Халкидонского Мелитона в 1968 году.

Описания всех этих смелых богословских поступков, однако, недостаточно для того, чтобы осознать веяние Духа, которым пронизан текст от начала до конца, несмотря на последние поправки. На самом деле есть нечто из области чудесного в этом изменении отношения католической Церкви, что становится заметным, если сравнить этот документ с текстом *Mortalium animos,* который был написан тридцать пять лет раньше. Отец Конгар в 1965 году также с большим удивлением отмечал относительно декрета по экуменизму: «Еще три года назад никто из нас не представлял себе, что он может быть таким и получить единодушное согласие»[9].

[9] Цит. по: Roger Aubert. Claude Soetens. Les resultats // *Histoire du christianisme*, т. 13: *Crises et renouveau, de 1958 à nos jours* / под ред. J.-M. Mayeur. Paris: Desclèe, 2000, с. 106.

Дух в этом тексте присутствует повсюду и не виден нигде – за одним, возможно, исключением. В пункте 17 третьего параграфа отцы Собора, как и в начале текста, протягивают руку. Они говорят, что в прошлом были разделения, но эти разделения не представляют собой ничего перед лицом дружбы, которую они испытывают в отношении православных и протестантов. Для них отделившиеся христиане «по праву носят имя христиан, а чада Католической Церкви с полным основанием признают их братьями в Господе». Именно в этом столь потрясающем библейском моменте текста, когда брат обретает своих других братьев после стольких лет разделения, Дух вставляет краткую сноску (предпоследнюю, н. 27), отсылающую нас к восьмому заседанию Флорентийского собора 1439 года, – собора, во время которого христиане, несмотря на все противодействующие силы, были собраны, хотя и довольно «несовершенным» образом. На мгновение мы будто вновь встречаем историю: «А вы помните, как это было?…»

Память и идентичность[1]

Для меня большая честь вкратце представить вам последнюю книгу папы Иоанна Павла II «Память и идентичность», которая выходит в украинском переводе в издательстве «Літопис» под редакцией отца Бориса Гудзяка, ректора УКУ, с предисловием Блаженнейшего Любомира Гузара. Я хотел бы горячо поблагодарить Его Преосвященство Ивана Юрковича, апостольского нунция в Украине, за его приглашение, которое меня весьма тронуло. Это честь и большая радость – иметь возможность сказать несколько слов о поучительном уроке мудрости и об интеллектуальном и духовном свидетельстве, которое для нас представляет Иоанн Павел II в своей книге «Память и идентичность». Со своей стороны, из этого объемного исторического и политического размышления я взял три важных идеи.

Во-первых, в 23-й главе папа дает нам блестящее объяснение названия, которое он выбрал для своей книги. Он цитирует доклад 1994 года французского протестантского философа Поля Рикёра о памяти и идентичности, который резюмирует таким образом: «Память – это способность, которая моделирует идентичность человеческих существ на личном и на коллективном уровне».[2] Это ключевая фраза последней книги великого философа «Память, история, забвение». Я восхищаюсь Полем Рикёром, мне довелось несколько раз встретиться с ним в последние годы его жизни. Продолжая свою

[1] Краткий доклад, прочитанный в Киеве 25 ноября 2005 г. по случаю выхода на украинском языке книги Иоанна Павла II «Память и идентичность»: Іван Павло II. *Пам'ять та ідентичність: бесіди на зламі тисячоліть* / пер. с ит. М. Прокопович. Львів: Літопис – УКУ, 2005; на русском языке: Иоанн Павел II. *Память и идентичность*. Издательство Францисканцев, 2007.

[2] Jean-Paul II. *Mémoire et identité*. Paris: Flammarion, c. 173.

речь, папа не предупредил о том, что далее он говорит от себя лично. Но могу заверить вас, что ни разу я не читал и не слышал из уст Рикёра фразы, которые далее следуют в тексте папы. Можно считать, что Иоанн Павел II говорит от своего лица: «Христос знал этот закон памяти и упоминал о нем в ключевые моменты своей миссии. Устанавливая Евхаристию во время своей последней Вечери, Он сказал: "Сие творите в мое упоминание". […] Итак, Церковь, в некотором роде, является живой памятью Христа. […] Из этого следует, что, служа Евхаристию, то есть, творя память своего Учителя, христиане постоянно обнаруживают свою идентичность». Это основная, главная идея, которую также можно найти у великого французского экзегета Марселя Жусса.

Итак, эта идея находится в центре главы, которая не посвящена ни таинствам Церкви, ни экзегезе, но Европе. Мы знаем, что Европа находится в поиске своей идентичности и что после провала референдума по поводу Конституции во Франции и в Нидерландах в мае 2005 она переживает болезненный кризис. Иоанн Павел II считает, что Восточная Европа и, в частности, Польша, могут дать Европе память о ее христианской идентичности. Эта память заключается в участии тех, кто составляет единое тело на всех уровнях социальной жизни, в тайне смерти и воскресения Христа.

Сказанное только-что – не пустые слова. На прошлой неделе я был в Польше. Я приехал туда посетить лагерь Освенцим. И обнаружил, что ближайший город, всего в 25 км от этого ада, – это Вадовице, родной город Иоанна Павла II. Христос умирает в Освенциме, но воскресает в Вадовице и повсюду, где Праведные встают на защиту достоинства человека, образа и подобия Бога. Именно поэтому, когда папа говорит, что идентичность Европы заключается в памяти о ее христианской идентичности, это не пустые слова. Нацисты казнили в Освенциме полтора миллиона человек во имя одной идеи,

написанной на воротах лагеря: «Труд освобождает». Перед лицом этой смертоносной полуправды, этой идеологии люди повсюду в Европе вспоминают единственную полную истину: освобождает свобода, объединенная с источником этой свободы. Я верю, что именно это послание наши власть имущие должны серьезно принять к рассмотрению.

Можно, конечно, счесть эти слова совершенно нереалистичными, видя действительное состояние институциональных европейских практик. И все же, вспомните смерть Иоанна Павла II и те свидетельства преданности, которые последовали по всей Европе, как в Польше, так и во Франции. Кто мог бы сказать, что европейцы не верны своим христианским истокам? Я не верю, что в Европе существует хотя бы один политик, к могиле которого сегодня мог бы собраться поток в миллионов паломников. К тому же, стоит ли напоминать, что Евхаристия – это таинство Церкви *par excellence*, которое составляет основу единства христиан: католиков, протестантов и православных – в течение более двадцати столетий!

Вторая важная идея, которую я вынес из этой книги, связана с предыдущей: речь идет о защите Иоанном Павлом II, папой-философом, автором *Fides et Ratio*, первенства любви над бытием, первенства могущества Христа перед могуществом цезаря. Долгое время философия считала, что любовь является иррациональной силой, не поддающейся концептуализации, о которой невозможно говорить. В то время как бытие, напротив, могло быть более легко представлено в понятиях, стать более «общим». Событие отношений уникально, неповторимо и преображает все вокруг. Между тем, время и пространство, как только они делаются единицами измерения, становятся однородными и легко поддающимися обобщению. В экклезиологии Песни песней Жених и Невеста не мыслят себя друг без друга. Но в

метафизике онтотеологии власть государства несравнимо более эффективна, чем власть Церквей, не способных даже сегодня успешно объединиться на общей платформе.

Но Иоанн Павел II объясняет, что в эссенциалистской перспективе мы, вероятно, сможем понять множество вещей этого мира, сможем управлять империями, но не сможем ответить на загадку зла, на проблему страдания, на вопрос о кажущемся отсутствии Бога. Именно в последней фразе первой части папа сообщает нам эту драгоценную мысль. По его мнению, настоящая философия – это духовный путь, который коренится в любви к Богу в качестве Отца, Спасителя и Жениха. Если мы пойдем по пути мистиков, по пути очищения и преображения и, наконец, по пути объединения, мы выйдем за рамки логики этого падшего мира. Благодаря личным отношениям, которые мы сможем установить с Богом как в личном плане, так и в коллективном, мы откроем необычайное могущество Христа как на небесах, так и на земле. Это означает, что в перспективе любви существуют степени телесности Божьей силы, которые соответствуют степеням самосознания Церкви.[3]

[3] Перечитывая этот текст, я не смог не процитировать недавнюю статью англиканской женщины-богослова Мэри Таннер, президента ВСЦ от Европы, о «восприимчивом экуменизме», который она считает наиболее соответствующим путем для экуменического движения, который позволяет избежать, с одной стороны, демократического централизма, а с другой стороны – святой анархии. Однако этот экуменизм основывается на понятии достоинства, признанного на «ступенях общения» метаконфессиональным образом, а поэтому является таким, который включает институциональную логику, но соглашается воспринимать себя как тело, которое не принадлежит само себе, то есть такое, которое принадлежит Богу, а не церковной институции. См.: Mary Tanner. Apprendre la catholicité: explorations de l'œcuménisme réceptif // *Irénikon*, № 2-3 (2008), с. 179-198.

У некоторых эти слова могут вызвать горькую усмешку, особенно после трагедий Освенцима и Колымы. Однако сама жизнь Иоанна Павла II показывает нам, что даже самые деструктивные режимы не смогут устоять долго перед лицом власти истины. В последней главе этой книги епископ Дзивиш вспоминает, каким большим чудом был провал попытки покушения на жизнь папы, предпринятого Мехметом Али Агджой 13 мая 1981 года. И напротив, если мы серьезно отнесемся к тому, что нам говорит папа, в конце мистического пути, в самой глубине существа, Бог открывается нам, как жених своей невесте. Подобное могущество любви, подобное божественное милосердие мы находим в откровениях святой Фаустины (Елены Ковальской, 1905-1938). Стоит ли вам напоминать о том, что Иоанн Павел II умер именно в Воскресенье милосердия – праздник, который он сам внес в календарь Католической Церкви…

Третья важная идея этого духовного завещания Иоанна Павла II заключается, на мой взгляд, в самом стиле диалога. Иоанн Павел II хотел сойти с пьедестала, на который его часто ставили. Согласившись ответить на вопросы профессоров Йозефа Тишнера и Кшиштофа Михальского, основателей Института гуманитарных наук в Вене, папа пожелал сделаться доступным для нас. Речь больше не шла о непогрешимости или безупречности.[4] Искренность – в самом событии встречи.

[4] Как считает Бернар Себуэ, безупречность выражает действительный уровень истины. Обращение к понятию безупречности означает, что Церковь «в данном историческом и научном контексте считает, что таковое утверждение наносит вред содержанию веры и [Церковь] считает нужным вмешаться». Но эта связь не проявляется в ином контексте. Точно так же непогрешимость не обязательно означает, что это решение неизменно. В каноническом праве решение является окончательным, если оно заключительное. См.: B. Sesboüé. *Le magistère à l'épreuve*. Paris: DDB, 2001, c. 181.

Папа говорит, как отец семейства со своими детьми. Он видит, что приближается его конец, и делится своим опытом. Он рассказывает, что пережил диктатуру, что был преподавателем в Люблине, епископом в Кракове, что он читал и перечитывал акты II Ватиканского собора, чтоб черпать в них уроки для настоящего. Я не думаю, что есть что-то кощунственное в том, чтобы подчеркивать этот аспект личности Иоанна Павла II.

Он сам, в энциклике «Да будут все едино» (*Ut unum sint*), просил, чтобы роль того, кто несет служение Петра, была переосмыслена в Церкви. Конечно, он не ставит под сомнение безошибочность епископа Рима как голоса Церкви. Но он напоминает нам, что епископ Рима, патриарх Запада и папа является прежде всего человеком. Он часто цитирует фразу святого Иринея: «Слава Божия есть живой человек!» Сегодня говорят о канонизации Иоанна Павла II. Может быть, стоить подчеркнуть именно этот момент – его простоту. Постмодернистская духовность пытается превратить епископа Рима в супергероя, который управляющего Церковью, состоящей из более чем миллиарда людей, из башни со слоновой кости. Но он принимал своих гостей в маленькой столовой и говорил им, что он все больше чувствует себя «бесполезным слугой»…

В заключение я хотел бы особо сказать о том внимании, которое Иоанн Павел II уделяет Украине в этой книге. Трижды он упоминает о городе Львове, объясняет, насколько ему близко восточное христианство, и, наконец, в плане историческом, он приводит очень интересный факт: религиозные войны происходили не во всей Европе. Польша и Украина, возможно, перенесли испытания ввиду церковного разделения во время Реформации, но войн на почве религии тут не было.

Мы во Франции считаем, что современное государство появилось в XVII веке, чтобы уравновесить общую неспособность Церквей жить в мире. Навязывая Нантский эдикт,

или принцип *cujus regio ejus religio*, государство выражает свое могущество. Но, с одной стороны, все больше историков, как, например, Уильям Кавано, объясняют нам, что это слишком упрощенная схема, которая не может объяснить, почему французские короли объединялись в XVII веке с силами протестантов для борьбы со Священной Римской империей. А с другой стороны, Иоанн Павел II напоминает, что Польша не знала религиозных войн, – напротив, она содействовала Брестской унии 1596 года между Католической Церковью и христианами Украины. Эта уния стал возможной благодаря желанию православных епископов Киево-Галицкой Церкви возобновить сопричастие с Римом. Они остались верными духу Флорентийского собора, согласно которому евхаристическое общение должно быть выше разделения, если последнее связано не с вопросами веры, а с различными богословскими подходами или же разногласиями политического характера. Драматично то, что этой унии последовал разрыв общения с Константинопольской Церковью (однако он произошел *de facto*, а не *de jure*).

Известно также, что между 1624 и 1647 годами православный митрополит Петр Могила († 1647) и греко-католический епископ Иосиф Рутский († 1637) были готовы даже причащаться из одной чаши. Как показал Антуан Малви в 1927 году, «Православное исповедание веры» Петра Могилы в 1640 году свидетельствует, фактические, что все русины – православные и униаты – имели общую веру, общую надежду и любовь.[5] Однако это «Исповедание» православного

[5] *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolite de Kiev (1633-1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVII^e siècle.* Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques, par Antoine Malvy et Marcel Viller, de la Compagnie de Jésus / Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum [= Orientalia Christiana, no. 39]. Paris : G. Beauchesne, 1927.

митрополита, в котором православные определяются как *homo christianus orthodoxocatholicus*, было одобрено на синоде в Яссах в 1642 году, потом – четырьмя патриархами Востока в официальном документе от 11 марта 1643 года и, наконец, – патриархом Московским в 1685 году. Написанное на языке богословской схоластики, доминирующей парадигмы той эпохи, но оставаясь в то же время православным[6], «Исповедание» имеет лишь незначительные отличия от римского католицизма.[7] Даже отец Георгий Флоровский тремя веками позднее признал, что это исповедание было православным.

[6] В этом состоит основная сложность позиции о. Георгия Флоровского, который в книге «Пути русского богословия» определил это исповедание Могилы как «крипто-римское». Это объясняется тем, что Флоровский слишком жестко привязывал веру к ее богословскому выражению. Однако трудно представить, чтобы Могила мог написать свое «Исповедание», не зная важнейших работ и размышлений своей эпохи. Кроме того, этот текст был вычитан и откорректирован Мелетием Сиригосом, являвшимся, по мнению Флоровского, «одним из самых замечательных греческих богословов XVII столетия». Также стоит отметить, что по множеству пунктов Могила сумел дистанцироваться от формулировок Тридентского собора. Он утверждал: «Верую в святую Церковь», а не, как у Канизия, «Верую, что Церковь является святой». Он отвергал примат папы, но таким образом, чтобы этот юрисдикционный отказ на восточных земель западного патриарха не шел вразрез с Преданием. «Православное исповедание» просто мирно называет Иерусалимскую Церковь «матерью других [Церквей]».

[7] Основной момент расхождения с «Большим Катехизисом» Петра Канизия – освящение Святых Даров не словами Христа, но Святым Духом. Этот момент, к тому же, присутствовал в «Исповедании» Могилы, но не в его «Малом катехизисе» 1645 г. В «Православном исповедании» Святой Дух исходит от одного Отца – в том смысле, что Отец является источником и принципом божественности. Это можно интерпретировать также в католическом смысле.

В 1936 году он писал: «Мы не хотим утверждать […], что учение Православного Катехизиса содержит ошибки по некоторым конкретным вопросам».[8]

В мае 1647 года представители православного и униатского дворянства благодаря Адаму Киселю выработали «Виленские артикулы», позволяющие им признать друг друга при подписании новой унии членами единой Церкви. Первые оставались в юрисдикции патриарха Константинополя, а для вторых было важным утверждение их иерархии со стороны епископов Рима. И все вместе признавали первенство папы в духе постановлений Флорентийского собора (которые предполагали признание папой почестей и привилегий восточных патриархов). Однако смерть польского короля Владислава IV в мае 1648 года помешала утверждению этих положений православными, что должно было произойти в Варшаве в июле. Как считает историк Бернар Дюпюи[9], вооруженные столкновения в Европе и натиск конфессионализма окончательно поставили крест на замыслах унии. Итак, не государство установило мир в XVII веке. Напротив, это вся Церковь: Западная и Восточная, во всей полноте, тело и глава – с течением времени сдалась перед рационализмом и приматом насилия, лежащем в сердцевине нашей современной идентичности.

Если бы сегодня, благодаря патристическому возрождению, Церкви Украины смогли восстановить доверие друг к другу, они смогли бы предложить нашим государствам евхаристическую модель национального и международного

---

[8] G. Florovsky. *Les Voies de la théologie russe.* Paris: L'Age d'homme, 2001, с. 71.; на русском: Георгий Флоровский. *Пути русского богословия* / предисл. прот. И. Мейендорфа. Париж: YMCA-Press, 1983.

[9] B. Dupuy. Le dialogue Rutski-Moghila en vue de l'union des Ruthènes (1624-1647) // *Istina*, т. 35 (1990), № 1, с. 50-63.

единства, которая могла бы явиться реальным выходом из существующего кризиса европейских институций. В средние века Киево-Галицкая кафедра была в общении одновременно как с Римом, так и с Константинополем, хотя эти две Церкви тогда не пребывали в общении. Почему же сегодня нельзя снова предложить такое непрямое сопричастие в качестве временного решения церковного вопроса?

И почему временные неэксклюзивные союзнические договора между Киевом, Брюсселем и Анкарой невозможны сегодня для переходного периода? Такие договора могли бы быть заключены в зависимости от степени внедрения Киевом и Анкарой европейского опыта, но также исходя из институционального усиления в Брюсселе принципа субсидиарности. Поднять эти вопросы – означает уже войти в эпоху постконфессионального христианства и Европейского Союза, который дышит обоими своими легкими.

После Порту-Алегри: новое определение экуменизма и преображение Православия[1]

Преобрази мир, Господи, в благодати Твоей […]
Преобрази нас, чтобы, отдавая себя, мы стали Твоими партнерами, ищущими полного и видимого единства одной Церкви Иисуса Христа, становясь ближними для всех, в ожидании и желании полного явления Твоего Царства через пришествие нового неба и новой земли.
Преобрази мир, Господи, в благодати Твоей…

Заключительное послание
участников IX Ассамблеи ВСЦ в Порту-Алегри

Вне всякого сомнения, в Порту-Алегри имели место несколько экуменических достижений: принятие решения путем консенсуса, одобрение результатов специальной комиссии ВСЦ по вопросам Православных и Восточных Церквей, принятие важных экклезиологических документов, исключительно профессиональная общая организация, теплый прием со стороны христиан принимающей страны, поддержка, оказанная президентом Луисом Инасиу Лула да Силва и многочисленными церковными органами.

Но остаются некоторые нерешенные вопросы. Новоизбранным ответственным лицам еще придется над этим поработать. Центральный комитет, который заседал в Женеве, рассматривал фактически семь программ ВСЦ, а именно:

[1] Опубликовано в: Antoine Arjakovsky. Porto Alegre's Redefinition of Ecumenism and the Transformation of Orthodoxy // *The Ecumenical Review* / WCCC, т. 58, вып. 3-4 (июль-октябрь 2006), с. 265-279. Спасибо за вычитку Александру Белопопскому.

ВСЦ и экуменическое движение; единство, служение и духовность; общественное свидетельство – утверждать мир перед лицом власти; правосудие и диакония; экуменическое образование и обучение вере; межрелигиозное сотрудничество и межрелигиозный диалог; коммуникация – дать услышать себя и свидетельствовать в мире.

Главным, однако, по моему мнению, является такой вопрос: действительно ли мы услышали в Порту-Алегри призыв Духа об обращении Церквей? Будет ли способствовать новое определение экуменизма, изложенное в Порту-Алегри, новому осмыслению Православия? Готовы ли православные – в конфессиональном смысле этого термина – христиане также измениться под воздействием благодати и с помощью благодати встреч?

Я решил написать этот отчет от себя лично. Прежде всего потому, что, хотя я и являюсь членом многих православних ассоциаций, сказанное далее будет отражать мой личный взгляд на вещи. Речи архиепископа Албанского Анастасия, архиепископа Роуэна Уильямса, Норберто Саррако и кардинала Вальтера Каспера в Порту-Алегри подтолкнули меня подняться на ту высоту, где академическое богословие неотделимо от экуменизма жизни. И сейчас, шестью месяцами спустя, мне все еще сложно «спуститься оттуда».

Достижения IX Ассамблеи

Перед началом заседания были опасения, что ВСЦ, организуя свою ассамблею в здании Бразильского католического университета, на протяжении нескольких лет являющемся местом проведения мировых социальных форумов, может поддаться зачастую наивным соблазнам альтерглобализма. Но отец Всеволод Чаплин быстро положил конец возможности такого искушения. Даже если идея альтерглобализма может быть

истолкована с христианской точки зрения (см. свидетельство Веры Араухо об экономическом опыте движения «Фоколари»), Церковь не может позволить себе создавать новые идеологии, как отметил этот представитель некогда коммунистической страны. Она должна сотрудничать с такиими мировыми институтами, как Всемирная торговая организация или Всемирный банк, и преображать их изнутри. Именно это уже активно и успешно осуществляет консорциум APRODEV[2] при Европейской комиссии в Брюсселе благодаря динамизму Роберта ван Дриммелена, бывшего сотрудника ВСЦ.

Метод принятия решений путем консенсуса был, возможно, очень полезной мерой предосторожности против утопическоих отклонений. Метод принятия решений, при котором учитываются мнения всех, – это не метод наименьшего общего знаменателя, но метод максимума истины в Духе. Его цель – вернуться после пяти веков парламентаризма к духу первого апостольского собора. Джилл Табарт пишет в своей книге «Достижение консенсуса»[3], что процедура принятия решений парламентским аргументативным способом, основанным на законе большинства, была формализована лишь в 1583 году, в *De Republica Anglorum* Томаса Смита. Сейчас для Церквей пришло время, особенно с точки зрения долгосрочной эффективности, предложить новую модель принятия решений. Целью больше не является победить другого с помощью аргументов, но «вовлечь в процесс распознавания, в котором ищется воля Божия при взаимном внимательном выслушивании позиций друг друга». С этой точки зрения различие мнений является гарантией успеха, если все разделяют общее кредо. В конце ассамблеи метод консенсуса принес свои плоды. Но успех

[2] Консорциум 17 больших экуменических организаций, основанный в Брюсселе.

[3] J. Tabart. *Coming to Consensus: A Case Study for the Churches.* Geneva: WCC, 2003.

экуменического движения зависит, в первую очередь, от духовной силы его участников, что является обоюдоострым.

Документ о Церкви «Призваны быть единой Церковью» является скорее текстом, составленным на основе конвергенции, нежели на основе консенсуса. Достоинством этого текста, однако, является то, что он ведет движение за единство христиан к новым горизонтам в то время, когда многие говорят о кризисе экуменизма. Он обращается ко всем Церквам с просьбой, чтобы они действительно уточнили «качество и степень своего сопричастия и моменты, которые их все еще разделяют». Церковь – это *кто*, а не *что*, что очевидно также из документа «Природа и Миссия Церкви» комиссии «Вера и Церковное Устройство».[4] Таким образом, это нормально, что Церковь имеет разные уровни сознания и телесности, из которых все необходимы и заслуживают уважения, а также разные практики, принятые для каждого уровня.

Итак, экуменическое движение может иметь разную интенсивность: он может иметь неинституционный, спонтанный характер, как в случае с молодой экуменической структурой – Всемирным христианским форумом; может иметь также регулярный и непрерывный характер, как в случае с ВРЦ (в случае благословения на местном уровне – почему бы и нет? – евхаристического общения между христианами различных конфессий, если епископы констатируют факт духовного общения). Экуменическое движение здесь находится

[4] «Как уже упоминавшиеся библейские образы, так и другие, например, “стадо” (Ин. 10.16), “виноградник” или “лоза” (Ис. 5, Ин. 15), “невеста Христова” (Откр. 21.2, Еф. 5.25-32), “дом Божий” (Евр. 3.1-6), “новый завет” (Евр. 8.8-13) и “святой город, новый Иерусалим” (Откр. 21,2), говорят о природе и качестве отношений народа Божия к Богу, между собой и к тварному устроению» (*The Nature and the Mission of the Church*. Geneva: WCC, 2005, с. 22-23).

в совершенной гармонии с текущими поисками, направленными на поддержку экуменизма на местном уровне.[5] Доктор Петр Бутенев из Свято-Владимирского института проложил путь к этому со стороны Православной Церкви, заявив в январе 2005 года на консультациях в Родосе, обращаясь ко всей традиции православной мысли, начиная со святителя Василия Великого и заканчивая отцом Сергием Булгаковым, что Православные Церкви должны занимать различные позиции, в зависимости от своих экуменических партнеров.[6]

Таким образом, богословы ВСЦ хотят позволить отдельно взятым Церквам делать шаг вперед по таким важным вопросам, как совместная дата празднования Пасхи, проведение вселенского собора совместно с Католической Церковью, взаимное признание крещения, Евхаристии и священнического служения. В действительности, на нынешнем этапе быстрый переход к евхаристическому единству между, например, Православной Церковью Московского патриархата и неопятидесятническими общинами Бразилии кажется иллюзорным. Однако на местном уровне христианские Церкви могут очень активно сотрудничать. В Москве есть культурный православно-католический центр, который работает в полной гармонии. В Украине действует Украинское христианское академическое общество, где университетские преподаватели из Католической, Греко-Католической и Православной Церквей (трех юрисдикций) проводят мирные встречи.

---

[5] Centre d'études œcuméniques (Strasbourg), Institut de recherches œcuméniques (Tubingen), Institut de recherches confessionnelles (Bensheim). *Le Partage eucharistique est possible: Thèses sur l'hospitalité eucharistique*. Fribourg: Academic Press, 2005.

[6] Peter Bouteneff. Looking towards the Future: Ecclesiological Implications and Challenges of the Special Commission Report // Metropolitan Gennadios of Sassima (ред.). *Grace in Abundance: Orthodox Reflections on the Way to Porto Alegre.* World Council of Churches, 2005, с. 92-99.

Впервые за всю историю генеральных ассамблей Совета православные смогли продемонстрировать свою полную поддержку решений ассамблеи. Такое «смягчение напряженности» со стороны православного мира является результатом работы Специальной комиссии ВСЦ по вопросам отношений с Православными Церквами, которая в 1999-2002 годах сняла напряжение, в частности, особо выделяя экклезиологический вопрос, запустив процесс принятия решений путем консенсуса и четко разделяя молитвы конфессиональные и молитвы межконфессиональные[7]. Здесь следует отдать должное выдающейся работе специальной комиссии под совместным председательством митрополита Сассимского Геннадия, который сменил митрополита Эфесского Хризостома, и епископа Рольфа Коппе.

---

[7] Вот что я записал в своем дневнике о Порту-Алегри 18 февраля: «В это утро – экуменическая молитва под гигантским шатром, на которую два раза в день собираются 4 тысячи представителей всех христианских конфессий из сотни стран мира. Перуанская музыка сопровождала австралийскую молитву, читаемую спикером: “Бог верблюдов, которые могут путешествовать в далекие края, далеких красных ущелий и лиц аборигенов, Бог глубокой тишины и тревожной красоты заходящего солнца, равнин, освещенных луной и убегающих динго […] Бог бескрайних горизонтов и летящего по ветру песка, приди к нам на встречу в этой таинственной стране и научи нас”. Затем толпа стала читать традиционную молитву на урду: “Худайя раэхам кар, худайя раэхам кар”, то есть “Господи, помилуй нас”. Под конец молитвы, под звучание бразильских барабанов, девушка, улыбаясь, протягивает мне подсолнечник. Эта всемирная духовность потрясает меня. В этом никаких следов Нью-Эйдж, но ощущение чистоты, высоты гор. Лидия д’Алоизио рассмешила меня, рассказав о встрече по изучению Библии накануне (в ее рассказе не было ничего плохого, только комичность столкновения культур). Женщина в комбинезоне лягушачьего цвета, читая стихи Библии, требовала, чтобы участники восклицали “ахумм!”, раскачиваясь из стороны в сторону!!! В экуменическом движении бывает всякое!»

Нерешенные вопросы

Понятно, что после Порту-Алегри остаются нерешенные вопросы. Как ВСЦ будет применять на практике свое новое видение Церкви? Над какими темами работать богословам для содействия распространению экуменического движения? Как сможет продолжать развиваться ВСЦ с бюджетом, на 40% зависящим от Немецкой Протестантской Церкви, чье участие все ограничивается? Какие вызовы стоят перед Православными Церквами, серьезно воспринимающими свое участие в ВСЦ?

Применение на практике

Мне кажется логичным, чтоб Центральный комитет работал в первую очередь над механизмами поощрения Церквей, которые по-настоящему стремятся более интенсивно интегрироваться в ВСЦ как в содружество Церквей-сестер. ВСЦ должен быть последователен в своих целях. Но нейтральная и равная в отношении ко всем позиция приводит к стагнации. В то же время, если Церкви смогут продемонстрировать, что они заключили за прошедшие годы ряд соглашений о взаимном признании (начиная с самого элементарного уровня признания возможного диалога с той или иной церковной общиной к более сложному уровню взаимного признания священства), тогда ВСЦ должно будет постепенно уделять больше внимания и средств проектам Церквей в зависимости от их результатов.[8]

[8] Я рад, что ВСЦ финансирует многие социальные инициативы (помощь ВИЧ-инфицированным, поддержка меньшинств или самых обездоленных). Но обладает ли ВСЦ показателямидля оценки эффекта результатов от финансирования Церквей, по сравнению с финанстрованием от государств и гуманитарных неправительственных объединений? Р. ван Дриммелен предлагает, чтобы ВСЦ попросил Церкви предоставлять отчеты о состоянии развития в их странах.

Бесспорно, это будет иметь эффект воодушевления для самых продвинувшихся в диалоге Церквей, при уважении к выжидательной политике тех Церквей, которые сегодня вовлечены в процесс взаимного открытия единства веры. Также можно было бы ожидать, что и в тех случаях, когда догматическое согласие уже имело место (как, например, в случае халкидонских и нехалкидонских Православных Церквей), эта политика будет поощрять церковных лидеров делать дальнейшие шаги к сближению.

Логично было бы ожидать после Порту-Алегри, что ВСЦ приложит особые усилия в области образования. Действительно, метод консенсуса может показаться инструментом, использованным богатыми странами в тех странах, которым неизвестны элементарные демократические процедуры. Но речь идет о методе, который может быть приспособлен к любому контексту, если он будет усвоен и воспринят. Экуменический институт в Боссе, вместе с отделом образования ВСЦ, может сыграть важную роль в деле распространения знаний. Я не заметил ни одного проекта дистанционного экуменического образования в программах ВСЦ. В Институте экуменических исследований во Львове в настоящее время мы вводим дистанционное обучение для магистров экуменических наук, которое имеет международное академическое признание. Возможно, вместе с другими, мы сможем внести вклад в воспитание объединенных консенсусом элит в странах бывшего СССР?[9]

В том, что касается вопроса рецепции документов Порту-Алегри – основного условия реализации принятых там

[9] Экуменический институт во Львове получил в 2009 и в 2010 гг. поддержку со стороны ВСЦ и Папского совета по содействию единству христиан за свою Дистанционную магистерскую программу экуменических наук на английском языке.

решений, по моему мнению, ВСЦ следует пересмотреть режим работы некоторых своих комиссий. Они могли бы стать скорее творческими и новаторскими в экуменическом пространстве, чем движущими волюнтаристскими силами экуменической идеи. Роль комиссии «Вера и Церковное Устройство» может быть переоценена, если эта комиссия будет реорганизована как орган, который учитывает, собирает, анализирует и обобщает и гораздо более регулярно предоставляет Церквам-участницам отчет о состоянии «уровней сознания» внутри *Una Sancta*.

В этом смысле не может не радовать недавнее решение комиссии «Вера и Церковное Устройство» назначить епископа Тримифунтского Василия председателем этой комиссии. Он, вместе с Томом Бестом (а ныне – Джоном Жибо), намеревается содействовать решению таких важных вопросов, как дата Пасхи, празднование в 2007 году 25-й годовщины документа «Крещение, Евхаристия, Священство» и сотой годовщины Недели молитв за единство христиан в 2008-м. Это позволит демократизировать наработки комиссии «Вера и Церковное Устройство» и сделать их более доступными Кроме того, новые проекты, принятые Центральным комитетом ВСЦ, такие как «Вера, наука и технология», являются примером приобщения к этому проникновению экуменической мысли во все сферы жизни.

Это новое видение даст богословам возможность стать намного ближе к сфере экуменизма жизни, подчеркнуть тот вид экуменизма, который считается немного «диким» и едва ли поддается классификации ВСЦ (экуменизм смешанных семейных пар, профессиональных объединений, мирянских экуменических общин и т.п.), и предложить СМИ на более постоянной и убедительной основе фактический материал о многостороннем плодотворном сотрудничестве между христианами (вместо примитивного констатирования

существующих разделений). Когда подобное распространение идей и инициатив сможет осуществляться через интернет, это также позволит ВСЦ иметь доступ к гораздо большему числу богословов. Такой новый подход поможет богословам наконец избавиться от несколько негативного образа «возмутителей спокойствия», который они приобрели за эти годы во многих Церквах.

Такое программное отслеживание и учет подписанных соглашений, такое более доступное и признанное обучение, такая демократизация богословского поиска позволит каждому намного лучше понять, в чем состоит причина недопустимой нехватки любви между нашими Церквами.

Новые темы, новый подход

Эти предложения позволят нам с большей легкостью ответить на второй вопрос – о будущих темах для размышления. Предпочтение, на мой взгляд, должно отдаваться всему тому, что позволяет выйти за пределы обобщающего концептуализма. Наши Церкви смогут избавиться от конфессиональных представлений, если богословие любви сможет заменить традиционную онтотеологию. Это богословие, к которому стремятся папа Бенедикт XVI *(Deus caritas est)*, Джеффри Уэйнрайт (*Doxology*) и Христос Яннарас («Вариации на тему Песни песней»), является контекстуальным, не будучи при этом релятивистским. Оно отталкивается от человека и его опыта и констатирует, вопреки всем аргументам со стороны свода канонического права, что когда двое или трое собраны во имя Христа, Он находится среди них.

Именно по этой причине я выступаю за экуменическое богословие брака, за экуменическое богословие экономики, экуменическое богословие литургического периода, и т. п. Я также верю, что это богословие может оказаться

полезным в решении настоящих нравственных проблем. Разумеется, это не означает, что Церковь одинаково признает всех или обесценивает свое видение Царства. Каждый должен бороться со своими страстями. Но она говорит миру о могуществе милосердия Божьего. Благая весть на самом деле говорит о том, что Отец позволяет солнцу восходить над всеми сторонами света.

Я также мечтаю о том, чтобы Церкви, которые восприняли с энтузиазмом слова архиепископа Тиранского Анастасия или архиепископа Роуэна Уильямса о смиренной христианской идентичности, открылись для проблематики Премудрости Божией как возможного ключа в межрелигиозном диалоге. Действительно, софиология, серьезное рассмотрение библейской фигуры Премудрости Божией как личностной действительности, а не только как божественного атрибута, является источником для сближения с мистикой ислама, с иудейской духовностью и даже с азиатскими традициями. В Коране ведь пишется, что Аллах учил Премудрости Иисуса. Для иудеев Тора есть не что иное, как Премудрость Божия. И наконец, если следовать апостолу Павлу, который пишет в Послании к Ефесянам, что Премудрость является *polypoikilos* – очень разнообразной, диалог становится возможным также с индуизмом и буддизмом.[10]

---

[10] Dominique Cerbelaud. *Ecouter Israel, une théologie chretienne en dialogue*. Paris: Ed. du Cerf, 1995. Наиболее последовательная и глубокая из известных мне попытка переосмыслить Премудрость с экуменической и межрелигиозной точки зрения была предпринята отцом Сергием Булгаковым в его книге «Невеста Агнца» (Serge Boulgakov. *L'Epouse de l'Agneau.* Paris: YMCA-Press, 1945). См.: A. Arjakovsky. *Essai sur le pére Serge Boulgakov, philosophe et théologien chrétien*. Paris: Parole et Silence, 2006; А. Аржаковський. *Отець Сергій Булгаков: Нариси про християнського філософа та богослова*. Львів: Видавництво УКУ, 2007.

Также было бы хорошо, если бы ВСЦ выработал, как это предлагал епископ Тримифунтский Василий, более последовательное отношение к таким документам, как «Крещение, Евхаристия, Священство» и Алеппский текст о дате Пасхи. Как оказалось, 8 апреля 2007 года милость небес вновь дала нам возможность праздновать Пасху вместе. Разве не было это благоприятной возможностью закрепить раз и навсегда для всех христиан празднование Пасхи в первое воскресенье после первого полнолуния после весеннего равноденствия (как рекомендовали отцы собора 325 года)[11]? Разве не было решение Никейского собора установить общую дату Пасхи для всех христиан по космическому календарю продиктовано в первую очередь желанием сказать, что Воскресение Христа простирается на все Божье творение? 318 отцов разрешили бывший конфликт с папой Аникетом не с помощью точных астрономических доказательств, но приняв общее решение в открытости Святому Духу. Представители Церквей восстановят значительную часть доверия своих верных, если им удастся убедить свои синоды праздновать Пасху таким же образом. Группы, противостоящие тому, что они считают уклонением от Традиции, возможно, смогут продолжать праздновать Пасху согласно своему календарю. Но епископов, которые примут повестку дня ВСЦ, Папского Совета по содействию единству христиан и синаксиса Православных Церквей, верные не смогут осудить. Напротив, тяжесть раскола ляжет на плечи тех, кто враждебно относится к свидетельствованию, согласно православному Преданию неразделенной Церкви, единства Тела Христова ради жизни мира.

[11] Принимая за точку отсчета Иерусалимский меридиан.

Вызовы для Православных Церквей

Какие бы ни были озвучены причины, дабы обосновать отсутствие совместной литургии в Порту-Алегри, факт остается фактом: Православные Церкви, несмотря на настойчивые просьбы Кристофа д'Алоизио, президента *Syndesmos* (Всемирной федерации православной молодежи), не смогли сослужить евхаристическую литургию все вместе. В то время, когда весь мир является свидетелем усиливающегося соперничества в гонке за лидерство между Москвой и Константинополем, этот факт только усилил чувство, что православный мир переживает сегодня серьезный кризис. Сегодня существует бесчисленное множество спорных вопросов между этими двумя Церквами: непризнание Православной Церкви в Америке, борьба за возвращение приходов в Западной Европе, создание приходов Константинопольского патриархата в Эстонии, а также в Украине, и многое другое.

С другой стороны, процесс примирения между Московским патриархатом и Русской Православной Церковью Заграницей, одной из наиболее оппозиционно настроенных к экуменизму общин Православной Церкви, также создает ряд проблем. Возможно ли это, чтобы одна и та же Церковь объединилась с общиной, вражески настроенной против какой-либо совместной молитвы с инославными, проголосовав четыре месяца до того за все решения, принятые ассамблеей ВСЦ?

Наконец, как могут некоторые православные богословы – хотя, как показывает пример смешанной французской православно-католической комиссии, среди них нет единогласия – осуждать Восточные Католические Церкви в их желании быть признанными Римом в качестве поместных Церквей в общении с другими Православными

Церквами[12] и одновременно не соглашаться между собой, как об этом писал профессор Джон Эриксон[13], в вопросе признания автокефалии и автономии в Предании Церкви?

Эти вопросы, от которых не стоит прятаться, позволяют вернуться к важному замечанию, обращенному д-ром Мэри Таннер к православным на завершение заседания Специальной комиссии. «Есть ли в вашей экклезиологии место для других Церквей?»[14]. Совместимы ли православная экклезиология и участие в экуменическом движении? Не пришло ли время признать, как полагают многочисленные выдающиеся православные богословы, присутствовавшие в Порту-Алегри (я имею в виду владыку Илариона (Алфеева), отца Хейкки Хуттунена, отцов Виорела Ионита, Эмануила Клапсиса и др.), что за время преследования Православия накопилось огромное количество ересей, скрывающихся под покровом апофатизма?

Необходимость нового определения Православия

Чтобы ответить на поставленные вопросы, следует сделать небольшой обзор современной православной богословской мысли. Но прежде всего научная честность и духовное смирение требуют ясно признать глубину кризиса в православном

---

[12] По вопросу экуменической экклезиологии Восточных Католических Церквей см.: A. Arjakovsky. *Entretiens avec le cardinal Lubomyr Husar: Vers un christianisme postconfessionnel*. Paris: Parole et Silence, 2005; А. Аржаковський. *Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: До постконфесійного християнства*. Львів: Видавництво УКУ, 2007.

[13] J. Erickson. *The Challenge of Our Past*. Crestwood NY: SVSP, 1991, разд. VII.

[14] Mary Tanner. The significance of the Special Commission // *Grace in Abundance*, с. 117.

мире, как в плане единства, так и в более общем плане духовной динамики. Делегаты Православных Церквей, собравшиеся на Родосе в 2005 году, признали в составленной ими молитве: «В Твоем Сыне, Нашем Господе и Спасителе Иисусе Христе, Ты обновил нас. Но мы продолжаем отрицать этот дар. Мы отпали [от Тебя] и нуждаемся быть призванными обратно в покаянии. Мы отдалились от Тебя: не вспомни наших согрешений».[15]

Авторы этой молитвы не писали абстрактную поэзию, но публично признали грехи исторического Православия. Профессор православного Свято-Владимирского института Петр Бутенев выразил желание, чтобы после отказа от рационализма православное богословие снова стало более катафатическим. Энн-Глинн Маккоул, американский православный юрист, предложила православным избавиться от своей постоянной позиции жертв того или иного «вавилонского пленения». Если же покаяние искренне, становится возможным глубинный, освещаемый Духом поиск основ православной идентичности.

Православная историография считает, что история Церкви возможна только тогда, когда мы признаем, что Церковь сама по себе есть личностная реальность, которая подытоживает всю историю. Богочеловеческая природа времени позволяет понять, почему само историческое изложение эволюционно. Наш взгляд на прошлое не может быть отделен от нашего опыта уходящего и будущего времени. Православная историография стала в XX веке менее этнической

[15] «In Your Son, our Lord and Saviour Jesus Christ, You have renewed us. Yet we continue to deny this gift. We fall away, and need to be called back in repentance. We have distanced ourselves from You: do not remember our sinfulness» (Report of the Consultation // *Grace in Abundance*, с. 9).

и более открытой для своей множественной идентичности – русской, греческой, арабской. Но, несмотря на все усилия, православные историки в 1960-х не смогли сделать свое изложение «исторического пути Православия» универсальным. Отец Александр Шмеман не смог объяснить, как после раскола 1054 года западное христианство стало в одночасье инославным. Оливье Клеман в своей замечательной книге «Византия и христианство» воздает должное ортодоксальности западного христианства вплоть до Флорентийского собора и освобождает Православие от его традиционной упрощенной культурной модели, сводившейся к Российской и Византийской империям. Но в эссе 1961 года «Православная Церковь»[16] ему не удается убедить, что кризис современности, который коснулся Православной Церкви на Западе, не затронул апостоличности Православной Церкви на Востоке. Присвоение и объективация «Православия» только одной христианской Церковью создает многочисленные проблемы. Ведь превращение православной веры в концепцию или институцию недопустимо с православной точки зрения. И наоборот, нельзя оправдать отделения понятия православного христианства, даже наиболее радикального, от живой традиции Православной Церкви. В обоих случаях это обозначает, что необходимо изложить ортодоксальным образом историю Православной Церкви и рассказать о православном христианстве, склоняясь к христианскому Православию. Существует духовная, европейская история Православия, которая не представляет Тело Христово как железную дорогу с ее узлами и запасными путями. Это ошибочное видение часто определяется псевдоюридическими или псевдобогословскими априорными суждениями (я имею в виду понятие канонической территории, которое

[16] O. Clément. *L'Eglise orthodoxe.* Paris: PUF, 1985 (1961), с. 5.

недостаточно связано с пастырской практикой традиции ранней Церкви), под которыми часто скрываются простое недопонимание, обиды и даже человеческие капризы.

* * *

Громко и четко заявляя, что – вне пределов всякой конфессиональной принадлежности – в основе его идентичности лежит жизнь во Христе в Духе Святом, православный мир может дать возможность всему остальному христианству вновь обратиться к Православию. Никто не смог бы обвинить Православную Церковь в нездоровом прозелитизме, но все были бы рады воспользоваться ее благословением. Как пишут богословы ВСЦ в документе «Природа и Миссия Церкви»: «Дух, данный Церкви, есть Дух Христова владычества надо всем творением и во все времена. Церковь призвана удалить все преграды к полному осуществлению того, что уже теперь составляет ее природу силою Духа Святого».[17]

Однако времени мало. Как подчеркнул председатель Центрального комитета ВСЦ Вальтер Альтманн, выступая перед делегатами комитета в Женеве в сентябре 2006 года, решение Бразильской Методистской Церкви выйти после встречи в Порту-Алегри из Национального совета христианских Церквей Бразилии показывает, что напряженность в отношениях между Церквами все еще существует. А политическая ситуация на Ближнем Востоке напоминает христианам, насколько необходимо их свидетельство, чтобы избежать нового конфликта между фундаментализмами.

[17] «The Spirit given to the Church is the Spirit of the Lordship of Christ over all creation and all times. The Church is called to remove all obstacles to the full embodiment of what is already its nature by the power of the Holy Spirit» (*The Nature and the Mission of the Church*, c. 32).

Роль миротворца в ООН, которую сыграл Тарек Митри, действующий министр культуры ливанского правительства и бывший ответственный за межрелигиозный диалог при ВСЦ, – лучший тому пример.

Чтобы найти выход из институционных трудностей, с которыми сталкивается экуменическое движение, генеральный секретарь ВСЦ Самуэль Кобиа решился заговорить перед делегатами Центрального комитета о дружбе. Вполне возможно, что переоценка понятия дружбы, новое открытие глубины слов Христа: «Я называю вас друзьями» (Ин. 15,15) открывает для корабля экуменического движения наиболее верный путь к Царству.[18]

[18] Более подробно о дружбе см.: *Friendship as an Ecumenical Value: Proceedings of the International Conference of the IES*. Lviv: UCU Press, 2006.

Дружба между Полем Андерсоном и русскими эмигрантами[1]

Давая, мы получаем,
Забывая, мы находим,
Прощая, мы будем прощены,
Умирая, мы возрождаемся для Вечной жизни.

Святой Франциск Ассизский

Тема дружбы очень близка моему сердцу. В 2005 году в Институте экуменических исследований в Львове мы организовали инаугурационную конференцию на тему «Дружба – экуменическая ценность», материалы которой опубликовали.[2] Мы все убеждены, что только дружественная связь, которую Иисус установил со своими учениками, позволит нам достичь столь желаемого церковного единства, поскольку оно есть также источником истинного познания.

Если позволите, то сегодня я хотел бы подчеркнуть важность дружбы, которая может объединить людей вне вероисповеданий. Дружба есть Божий дар, которая преодолевает границы юрисдикций. Недавно состоялось экуменическое

---

[1] Этот доклад был прочитан в Софиевском соборе в Киеве в сентябре 2007 г. в присутствии митрополита Минского Филарета. Владыка согласился с автором, что Поль Андерсон, которого он знал лично, был «святым мирянином нашого времени». Спасибо Константину Сигову за приглашение участвовать в «Успенских чтениях» и о. Мишелю ван Парейсу за актуализицию в наши дни дара щедрости, которому и посвящен этот мой доклад. На французском языке см.: Antoine Arjakovsky. L'amitié entre Paul Anderson et les émigrés russes // *Irénikon*, 80/4 (2007), с. 563-571.

[2] *Friendship as an Ecumenical Value: Proceedings of the International Conference of the IES*. Lviv: UCU Press, 2006.

собрание в Сибиу (Румыния), на котором присутствовали все христианские Церкви Европы. Там я встретил множество православных, а также католических, протестантских и англиканских друзей. Наша совместная молитва в Сибиу снова сблизила нас еще больше. Мы даже приняли совместные обязательства. Для меня было огромной радостью видеть, что делегаты украинских Церквей, а именно Украинской Православной Церкви (Московского патриархата) и Украинской Греко-Католической Церкви, взяли на себя обязательство способствовать справедливости, миру и защите внешней среды, ставя конкретные задачи. Нужно серьезно относиться к этим обязательствам. Экуменическое заявление не является клочком бумаги, о котором можно забыть сразу же после окончания собрания. Божий народ, будь он католического, протестантского или православного вероисповедания, ожидает, что богословы, епископы и все церковные руководители будут ответственными и глубинно примирятся. Заявление, сделанное на Родосе в июне 2007 года и объединившее большинство Православных Церквей, утвердило, что, вопреки еще существующим расхождениям между ними и католиками, а также протестантами, первоочередным есть то, чтобы Церкви, которые верят в Троицу и в спасение в Иисусе Христе, совместно свидетельствовали в секуляризированном мире.

Ни для кого не секрет, что посттоталитарный православный мир не имеет большого опыта дружбы с западным христианским миром. И это объяснимо. Мы помним, насколько контролировались контакты с иностранцами в советскую эпоху. Мы помним также, каким неожиданным ударом была встреча с либеральным капиталистическим миром в начале 1990-х годов. И поэтому мне кажется интересным напомнить об опыте дружбы между православными, католиками и протестантами в первой волне русской эмиграции на Западе в

1920-1930-х годах. Я написал книгу об этом вопросе и настоятельно рекомендую вам прочитать отрывки, касающиеся дружбы, возникшей между Николаем Бердяевым и Жаком Маритеном, между отцом Сергием Булгаковым и епископом Вальтером Фриром (1863-1938).[3] Сегодня я хотел бы добавить эпилог к этой истории: рассказать о тайном персонаже, о скрытом святом, как сказал бы мой друг отец Майкл Плекон[4], – о Поле Андерсоне (1894-1985).

Поль Андерсон был кротким и чрезвычайно смиренным. Поскольку он был одним из авторов журнала «Путь», я прочитал его автобиографию «No East or West»[5]. Мне было известно об исключительной роли, которую этот пресвитерианин сыграл, чтобы помочь русским эмигрантам после Первой мировой войны создать издательство «YMCA-Press» (600 000 книг, опубликованных с 1920 по 1955 год), оказать финансовую поддержку Свято-Сергиевскому институту, Религиозно-философской академии, Братству святого Албания и святого Сергия и Русскому студенческому христианскому движению. Мне также было известно, что он, рядом с Джоном Ридом, являлся свидетелем российской революции (в 1919 году большевики отправили его в Бутырскую тюрьму) и был одним из наилучших экспертов на Западе касательно антирелигиозных преследований советского правительства, а также – вместе с Никитой Струве – способствовал издательскому успеху Александра Солженицына в мире. Наконец, мне

---

[3] А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции.* Киев: Феникс, 2000.

[4] Я рад, что эти замечания, среди других источников, содействовали более серьезным исследованиям о Поле Андерсоне в работе моего друга о. Майкла Плекона: Michael Plekcon. *Hidden Holiness.* Notre Dame: NDUP, 2009, с. 87-95.

[5] Paul Anderson. *No East or West*. Paris: YMCA-Press, 1985.

было известно, что этот человек, который со временем стал англиканцем, с 1925 года – даты его участия в конференции в Стокгольме – и до конца жизни владел одной из наилучших записных книжек с экуменическими адресами со всего мира (от Джона Мотта до Виссер'та Хуфта и до многих архиепископов Кентерберийских). Он сумел установить настоящие дружеские отношения не только с Бердяевым, матерью Марией Скобцовой и Львом Зандером, но также и с патриархом Афинагором, владыкой Никодимом Ротовым и патриархом Алексием I. Андерсон сыграл особенно важную роль в способствовании вхождению Православных Церквей, которые пребывали под коммунистическим режимом, во Всемирный Совет Церквей в 1961 году в Нью-Дели.

Все это было мне известно. Но вот… В апреле 2006 года мне представился случай поехать в Чикаго и поработать в местном архиве. Изучив 60 коробок тщательно классифицированных досье, я смог оценить, насколько этот человек был настоящим даром Божьим для русских эмигрантов.

Поскольку без этих многочисленных писем о финансовой поддержке русских эмигрантов к центральному американскому бюро YMCA (Young Men Christian Association – Юношеская христианская ассоциация), без его внимания к прошениям этих эмигрантов, постоянно пребывавших в нужде, без его постоянной координации в наиболее консервативных кругах русской эмиграции, которые с недоверием относились к YMCA, в частности, что касается митрополита Антония (Храповицкого), труды которого он также публиковал, множество начинаний русских эмигрантов могли бы не реализоваться. Именно он добился от мецената Джона Рокфеллера дотацию в 100 000 долларов США (только на 1926 г.) в поддержку целой серии проектов, както: поддержка инженерной школы для русских эмигрантов, которую он создал в Париже, учебные стипендии (Николая

и Дмитрия Клепининых), финансирование поездок в США (для отцов Зенковского и Булгакова) и т. д. Из скромности Поль Андерсон в своей биографии лишь вскользь говорит о создании сети поддержки заключенных во время Второй мировой войны. Его опыт Первой мировой войны, его организаторские способности и умение искать фонды позволили в период с 1940 по 1945 год помочь тысячам пленных, изолированных и нуждающихся.

Я был также глубоко тронут его личной поддержкой «Православному делу». В автобиографии Поль Андерсон не говорит, что это именно он нашел финансирование для «Православного дела». Он просто пишет: «Мать Мария показала мне лист бумаги с бюджетом». И в следующем предложении: «Дом быв взят в аренду, и вскоре "Православное дело" начало работать в поддержку беженцев»[6]. Он не только финансировал от самого ее создания в 1935 году благотворительную организацию матери Марии Скобцовой, но и после смерти матери Марии в Равенсбрюке в 1945 году поддержал Теодора Пьянова, чтоб община могла продолжить свое дело. Он обеспечил финансирование, поддерживал контакт с бывшими членами общины (как моя бабушка Тамара Федоровна Клепинина), приехал в Париж, чтоб помочь Пьянову решить юридические конфликты с владельцами зданий на улице de Lourmel.

То же самое касательно будущего YMCA. Полю Андерсону удалось добиться, чтобы главный издательский дом в Чикаго передал издательство русским эмигрантам. Он поделил собственность на части, чтоб заставить издательский дом продолжить сотрудничать с молодежным движением. Андерсон чувствовал, что новое поколение готово служить христианский миссии в СССР (как Кирилл Ельчанинов,

[6] P. Anderson. *No East or West*, c. 75.

Никита Струве, Иван Морозов, Александр Викторов, Мишель Соллогуб и др.). Он сохранил дружественные отношения со всеми, в частности, с отцом Александром Шмеманом, бывшим некоторое время президентом Русского студенческого хртстианского движения и исповедником Солженицына, а также с Георгием Кульманом, бывшим редактором журнала «Путь», который стал дипломатом высокого ранга в Организации Объединенных Наций. В возрасте уже более 80 лет, после смерти Ивана Васильевича Морозова Андерсон отправился в Париж, чтобы поддержать в единстве и вере русских эмигрантов и предотвратить новое их разделение. Как писал Никита Струве несколько лет назад, Поль Андерсон был, несомненно, «большим другом Православной Церкви».[7]

Можно было бы долго говорить об многих начинаниях Поля Андерсона, часто мало известных, как, например, его участие в совместной международной богословской комиссии англикан и православных. Я искренне рекомендую молодым исследователям, владеющим английским языком, поработать над этими исключительными архивами. Однако сегодня я хотел бы сказать следующее.

Во-первых, дружба не является замкнутой только внутри конфессиональных границ Церкви: она показывает, что границы Церкви намного шире, чем они нам обыкновенно кажутся. Она вновь поднимает вопрос о нашей идентичности и показывает нам теплые лучи, часто неожиданные, Царства Божьего на земле. Правило имеет значение только если оно охраняет нас от мрака. Канон служит догмату, дыбы сберечь явленную правду, как об этом напоминал отец Афанасьев. Однако догмат является не чем иным, как

[7] Никита Струве. *Братство Святой Софии.* Париж: YMCA-Press, 2000, с. 320.

выражением отношения любви между Богом и людьми. И поэтому мы не должны слишком быстро осуждать таинство жизни, коим является надконфессиональная дружба.

Во-вторых, Церковь, по моему скромному мнению, не уделяет достаточного внимания людям мира, смиренным, тем, кто щедро дает, не прося взамен ничего за свой дар. Наше отношение к деньгам настолько проникнуто недоверием, что мы не спешим почтить тех, которым удается мобилизовать ресурсы для правого дела. Хотя Христос сам призывает нас не поддаваться влиянию денег (Лук. 12,33), но также и не бояться денег, размещать деньги в банке (Мат. 25,27) и использовать их на благо Церкви. «Приобретайте себе друзей богатством неправедным» (Лук. 16,9), – говорит Христос, объясняя, что главным качеством детей света есть быть ответственными по отношению к каждой доверенной им миссии. А миссией, которую нам доверяет Бог, как это подтверждает притча об умелом управляющем, есть поддерживать человеческие отношения, наполненные состраданием, через посредничество денег. Невозможно служить Богу и деньгам (Лук. 16,13), но можно использовать деньги, чтоб служить Богу. И нужно уметь чтить тех, кому это удается. В американском оптимизме, в западной щедрости, в способности быть открытым по отношению к другому, присущей протестантской или католической духовности, есть нечто глубоко христианское. Если экуменическое движение – это прежде всего обмен дарами, если, как об этом сказал в Сибиу Андреа Риккарди, православный мир принес икону Западному миру, тогда православный мир должен, в свою очередь, согласиться сегодня смиренно открыться этому радикальному оптимизму, этой глубокой вере западного христианства, пришедшей из Евангелия: «Что вы сделаете для наименьшего, вы сделаете это для меня; и то, что вы дадите с любовью, Бог вам отдаст сторицей».

В-третьих, дружба не препятствует истине. Поль Андерсон, этот большой друг православного мира, четко различал деятельность русской Церкви в период преследований и деяния коммунистического правительства. В своих мемуарах он прямо осудил и Брестскую унию 1596 года, и уничтожение Греко-Католической Церкви в 1946 году.[8] Поэтому сегодня мне кажется, что для способствования новой внеконфессиональной дружбе в Украине нужно, чтобы каждая конфессиональная традиция признала факты и попросила прощения за жестокость, причиненную в прошлом.

Итак, пришло время не только прославить межконфессиональную дружбу, без которой не было бы известного возрождения русского богословия. Пришло также время признать в фигуре Поля Андерсона скрытого святого нашего времени и воздать ему честь в экуменический способ. Мне кажется, что наименьшее, что можно сделать, – это назвать учебную аудиторию в одной из богословских академий Украины именем этого неутомимого защитника прав человека во времена СССР, защитника преследованных за справедливость и веру, этого промотора православной мысли, этого верного друга владыки Касияна (Безобразова), отца Василия Зенковского и святой матери Марии Скобцовой.

В заключение хочу процитировать Бердяева:

> Религиозно-философская академия смогла быть создана благодаря активной поддержке американской YMCA. Решение о создании Религиозно-философской академии было принято в квартире секретаря YMCA Павла Францевича Андерсона, прекрасного человека, всегда с необыкновенным вниманием и участием относившегося к русским. Именно благодаря Андерсону, Лоури и нескольким другим друзьям культурное дело было возможно

[8] P. Anderson. *No East or West*, с. 128.

в эмиграции.[9] Я убежден, что бескорыстный труд YMCA, опубликовавшей стольких русских авторов, высланных из их родины, однажды будет оценен Россией, когда она вновь обретет свободу слова.[10]

Позвольте мне пожелать, чтобы это мнение распространилось однажды и на Украину. Спасибо за внимание.

[9] Переводчица книги русского философа на французский язык Елизавета Беленсон, подруга Бердяева, добавила слово «друзья» в своем переводе (N. Berdiaeff. *Autobiographie spirituelle*. Paris: Buchet Chastel, 1958, с. 311).

[10] Н. Бердяев. *Самопознание*. Париж: YMCA-Press, 1989, с. 289.

Новый богословский горизонт: комментарий к статье Джона Милбанка «Софиология и теургия: новый богословский горизонт»[1]

> *Мы заново открываем великие книги приключений, книги, рассказывающие нам о замках, которые следует захватить, о реках, которые надо перейти, о птицах, которые указывают дорогу.*[2]
>
> Филипп Жакоте. *Слово «радость»*

День славы отца Сергия Булгакова настал! Прослушав блестящую лекцию профессора Милбанка, можно лишь убедиться в этом. Но я далек от того, чтобы заявлять об этом триумфально. Мы хорошо знаем, что реабилитации отца Сергия Булгакова в консервативных кругах *Восточного Православия* все еще не произошло. И если мы уже говорим о важности самой Премудрости Божией, в православном мире все еще далеки от осознания этого значения. Спросите в любом московском храме икону Божией Премудрости – и вы увидите взгляд, полный того ужаса, который испытывает каждая «чистая» душа, столкнувшись с ересью. И это не новое явление. Недавно я узнал, что собор Премудрости Божией в Гродно в Белоруси был взорван в 1961 году, и это

---

[1] Статья напечатана на английском языке: A. Arjakovsky. "J. Milbank. Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon" // Adrian Pabst, Christoph Schneider (ред.). *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World through the Word.* Ashgate Pub. Ltd., 2008.

[2] Джон Милбанк цитирует этот отрывок в качестве эпиграфа в: J. Milbank. *The Word Made Strange.* Oxford: Blackwell, 1997.

произошло при всеобщем безразличии. Но речь не идет только о русском или белорусском народах, едва выбравшихся из-под обломков советского атеизма. Недавно я был на православном семинаре в одной англоязычной стране и говорил о месте Софии в православной патристической, иконографической и литургической традиции. Под конец один преподаватель спросил меня, зачем устраивать все эти дискуссии о Премудрости, если известно, что речь идет о самом Христе…

Итак, позвольте мне воспользоваться здесь, в Кембридже, участием в конференции под названием «Преображение мира Словом», чтобы напомнить одну вещь.[3] Да, это правда, что Христос, как говорил нам апостол Павел, есть «Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор 1, 24). Но вспомним, что эти слова касались Христа, Богочеловека в софийном единстве двух природ, а не Логоса – ипостаси второго Лица Святой Троицы. Булгаков отметил, что в тексте Павла слова *сила* и *премудрость* были без артикля. Он истолковывал эту идентификацию Премудрости с Христом в троичном духе: «Христос, на котором пребывал Святой Дух, явил Отца и открыл Премудрость Божию». Булгаков в этом наследовал философию св. Августина (хотя и изменил формулировку), утверждавшего: «Мудрость есть Отец, Мудрость есть Сын, Мудрость есть Дух Святой. Не три Мудрости, но одна Мудрость».[4]

Однако можем ли мы говорить о новом богословском горизонте на основании этого нового открытия софиологии, как это делает сегодня англиканский философ Джон Милбанк? Я в этом глубоко убежден и ощущаю огромную

[3] См.: A. Arjakovsky. *Essai sur le pére Serge Boulgakov, philosophe et théologien chrétien*. Paris: Parole et Silence, 2006.

[4] С. Булгаков. *Братство Святой Софии: Материалы и документы, 1923-1939*. Москва: Русский путь – Париж: YMCA-Press, 2000, с. 134.

радость, когда на самом отдаленном горизонте премудрости Джон Милбанк видит теургию. Как говорит Владимир Ильин, друг отца Сергия, христианство не следует оценивать понемногу, как дегустируют хороший коньяк. «Христианство только начинается», – заявлял умерший мученической смертью Александр Мень, один из тех, кто популяризировал Булгакова за железным занавесом. Милбанк прав, когда говорит, что наивысшее теургическое действие – это воплощение Логоса, восстановление истинного поклонения. Ведь теургия – это бесконечная власть, которой Христос наделил своих друзей: это власть ходить по водам, исцелять расслабленных, воскрешать мертвых.

Недавно я говорил об этом с одним французским другом, и он сказал мне, что все это может быть очень интересным в Кембридже, однако тем временем в Париже, в Сорбонне, часовня Ришелье остается настоящим постмодернистским музеем атеизма. Я ему ответил: да, конечно, несомненно… но, тем не менее, в Сорбонне есть также мыслители, которые в настоящее время методично, добросовестно «пилят ветвь», на которой держится современная позитивистская наука. Почитайте «Эротический феномен» Жана-Люка Мариона: «Любить независимо от бытия – вот что определяет любовь без бытия. […] Слова “любовь воскрешает” следует понимать как аналитическую пропозицию»[5], то есть, в бытии существует само-бытие и любовь, которая есть выше бытия. Что это означает? Речь идет – ни больше ни меньше – о внедрении новой эпистемологии. По мнению Мариона, точные науки, такие как математика, физика, биология, пытаются путем эпистемологической редукции определить в изучаемом объекте, что в нем остается повторяемого и вечного. Гуманитарные науки: философия, история, социология – стремятся

[5] J.-L. Marion. *Le Phénoméne érotique*. Paris: Grasset, 2003, c. 125.

путем онтологической редукции сохранить за объектом статус такого, что *существует*, и привести объект обратно к его бытию, а также открыть в человеке «то, что *существует*, в котором имеется бытие», то есть, бытие, в котором проявляется жизнь. В обоих случаях именно соотношение бытия и времени является определяющим как для Эйнштейна, так и для Хайдеггера. Можно сказать, продолжая мысль Мариона, что экуменические науки, которые поощряются движением *Radical Orthodoxy* («Радикальная ортодоксия»), относятся и к первым, и ко вторым наукам в той степени, в которой они изучают, что в Церкви временно, а что нет. Но они требуют дополнительных усилий нашей воли и мыслительной способности. В новой редукции, которую экуменические науки предлагают и которую можно определить, вслед за Жаном-Люком Марионом, как редукцию любви, время более не является временем повторения или забот. Оно становится временем тех, кто любит, или, как напоминает Рикер в конце своей работы «Память, история, забвение»[6], временем благодарности, временем полевых лилий и птиц небесных. В редукции любви пространство теряет однородность, которую оно имеет в онтологическом отношении. Понятия «здесь» и «там» более не являются взаимозаменяемыми в нейтральном пространстве, когда ты не в моих объятиях.

Открыв Церковь как любящую реальность и как дар Божий, как тело, в котором, когда страдает один член, страдают все члены, мы понимаем, что любовь является источником всякого познания и всего творения. Именно об этом и говорит в своей книге «Постмодерная метафизика» православный философ Христос Яннарас, для которого современная наука и, в частности, квантовая физика, демонстрирует, что реальность создается при участии в ней человека. Не

[6] Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2000.

существует посреднической зоны между нами и реальностью. Как сказал Джон Милбанк, «существует *metaxu*, которое находится одновременно возле обоих полюсов».[7]

Не философия или квантовая физика открывают в конце пути современности софийную любовь в качестве нового горизонта. Я бы хотел сказать здесь несколько слов о новой экономике нашего мира на пути ускоренной глобализации, а также о новой политической науке, которая развивается на обломках современного естественного права. Вы помните, вне всякого сомнения, что Булгаков был по образованию экономистом. Читая свой курс по экономике в Киеве, он серьезно продемонстрировал пробелы в философии Маркса, Канта и Шеллинга. В своей «Философии хозяйства» (1912 г.) он представил Софию подлинным трансцендентным субъектом экономики. Он говорил, совсем как Милбанк, о теургической миссии, доверенной человеку Творцом. «В чем состоит природа творческой деятельности человека?» – спрашивает себя Булгаков в главе о софийности мира. И отвечает: «Человеческое творчество в знании, в хозяйстве, в

[7] Греческий философ приходит к таким же выводам относительно теургической власти любви, что и Марион и Милбанк. Он пишет: «В нашей эмпирической модели семантики человеческой речи только воля к существованию, не сдерживаемая никакой природно-сущностной пресуппозицией или интенциональностью, может представлять совершенно незаинтересованную любовь. Только любовь как категория онтологическая (скорее чем этическая) может выражать автотрансцендентность и самоотдачу – приобщение к бытию – как добровольный образ существования: только любовь может относиться к существованию, которое существует, не обязательно утверждая этим факт своего существования, но свободно испостазируя свое бытие (открываясь как разные ипостаси своей сущности) – образуя путем "порождения" и "исхождения" ипостаси, вместе с которыми она образует бытие как единство в любви» (C. Yannaras. *Postmodern Metaphysics.* Brookline: Holy Cross, 2004, с. 176).

культуре, в искусстве софийно. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественную энергию Логоса»[8].

Сегодня многие экономисты, например, те, кто собрался во Франции на Движение альтернативной глобализации «Христианские основы глобализации» (Assises chrétiennes de la mondialisation), вновь ставят под вопрос классическую экономическую теорию *laissez faire* – теорию «невмешательства», основанную на «естественном порядке», заповеданном Богом.[9] Они снова интересуются, не обязательно зная,

---

[8] С. Н. Булгаков. *Философия хозяйства* // его ж. *Собрание сочинений в 2-х томах*. Москва: Наука, 1993, т. 1, с. 158 (S. Boulgakov. *Philosophie de l'économie* / Moscou: Univ. imp., 1912; trad. fr. Paris: L'Age d'homme, 1987, с. 100-101).

[9] Это предложение, поданное в 2005 г., должно быть пересмотрено сегодня с учетом мирового экономического кризиса, который повлиял на финансовые рынки, а также осознавая ошибки монетарной политики, которую проводил Алан Гринспен на рынке ипотечных кредитований в 1990-х годах. Джордж Сорос понял, что главная ошибка заключалась в экономической доктрине, которая различает у субъектов рынка когнитивную функцию и партиципативную функцию (функцию участника). Этот первичный рационализм привел к мифу о прозрачности рынка. Вторичный рационализм, которым Сорос объясняет феномен «спекулятивного пузыря», строится на следующей парадигме: «Существует рефлексивная двусторонняя связь между восприятием и реальностью». Это самое большое унижение, которое характеризует ультрасовременность, определяется как режим неуверенности или «подверженности ошибкам». Ее преимущество в том, что она ставит вопрос о попперовской парадигме открытого общества, основе ультралиберализма. Но если теория рефлексивности на самом деле имеет большее отношение к реальной жизни, она не должна останавливаться в своей критике Просвещения, принимая всерьез действие Премудрости Божией в творении (см.: George Soros. *La Vérité sur la crise financière.* Paris: Denoel, 2008).

как его назвать, этим софийным измерением в экономике. Они вновь обращаются «к давно забытому подходу к Творению, основанном на уважении к Творцу и творению, доверенному человеку», и размышляют о реализации долгосрочного устойчивого развития.[10]

В ответ на недостатки международного управления, на нарастающий разрыв между богатством стран богатых и бедных стран, на эту головокружительную, просто эндемическую пропасть, как сказал бы Милбанк (если вспомнить, что общий валовой национальный продукт африканских стран к югу от Сахары ниже, чем в Нидерландах, и если мы знаем, что между 1983 и 1994 годами Африка выплатила МВФ на 5 млрд. долларов больше, чем получила от него), перед лицом ухудшения состояния окружающей среды, некоторые (например, глава Всемирной Торговой Организации Паскаль Лами) призывают к новой *альтернациональной* демократии, которая основывается на ценностях – на справедливости, свободе, мире, доверии. В этой перспективе экономика должна основываться не на выгоде, но на даре.[11] Да, именно на даре. Потому что новый индекс «роста» – не валовой внутренний продукт, а индекс развития человеческого потенциала, который определяется очень серьезными экономистами Программы ООН по развитию и учитывает санитарное состояние, уровень образования, структуры демократии и т. п. В этом полное изменение перспективы, которая коренным образом различает либеральную школу, представленную американским экономистом Майклом Новаком, и теоретиков новой мировой экономики, представленной

[10] Assises chrétiennes de la mondialisation. *Livre blanc: Dialogues pour une terre habitable*. Paris: Bayard, 2006.

[11] Pascal Lamy. *La Démocratie-monde: Pour une autre gouvernance globale*. Paris: Ed. du Seuil, 2004, с. 85.

Робертом ван Дриммеленом, генеральным секретарем агентства APRODEV в Брюсселе.[12]

Майкл Новак, которого Джон Милбанк, Стивен Лонг и Даниель Белл характеризуют как лидера маргиналистской школы, не колеблясь, как и ван Дриммелен, говорит о любви как об основе экономической жизни.[13] Но для него эта любовь означает способствовать политике благотворительности и нравственного взгляда на экономику, чтобы корректировать законы рынка.[14]

И напротив, по мнению ван Дриммелена, автора книги «Вера в глобальной экономике» (*Faith in a Global Economy*), опубликованной Всемирным Советом Церквей, осознание любви между Богом и Его творением обязывает человечество создавать новые законы. Это необходимо для того, чтобы сделать видимым невидимое дело обеих рук Премудрости Божией. Швейцарский экономист Кристоф Штукельбергер представил в 2002 году принципы этой новой экономической этики в книге «Этика глобального рынка» (*Global Trade Ethics*). Из французских авторов следует прочесть Жан-Батиста де Фуко, чтобы осмыслить новое евангельское суждение о деньгах и о дарах Божиих, которые следует взращивать.

Наступление нового глобального миропорядка предполагает переосмысление комплекса международных отношений, установленного с 1648 года и основанного на принятии неограниченного суверенитета государств-наций, но

---

[12] Консорциум семнадцати больших экуменических организаций по помощи в развитии с центром в Брюсселе (см.: www.aprodev.net).

[13] Michael Novak. The Love that Moves the Sun // M. Novak (ред.). *A Free Society Reader: Principles for the New Millenium*. Boston – New York: Lexington Books, 2000, с. 98.

[14] M. Novak. *On Cultivating Liberty: Reflections on Moral Ecology* / ред. Brian C. Anderson. Boston: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

предполагает также постановку вопроса о парламентском принципе принятия решений, основанном на законе более сильного.[15]

Европейский Союз показал, что можно с пользой перейти от логики суверенитета к общинной логике. Этот переход, который стал возможен благодаря деятельности таких активных христиан, как Роберт Шуман или Альчиде де Гаспери, базируется сегодня, как это подчеркивают Мишель Камдессю, Дени Бадре или Паскаль Лами, на следующих принципах: взаимное распределение военной промышленности, приоритет европейского закона над национальным, защита принципа субсидиарности, монополия инициативы[16], доверенная Комиссии. Метод консенсуса, который применяется уже сейчас в основных экуменических собраниях, является также в наивысшей степени инновационным. Его цель – восстановить после пяти веков парламентаризма дух первого апостольского собора. Джилл Табарт объясняет в своей

[15] Можно также привести другие примеры переосмысления суверенитета государств-наций. Я имею в виду, в частности, понятие права вмешательства, которое было введено в ООН Бернаром Кушнером, – к сожалению, без надлежащих мер предосторожности.

[16] «Монополия инициативы объясняется признанной необходимостью доверить эксклюзивную инициативу политики или ее инструментов "третьей", независимой от государств стороне, к которой последние испытывают доверие (когда это доверие они не готовы оказать друг другу), чтобы предложить политику, которой требуют общие интересы Союза. […] Это означает, что предложение Европейской Комиссии может быть изменено без их согласия только при единодушном участии стран-участниц. […] Комиссия принимает те инициативы, которые ведут к интеграции, и вносит поправки таким образом, чтобы они могли получить одобрение большинства» (P. Lamy. *La Démocratie-monde: Pour une autre gouvernance globale*, с. 39).

книге «Приходя к консенсусу»[17], что процедура принятия решений парламентским и аргументативным путем, основанная на законе большинства, имела в Средневековье то огромное преимущество, что позволила европейским обществам выйти за пределы феодальной организации власти. Но задача состоит уже не в том, чтобы направить собственнический дух индивидуумов с помощью аргументов, принятых большинством в данный момент, а в том, чтобы «ввести процесс различения, в котором ищут волю Божию, взаимно прислушиваясь к позициям друг друга». В этой перспективе различие мнений является гарантией успеха, когда всех объединяет общее кредо.

Тогда, если мы на самом деле внимательно вглядимся в новый горизонт, который открывает перед нами Милбанк, есть все основания полагать, что Православие является заданием, которое нам предстоит исполнить…

[17] J. Tabart. *Coming to Consensus: A Case Study for the Churches.* Geneva: WCC, 2003.

Юбилейная конференция в Эдинбурге: христиане готовят новую евангелизацию[1]

Эдинбургское воззвание

6 июня 2010 года 1200 шотландских христиан присоединились в Зале собраний шотландского парламента к 300 делегатам главных христианских конфессий (православных, католиков, протестантов)[2], представлявших 60 стран мира и приехавших в Эдинбург отпраздновать столетие современного экуменического и миссионерского движения. Под конец церемонии все взялись за руки и прочли вслух совместный призыв к обновленной христианской миссии XXI века. Накануне этот текст горячо обсуждался делегатами. Но модератор Майкл Киннамон, один из лучших современных экспертов по экуменизму, сумел убедить всех, что текст является результатом консенсуса, достигнутого рабо-

[1] Отрывок из этой статьи появился во французском протестантском ежемесячнике «Миссия»: Antoine Arjakovsky. L'Eglise chrétienne s'unifie dans la mission // *Mission*, № 204 (октябрь 2010), с. 20-21. Статья также частично публиковалась во *France Catholique*, агентством *Zenit*, на сайте *Cherchons la paix* (http://cherchonslapaix.fr).

[2] Структуры-соорганизаторы Эдинбургской конференции 2010 г.: African Independent Churches; Anglican Communion; Churches Together in Britain and in Ireland; Council for World Mission / CEVAA / United Evangelical Mission; International Association for Mission Studies; International Fellowship of Evangelical Students; Latin American Theological Fraternity; Lausanne Committee for World Evangelization; Lutheran World Federation; Orthodox Churches; Pentecostal Churches; Roman Catholic Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity; Seventh Day Adventist Church; World Alliance of Reformed Churches; World Baptist Alliance; World Council of Churches; World Evangelical Alliance; World Methodist Council; World Student Christian Federation.

чими группами. В воскресенье утром, прежде чем прибыть на место первого собрания, состоявшегося в 1910 году, делегаты посетили церкви своих конфессий в Эдинбурге, чтобы духовно сосредоточиться, ощутить присутствие живого Слова Божьего, причаститься Тела и Крови Христовых и по-братски пообщаться с местными общинами.

Эдинбургское воззвание было задумано как исповедание веры.[3] С той единственной разницей, что редакторы этого

[3] См. первые три пункта Эдинбургского воззвания: «Собравшись по случаю столетнего юбилея Всемирной миссионерской конференции, которая проходила в 1910 г. в Эдинбурге, мы верим, что Церковь, как знак и символ Царства Божия, призвана свидетельствовать сегодня о Христе, приобщившись к божественной миссии любви, преображающей силой Святого Духа. 1. Доверившись Троичному Богу и более чем когда-либо осознавая экстренность ситуации, мы призваны воплощать и провозглашать Благую Весть спасения, прощения грехов, жизни с избытком и освобождения, которое она несет всем бедным и угнетенным. Мы призваны к свидетельству и евангелизации, давая живой пример любви, справедливости и равенства, которых Бог хочет для всего мира. 2. Вспоминая о крестной жертве Христе и Его Воскресении для спасения мира, уполномоченные Духом, мы призваны вести подлинный диалог с людьми, которые принадлежат к другим религиям, и с теми, которые не исповедуют никакой религии, с уважением смиренно свидетельствовать среди них, об уникальной сущности Христа. Наш подход характеризуется смелым доверием евангельскому благовестию: он создает узы дружбы, ищет примирения и оказывает гостеприимство. 3. Зная, что Святой Дух дышит в мире, где хочет, возобновляя связи в лоне творения и неся истинную жизнь, мы призваны стать общинами сострадания и исцеления, в которых молодые активно участвуют в миссии и в которых женщины и мужчины равно разделяют власть и ответственность, работая с новым пылом ради справедливости, мира и защиты окружающей среды, и в которых новая литургия будет отражать красоту Творца и творения» (см. на: http://www.edinburgh2010.org).

современного символа веры осознают: они не живут больше в Византийской империи, но в «империи стыда», по выражению Жана Зиглера. В эпоху, когда более трети человечества живет на менее чем два доллара в день, когда каждые пять секунд умирает от голода ребенок моложе десяти лет, когда пятьсот транснациональных компаний контролируют более 50% создаваемых каждый год на планете богатств, следовало провозгласить актуальное, сильное, пророческое слово.

Мужчины и женщины, собравшиеся в Эдинбурге и представляющие в первый раз в таком масштабе все христианские семьи планеты, утверждают в этом тексте, что их вера в любовь Отца, воскресение Христа и дары Духа бесконечно сильнее всех разногласий, которые их разделяют. Они сожалеют о колонизаторских формах, которые могло принимать христианское миссионерство в некоторых местах в определенное время. Они говорят о своем негодовании против несправедливости мира и призывают к построению нового мира: гостеприимством, примирением, дружбой, новым усилием защищать окружающую среду, новым открытием божественного и вечного ядра семьи. Наконец, они объясняют, что для современной ереси раздробленности, индивидуализма и псевдоавтономии свободы существует спасительный ответ – единство человечества в едином Христовом теле, близость Бога каждой человеческой личности, присутствие свободы благодати в глубине свободы выбора.

Некоторые считают, что символ веры должен быть полным, обобщая все аспекты христианской веры, надежды и любви. Другие скажут, что некоторые христианские течения были недостаточно представлены в Шотландии. Однако история вселенских соборов показывает, что истина раскрывается постепенно, когда мы идем по пути с Христом в Святом Духе, и при этом необязательно, чтобы весь христианский мир был представлен в равной степени. Конечно,

в ходе заседания преобладал протестантский англо-саксонский гений, для которого характерно искусство нахождения консенсуса, радостное восхваление Слова Божия и противостояние всем формам подавления миссии служения, возложенной Богом на людей (Мф. 28,18-19). Но этот гений не противоречит католическому или православному этосу. Напротив, как утверждали католический епископ Брайан Фаррелл, член Папского Совета по содействию христианскому единству, и православный румынский митрополит Тырговиштский Нифон, участник ВСЦ, в Эдинбурге все христиане возрадовались, что Церковь рассматривалась как «знак и символ Царства Божьего, призванный свидетельствовать о Христе […] с помощью преображающей силы Святого Духа». На мой взгляд, никогда столь представительное собрание христиан в современную эпоху не произносило настолько лучезарные слова о благовестии истины, что Бог не оставил свое творение и что сейчас Он призывает каждого участвовать в Его деле любви к миру.

Инструментарий Эдинбурга

Конференция в Эдинбурге не только являла собой исключительное соборное событие в истории Церкви. Она также разработала инструментарий, который может послужить наилучшему представлению христианской миссии в мире на заре третьего тысячелетия.

«Атлас глобального христианства»[4] Тодда М. Джонсона и Кеннета Р. Росса представляет собой очень ценный источник информации для изучения современного христианства.

[4] Todd M. Johnson, Kenneth Ross. *Atlas of Global Christianity.* Edinburgh University Press, 2010.

Прежде всего, мы узнаем из него, что центр притяжения христианства сдвинулся во второй половине XX века с севера на юг. В 1910 году 66% христиан находились на севере. Сегодня 25% христиан являются европейцами, 12% – североамериканцами, 66% живут на юге. Но при том, что страны, которые переживают наиболее сильные всплески крещений пропорционально количеству населения страны, находятся на юге (Либерия, Камбоджа, Бурунди), 83% ресурсов Церквей находятся на севере (хотя он представляет менее 40% всех христиан).

В анализах, сопровождающих эти статистические данные, можно обнаружить, что реабилитация самого понятия миссии связана с тем фактом, что виновность Запада в колониальном периоде – дело прошлое (Дана Л. Робертс). Великие деятели Юга, такие как Нельсон Мандела или Луис Инасиу Лула, сумели увидеть позитивные плоды христианской миссии в прошлом. Наконец, крах смертоносных идеологий XX столетия позволил возобновить весть христианской надежды и дело евангелизации, которое является его частью. Благодаря глобализации христиане будут все более осознавать, какую гигантскую работу предстоит провести, чтобы открыть без принуждения освобождающую силу Иисуса Христа. В 1910 году 80% христиан проживали в странах, где 90% населения было христианским. В 2010 году 86% нехристиан никогда не встречали христианина, и они составляют 70% человечества. Нынешний мир менее религиозен, чем в 1910 году, но более религиозен, чем накануне падения коммунистического режима. Сейчас насчитывают 8% агностиков, в то время как в 1970 году их было 15%. В XX веке христианство стало глобальным. В Азии в 2010 году проживало 8% христиан, по сравнению с 2% в 1910 году. Африка стала преимущественно христианской, хотя столетие назад она насчитывала не более 9% христиан. Христианство также узнало в XX веке новые формы миссионерского прорыва.

В 2010 году 27% христиан принадлежат к ривайвелистам (пятидесятники, харизматы, неохаризматы).

Эти данные и анализ, представленные в «Атласе глобального христианства», приводят к общему выводу о нехватке христиан, занятых в активной миссии, и о разделяемом авторами атласа согласии, что необходимы новые формы преподавания теологии. Поэтому большой интерес вызвало представленное во время конференции «Руководство по богословскому образованию в мировом христианстве»[5]. Оно имеет 753 страницы, состоит из 35 глав и разделено на три части: «Богословское образование в глобальном контексте», «Региональное развитие в богословском образовании, начиная с 1910 года» и «Духовное образование с точки зрения конфессий». Десмонд Туту, англиканский архиепископ Кейптауна, пишет в предисловии к книге, что она позволяет «перейти к новому этапу экуменического сотрудничества в сфере богословского образования».

В частности, в этой книге можно прочесть статью римокатолического богослова Терезы Франчески Росси, сотрудницы *Centro Pro Unione* (Центр содействия единству) в Риме, которая свидетельствует о значительной эволюции со времен II Ватиканского собора в плане преподавания веры в духе открытости к богатствам других христианских конфессий. Напомним, что Католическая Церковь насчитывала в 2010 году 1 155 627 000 верных, что составляет 50% христиан во всем мире. Автор подводит итоги экуменического движения в XX веке, говоря о все большей открытости к экуменизму в преподавании богословия в семинариях, университетах

[5] *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives, Ecumenical Trends, Regional Surveys* / ред. Dietrich Werner, David Esterline, Namsoon Kang, Joshva Raja. Oxford: Regnum Books International, 2010.

и католических школах. Она также напоминает, что экуменическое образование считается приоритетным, согласно отчету 1993 года Совместной рабочей группы Католической Церкви и ВСЦ. В этом же году Папским Советом по содействию единству христиан были опубликованы «Наставления по применению норм и принципов экуменизма».

Среди книг, которые распространялись среди участников собрания в Эдинбурге, стоит упомянуть еще две работы: «Свидетельствовать Христа сегодня» Дэрила Балия и Кристин Ким[6], а также «Эдинбург 2010. Новые направления для Церкви в миссии» Кеннета Росса[7]. В них подробно рассматриваются и обобщаются исследования рабочих групп экспертов, которые собирались с 2005 года, чтобы подготовить эту встречу в Эдинбурге.

На рассмотрение конференции было представлено девять следующих тем: основы миссионерской деятельности, христианская миссия для других религий, миссия и эпоха постмодерна, миссия и власть, формы миссионерского участия, богословское образование и обучение, христианские общины в современном контексте, миссия и единство, экклезиология и миссия, духовность миссии и подлинность свидетельства.

Эти темы были рассмотрены «насквозь», подход к ним включал конфессиональный, региональный, библейный, примирительный, женский, молодежный, экологический и другие аспекты. Такое изменение приоритетности, переход от конфессионального аспекта, который основывается на идентичности, к тематическому, то есть в пользу самого

---

[6] Daryl Balia, Kirsteen Kim. *Edinburgh 2010: Witnessing to Christ Today.* Oxford: Regnum, 2010.

[7] Kenneth R. Ross. *Edinburgh 2010: New Directions for Church in Mission*. Pasadena, California: William Carey International University Press, 2010.

объекта миссии, стало ключом успеха конференции в Эдинбурге. Мы видим это новое осознание приоритетности понятия миссии в определении сущности Церкви на примере изменения, произошедшего в названии основных документов комиссии «Вера и Церковное Устройство», а именно: «Природа и *цель* Церкви» (1998) и «Природа и *миссия* Церкви» (2005).[8]

В Эдинбурге голоса разных сторон были услышаны и учтены в их разнообразии, но рассмотрены они были в общем эсхатологическом контексте – контексте соучастия и новой евангелизации мира. Повторное открытие того, что жизнь Церкви подчинена ее свидетельству любви и ее миссии крещения во имя Троицы, ведет христиан к тому, чтобы с большей легкостью избавляться от эксклюзивистского структур и дискурса и проповедовать наиболее чутким образом евангельское послание освобождения, диалога и примирения.

Возможно, по этой причине в Эдинбурге произошло переосмысление образа ребенка как участника миссионерской деятельности. В самом деле, что может быть более хрупким, чем ребенок? Ребенок, которого любят и защищают его родители, не заботится о завтрашнем дне. Он осознает, что живет в полной зависимости, однако она не душит его, но является источником личного развития и сияния.

Эта идея могла бы убедить агностиков из секуляризованных и урбанистических обществ, которые все более жаждут личного развития и, следовательно, смысла жизни. Ведь постмодернистские общества характеризуются не только современным индивидуализмом, но в равной степени большим чувством тревоги в отношении будущего. Поэтому

[8] Документ ВСЦ об экуменическом определении Церкви, утвержденный в Женеве в марте 2013 г., носит название *The Church: Towards a Common Vision* («Церковь: К общему видению»).

участники конференции в Эдинбурге сделали ударение на новом синтезе между верой и разумом, который можно найти в новых христианских радикальных философиях, на воспитании смелых личностей, настоящих и пророческих, на развитии общинной жизни, передаче традиций, унаследованных от прошлого, красоте и мистическом могуществе литургической жизни в повседневности.

Можно понять, почему динамичные евангелические Церкви Юга приехали на экуменическое собрание Севера. Yoido Full Gospel Church из Сеула, которая насчитывала в 1953 году не более 10 человек, сегодня объединяет более 750 000 человек. Эта Церковь, одна из самых динамичных в мире, прислала своего представителя в Эдинбург. Возможно потому, что она понимает: примирение с Северной Кореей, к которому она призвана, не сможет произойти без поддержки всего христианского мира, без опыта всех христиан стран Восточной Европы, освобожденных от коммунистического ига более двадцати лет назад, без опыта примирения Восточной и Западной Германии.

Благодаря этой новой методологии изглаживаются границы и в самой работе миссионера. Миссионерские общины служат Церкви и не могут действовать вне общинной жизни. Миссия, как утверждал в Эдинбурге Антониос Киреопулос, не может развиваться без уважения к поместным Церквам. Джон Мотт, один из величайших деятелей Эдинбурга 1910 года, мог бы сегодня только порадоваться наступлению такого понимания, поскольку сам он много сделал для того, чтобы YMCA в 1920-1950 годах с уважением относилась к русской православной идентичности, – до той степени, что финансировала различные проекты русской эмиграции безо всякого вознаграждения, без участия в ее органах управления. Этот великий американский миссионер получил Нобелевскую премию мира в 1945 году, всего лишь через

несколько месяцев по окончании Второй мировой войны, именно потому, что его видение «Христа, который является гораздо шире» наших ограниченных представлений, было выходом из деструктивного эгоизма современных наций.

Это постконфессиональное видение не означает, что неинституциональная сеть должна подменять собой иерархический путь как способ организации миссии. Миссия есть дело Церкви, то есть в первую очередь семейное, общинное, дружеское.

Это дело сильнее, чем все *networks* Земли, вместе взятые, когда они обходятся без векторов традиции, права, местного контекста, справедливой, признанной и ответственной власти. Как показал Жак Матте, ответственный по вопросам миссиологии в ВСЦ, в течение 1950-х годов христианская миссия, благодаря, в частности, влиянию богословия Карла Барта в протестантском мире, стала менее институциональной, более скромной, менее империалистической и более теоцентричной. Недавняя эволюция миссионерского движения говорит, однако, о необходимости учитывать, что касается Запада, голос поместных Церквей, чтобы не мешать исконной миссии и не подавлять местные инициативы.[9]

Что касается восточных Церквей, было отмечено выступление епископа Сирийской Православной Церкви Индии Геваргезе Мар Курилоса. Основываясь на высказывании Иона Бриа о миссии как о «литургии после литургии», он говорил о миссии как о «литургии *до* литургии». Действительно, чтобы христиане могли по-настоящему общаться вместе во Христе, им следует, в первую очередь, создать органы обучения, опеки, собрания для тех, кто живет за пределами церковных общин по невежеству или будучи отверженными, сознательно или по недосмотру. Быть живой общиной (*koinonia*), служить бедным

[9] *'You are the light of the World': Statements on Mission by the World Council of Churches, 1980-2000* / ред. J. Matthey. Geneva: WCC, 2005.

(*diakonia*), нести благую весть (*kerygma*) – все это невозможно сымпровизировать. Этому учатся в Боге, постепенно и несовершенно. *Martyria*, или свидетельство, которое есть сумма трех служений христианина, не обязательно достигается, как это принято считать в Православной Церкви, только смертью. Конечно, это крест, постоянная работа над собой. Но это то, что позволяет каждому взлететь, объединить душу, тело и дух и излучать свое счастье.

* * *

Конференцию в Эдинбурге 2-6 июня 2010 года можно считать эпифеноменом. Председатель ее организационного комитета по Эндрю Андерсон не преминул напомнить, что празднование годовщины конференции 1910 года было специально перенесено на неделю, чтобы это событие не потерялось в информационном потоке, который лавиной накрыл планету с 11 июня – дня начала всемирного чемпионата по футболу в Южной Африке.

Однако проведение по всему миру в 2010 году множества мероприятий, связанных с юбилеем современного миссионерского и экуменического движения, должно быть принято всерьез, как об этом напомнили во время пресс-конференции секретарь Папского Совета по содействию единству христиан епископ Брайан Фаррел, генеральный секретарь ВСЦ пастор Олав Фиксе Твейл и директор Всемирного Евангельского Альянса Джефф Танниклифф.

Прямая интернет-трансляция церемонии из Зала собраний парламента позволила сотням тысяч людей послушать проповедь англиканского епископа Йоркского Джона Сентаму. Майская 2010 года конференция в Токио, также отмечавшая столетие Эдинбургской, собрала несколько тысяч богословов. *Kirchentag* в Мюнхене, собрание нескольких

сотен тысяч христиан разных конфессий, также посвятило круглый стол юбилею. Ассамблея в Кейптауне в октябре, организованная миссионерским движением Лозанны в память об Эдинбургской конференции 1910 года, собрала несколько десятков тысяч людей всех конфессий и всех государств-наций мира без исключения. Итак, это новая форма собрания, к которой приглашают христиане XXI века. Если русские, приехавшие в Англию в 1920-х, были счастливы обнаружить новую форму соборности, которая называлась «конференция» или *fellowship*, то сегодня нам дано участвовать в новой, «глобально-локальной» форме творческой и коммуникативной дружбы.

Евхаристическое гостеприимство между христианами

Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем.

1 Кор. 11,29

Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба.

1 Кор. 10,17

Позвольте мне сперва поблагодарить отца Михаила Димида и организационный комитет этого конгресса, посвященного «евхаристическому общению (сопричастию)»[1], за предложение сделать введение в экклезиологические и экуменические дискуссии на эту тему.

Я хотел бы начать свой доклад с напоминания, одновременно столь требовательного и освобождающего, о том, что греки считали христианское богословие безумием, а иудеи – соблазном. А потому мне кажется, что в наших дискуссиях о евхаристическом гостеприимстве мы должны руководствоваться прежде всего любовью друг к другу и избегать унифицирующего институционного концептуализма и страстного одностороннего коммунитаризма. Итак, академическое богословие на всех уровнях ответственности должно не только «быть» нормативным и верным традиции, но также должно «стать» смелым и отважным. Хочу подчеркнуть, что говорю

[1] Конгресс богословов УГКЦ на тему: «Евхаристическое общение – вызов традиции и современности для традиционных Церквей», который проходил 2-4 января 2007 года в помещении Львовской духовной семинарии Святого Духа.

от себя лично и не получал никаких полномочий. Также хотел бы уточнить, что мой подход к вопросу о евхаристическом гостеприимстве не является репрезентативным для православного мира с количественной точки зрения. Официальная позиция большинства православных иерархов и богословов – против сопричастия.[2] Но аргумент большинства в Православии, слава Богу, не является достаточным для закрытия вопроса. Напротив, Православие традиционно пытается занять позицию «меньшинства» в истории: «пророков, мучеников, апостолов, исповедников». Поэтому, как мы видим, начиная с Николая Афанасьева до Оливье Клемана и Майкла Плекона, существует целая традиция богословской мысли, которая в XX столетии взяла свое начало в дискуссиях на тему: «Интеркоммунион: средство или цель?». Для этой традиции мысли – к которой нужно также добавить множество других имен, от Георгия Ходра до Павла Евдокимова (который долгое время был наблюдателем в Группе Домб) – общее дело воспоминания, открытия Святому Духу и благодарения должно рассматриваться как «пища в пути» Церкви, «уже сияющей в своем странствии» на пути к Царствию Божию.[3] Вспоминая встречу путников с Христом на

[2] Mgr Kirill de Smolensk. The Significance and Status of BEM in the Ecumenical Movement // *Orthodox Perspectives on BEM*. Brookline: Holy Cross, 1985, с. 79-95. Владыка Кирилл пишет: «Конечно, Евхаристия как таинство предусматривает участие в ней лишь членов Церкви. […] Евхаристию всегда принимали как таинство общения, как таинство единства Церкви. На этом основании православные не принимают практику *экуменического интеркоммуниона*. […] Без единства в вере не может быть таинства Евхаристии» (там же, с. 87).

[3] Именно поэтому русский богослов О. Налимов четко различал в 1920-х годах таинство исповеди и таинство причастия на уровне литургической практики. См.: Тезисы проф. О. Налимова из Петроградской академии о нынешней практике покаяния // *Путь,* № 18 (сент. 1929), с. 79-87.

пути в Эммаус, такое православное богословие полагает, что Евхаристию не следует интерпретировать концептуально, причинно-следственным образом, но экзистенциальным образом – как преданное желание, как подвижную интерпретацию, как радостную встречу.

В связи с этим, я рад, что католические и протестантские богословы во Франции и Германии опубликовали в 2003 году одиннадцать довольно смелых тезисов о евхаристическом гостеприимстве, которые стали результатом продолжительного дружеского диалога. Разрешите мне коротко представить Вам эти тезисы экуменических центров Страсбурга, Тюбингена и Бенсхайма,[4] прежде чем предложить некоторые личные комментарии о взаимном евхаристическом гостеприимстве между христианами православными и католиками, а также христианами протестантской и англиканской традиций, которые, сохраняя веру своих церковних общин, присоединяются к этим тезисам.

1. Оправдывать нужно не допущение крещенных христиан к участию в Евхаристии, а запрет принимать в ней совместное участие.
2. Факт наличия местной экуменической общины и факт отсутствия евхаристического общения противоречат друг другу. Результатом этого противоречия является значительное ослабление свидетельства, возложенного на Церкви, и потеря доверия к ним на фоне современных вызовов общества.
3. В ряде исключительных случаев совместное участие в Тайной вечере уже сейчас является приемлемым в отношении отдельных лиц.

---

[4] Centre d'études œcuméniques (Strasbourg), Institut für ökumenische Forschung (Tübingen), Konfessionskundlisches Institut (Bensheim). *Abendmahlsgemeischaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft.* Frankfurt, 2003, c. 11 (на французском языке: *Le Partage eucharistique est possible: Théses sur l'hospitalité eucharistique*. Fribourg, 2005).

4. Крещение – это врата доступа к церковному общению, к Телу Христову, которое воссоздается во время каждого служения Тайной вечери.
5. Именно Иисус Христос приглашает верующих на Тайную вечерю, где Он одновременно является Тем, Кто подает, и Тем, Кто отдает себя. Церковь делает это приглашение лишь во Имя Его и в силу миссии, которую Он несет. Это приглашение не может быть нерассудительным, но должно соответствовать воле Христа.
6. Евхаристическое общение имеет более широкий радиус, чем церковное общение.
7. Будучи общиной, Церковь живет, проповедуя Слово, проводя богослужения и служа миру. Именно ее конкретные обязанности, а также общее фундаментальное истолкование веры, а не реализация определенных форм, которые она приобретает в ходе истории, служат основой для церковного общения.

Следующие три тезиса являются продолжением седьмого:

8. Согласие в вере: разнообразие концепций, касающихся свидетельства Церкви и официальных толкований общей веры в Иисуса Христа как спасения, принесенного миру не обязательно должны являться причиной разрыва между Церквами.
9. Общность в толковании Тайной Вечери: экуменические диалоги достигли широкого консенсуса относительно традиционно дискуссионных тем, касающихся толкования Тайной Вечери. Поэтому отличия, которые остаются и сейчас, не являются преградой для совместного служения евхаристии.
10. Общность в понимании священства: несмотря на все еще существующие разногласия по вопросу священства, сегодня имеется сближение относительно главного, что сделает евхаристическое гостеприимство возможным.

11. Согласие в служении миру: диакония, сопричастие и Тайная Вечеря взаимно усиливают друг друга.

Богословие и «интеркоммунион»

Позвольте мне, ссылаясь на православное богословие, представить Вашему вниманию несколько комментариев относительно этих тезисов.

Понимание связи между экклезиологией и «интеркоммунионом» является сложным вопросом, который я не смогу сейчас изложить в полном объеме.[5] Следовало бы связать его с рассуждением о евхаристической природе Церкви и с недавно принятым в Порту-Алегри документом «Призваны быть единой Церковью», который указывает, что жизнь в таинствах основывается на общей экклезиологии *koinonia*.[6]

В своем докладе лишь напомню, что некоторые православные богословы все больше понимают Церковь как софийную действительность, обладающую личностными свойствами (*personhood* у И. Зизиуласа). То есть, Церковь воспринимается как Неопалимая Купина в сердце мира и общества (С. Булгаков). Такое видение позволяет понять характеристики или «свойства» Церкви не концептуально, а телесно – как

[5] Beyond Intercommunion, on the Way to Communion in the Eucharist [Женева, март 1969 г.] // Günther Gassmann (ред.). *Documentary History of Faith and Order, 1963-1993*. Geneva: WCC, 1993, с. 89-103.

[6] *Called to Be the One Church* (см. на: www.wcc-coe.org); см. также: Boris Bobrinskoy. L'Eucharistie, plenitude de l'Eglise // Boris Bobrinskoy, Jean-Jacques Heitz, Paul Lebeau, S.J. *Intercommunion: des chrétiens s'interrogent: eucharistie, Eglise, unité*. Paris: Mame, 1969; Tamara Grdzelidze (ред.). *One, Holy, Catholic and Apostolic: Ecumenical Reflections on the Church*. Geneva: World Council of Churches, 2005 (Faith and Order Papers, n. 197).

изменение напряжения между единством, святостью, кафоличностью и апостоличностью Церкви. Я имею в виду, в частности, исследования католического богослова Антона Хӳтепена и протестантского богослова Конрада Райзера. *Koinonia* Церкви – если воспринимть ее как тело с формами сознания и опыта, которые необходимо принимать во внимание и которые все являются полезными, если не отделяются друг от друга – не теряет своего таинственного измерения и не испытывает апофатического раздробления. В этой перспективе единство Церкви является в то же время «данностью и заданием», как утверждал епископ Эльшингер.

Церковь, которая воспринимается одновременно как Отчий Дом, Тело Христово, Храм Святого Духа, а также как Невеста Агнца, не рискует превратиться ни в надпирамиду, ни в надфедерацию. Иван Павел II в своей энциклике *Ecclesia de Eucharistia* (2003) напомнил о неразрывной связи между церковным общением и общением евхаристическим. Он понимает связь между видимой Церковью и мистической Церковью как антиномию. Именно взаимное признание христиан может привести к такой степени сознания, то есть, к такой степени доверия, которая делает возможными евхаристическое гостеприимство, взаимный путь прощения и надежду на общую трапезу. Четвертый тезис – о крещении – находит свое обоснование в православном богословии в важной работе отца Сергия Булгакова «Невеста Агнца», а также в новейших работах отца Джона Эриксона.

В свою очередь, Никос Ниссиотис считал, что Всемирный Совет Церквей не создает новой Церкви. Он говорил, что «если через это братство и его экуменический диалог Церкви придут к пониманию того, что существует лишь одна Церковь в ее непрерывной преемственности, тогда я соглашусь, что *koinonia* Церквей имеет экклезиологическое значение»[7].

[7] N. Nissiotis. The Types and Problems of Ecumenical Dialogue // *The Ecumenical Review,* т. 18, № 1 (1966), с. 48.

Эволюция экклезиологии имеет важные последствия для богословия Таинств и наоборот.[8] Именно поэтому мне кажется полезным кратко упомянуть о важном синтезе результатов богословского диалога по вопросу о Трапезе Господней в работе Петера Нойнера «Экуменическое богословие»[9]. Он напоминает нам, что сегодня новое становление символического богословия позволяет преодолеть средневековые разногласия относительно пресуществления и открыть изначальный смысл Евхаристии как участия. Лимский документ «Крещение, Евхаристия, Священство», который был единогласно принят богословами всех христианских Церквей-членов комиссии «Вера и Церковное Устройство», четко утверждает, что «Церковь исповедует истинное, живое и действенное присутствие Христа в Евхаристии»[10].

Семантическое исследование понятия евхаристического общения, которое означает также Трапезу Господню, участие в Его смерти и Воскресении, жест благодарения и т. д., позволяет выйти из чрезмерно концептуалистического богословия таинства.

Кэтрин Пикстон показала, что именно желание решает проблему апории знания, которой является таинственное превращение хлеба и вина.

> В этом образе, который существует в действительности, мы понимаем, что и сами являемся рыцарями в поисках

[8] Я имею в виду, в частности, воздействие символической антропологии на прагматичное пастырское богословие, которое защищает Луи Мари Шове (Louis Marie Chauvet. *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*. Paris: Ed. de l'Atelier, 1997, c. 216).

[9] Peter Neuner. *Théologie œcuménique: la quête de l'unité des Eglises chrétiennes*. Paris: Ed. du Cerf, 2005 (Darmstadt: WB, 1997).

[10] Foi et Constitution. *Baptême, Eucharistie, Ministère.* Paris: Le Centurion – Taizé: Presses de Taizé, 1982, c. 35.

> Чаши Грааля, паломниками надежды по дороге в Землю Обетованную […]. Посредством Евхаристии наша деятельность, наша работа, наша жизнь из обычных превращаются в литургические. Евхаристия, открывая нам желание, осознание которого мы утратили вследствие грехопадения, открывает нам, вместе с тем, что знание – это не конец наших поисков, а сам поиск, путь которому прокладывает желание. Не желание как неопределенное отсутствие, нехватка или отсрочка, а желание, постоянно поддерживаемое Тем, Кто наполняет его до бесконечности.[11]

Питер Нойнер, в свою очередь, напоминает, что сегодня католическое, протестантское и православное богословие освободились от представления о евхаристической литургии как повторении жертвы Христа. Именно верные, а не Христос, отдают себя в бескровную жертву. Жертва Христа единственна и непрерывно актуализуется через воспоминание, эпиклезис и общее участие.

Православие и евхаристическое гостеприимство

Несмотря на этот богословский прогресс, я хотел бы упомянуть три основные причины, являющиеся сегодня препятствием для евхаристического гостеприимства между католиками и православными, и дать на них свои ответы.

Мы должны говорить также о проблемах общения, которые существуют между протестантами, католиками и православными в зависимости от их степени взаимопонимания и любви друг к другу. Опыт показывает, что по мере того, как православные христиане дружески встречаются

[11] Catherine Pickstock. *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*. Genève: Ad Solem, 2001 (1999), с. 76-77.

с традиционными протестантами, евхаристическое богослужение других уже больше не воспринимается ими отрицательно. Православные обнаруживают, что Тайная Вечеря в лютеранских, реформатских или англиканских (High Church) общинах, которые наиболее верны своей аутентичной традиции, является не просто «служением воспоминания», украшенным фруктовым соком и пирожными. Достаточно прочитать Марка Лингарда, председателя Евангельско-Лютеранской Церкви Аугсбургского вероисповедания Эльзаса и Лотарингии с 1997 по 2003 год, чтобы убедиться в этом.[12]

Также и протестанты, встречая живые православные общины, понимают, что в Литургии святого Иоанна Златоуста не все происходит за иконостасом или посредством таинственных слов, непонятных для простых людей. Мне кажется, что в нашей встрече, в частности, с протестантским миром и наоборот, нам нужно научиться не отвергать все огульно, руководствуясь смутными и зачастую устаревшими представлениями.

Наверное, каждый из нас имел отрицательный опыт утраты сакральности в протестантском мире. Сколько раз мне приходилось слышать возмущенные слова – например, по поводу того, что Святые Тайны, которые остались в конце Литургии, отдаются птицам! Но идет ли здесь речь о подлинной практике протестантского мира? И означает ли это, что мы должны сразу же отождествлять все протестантские сообщества с этим негативным опытом? И наоборот, не приходилось ли нам встречать в некоторых наших

[12] M. Lienhard. *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face a l'exigence œcuménique.* Lyon: Olivétan, 2007. В этой работе отмечается особая роль, которую играют в экуменическом диалоге пограничные регионы, от Эльзаса до Галичины.

общинах странные обряды[13], более близкие к религии фарисеев, чем к религии Иисуса Христа? Нам следует оставить легкий путь, путь концептуальности, коммунитаризма, то есть путь изгнания козла отпущения во имя благополучия нашей удобной идентичности спасенных… Вера, согласно апостолу Павлу, – не будем забывать об этом, когда занимаемся богословием, – «всему верит, на все надеется», поскольку она не низводит тайну Откровения к ее упаднические объективациям.

Здесь, чтобы ознакомиться с ходом экуменического диалога, необходимо прочитать документ трех экуменических центров. Как утверждает текст «Действительны ли все еще анафемы XVI века?», христиане – протестанты и католики – разделяют следующее убеждение: «Прославленный Господь становится присутствующим на Тайной Вечере в собственных плоти и крови, отданных с Его божественностью и Его человечеством словом обетования в хлебе и вине, даруемых

[13] У отца Александра Шмемана можно найти немало разоблачений магической ментальности во многих православных богослужениях. В частности, в трактовке акта проскомидии, когда диакон просит священника жертвовать агнца, глубоко разрезая часть хлеба на дискосе, мы не всегда можем быть уверены, что действующие лица «небольшой реалистичной драмы», как пишет Павел Евдокимов в своем труде «Православие» (P. Evdokimov. *L'Orthodoxie*. Paris: DDB, 1979, с. 254), осознают то, что по этому поводу пишет о. Шмеман в своем «Вступлении к литургическому богословию» или Генрик Папроцки в труде «Таинство Евхаристии» (H. Paprocki. *Le Mystère de l'Eucharistie*. Paris: Ed. du Cerf, 1993). Последний, православный священник в Варшаве, объясняет, что изначально проскомидия была лишь актом принесения даров диаконом, возложение им на дискос просфоры и наливание в чашу вина и воды. Вынимание Агнца из просфоры датируется XIII веком (там же, с. 196).

для трапезы Господней силой Святого Духа и принимаемых общиной»[14].

Но вернемся собственно к интеллектуальной дискуссии, в которой противопоставляются прежде всего католические и православные общины христиан.

Первым препятствием, с точки зрения Православия, является тот факт, что участие в Таинствах другой Церкви считается серьёзной изменой, так как причащаться означает присоединяться к Церкви, которая уделяет таинства, и такое участие никогда не было принято ни одной Церковью после 1054 года. Упоминается также, что полное евхаристическое общение станет возможным лишь тогда, когда будут урегулированы все богословские разногласия. В конце концов, объясняют, что даже если бы первые два аргумента были неверными, интеркоммунион в любом случае был бы невозможным, так как нельзя представить, чтобы общины, враждебно настроенные к интеркоммуниону, согласились бы принимать в нем участие. В таком случае неизбежно имели бы место расколы.[15]

---

[14] Centre d'études œcuméniques (Strasbourg), Institut de recherches œcuméniques (Tubingen), Institut de recherches confessionnelles (Bensheim). *Le Partage eucharistique est possible: Thèses sur l'hospitalite eucharistique*. Fribourg: Academic Press, 2005, с. 58.

[15] Перечень трудов, которые освещают традиционную православную позицию по данной теме, можно найти в: Ж. А. Радитис. *Проблема интеркоммуниона с православной точки зрения*. Афины, 1968 / русский перевод Н. Полторацкого (рукопись). Авторы, на которых ссылается Радитис, объясняют, что древняя Церковь не знала интеркоммуниона, и поэтому он должен быть запрещенным и сегодня. Однако, когда речь идет об определении Церкви, эти авторы признают, что не существует ее единодушно признанного определения. И. Кармирис и Х. Андрутсос признают, однако, что «Церковь является не абстрактной теорией, а прежде всего жизнью во Христе» (см. прим. 73, с. 45). Я искренне благодарен Анне Полторацкой

Я хотел бы воспользоваться любезно предоставленной мне возможностью и напомнить три аргумента в пользу евхаристического гостеприимства между католиками и православными. Однако прежде отмечу, что, как напоминает текст «По ту сторону интеркоммуниона: на пути к евхаристическому общению» (*Beyond Intercommunion: on the Way to Communion in the Eucharist*) комиссии «Вера и Церковное Устройство», который датируется 1969-1971 годами, термин «интеркоммунион» имеет несколько значений, которые можно различить с помощью следующих понятий: сопричастие, ограниченный допуск, всеобщий допуск, взаимный допуск, сослужение.[16]

Итак, во-первых, интеркоммунион в значении «взаимного допуска» уже происходил и получил благословение Церкви вопреки конфессиональным разделениям, как это показала практика Русской Православной Церкви в 1969-1984-х годах, во времена митрополита Никодима (Ротова).[17] Можно было бы также вернуться к эпохе средневековья, где находим немало примеров, от Киева до Антиохии. История Церкви действительно имела опыт опосредствованного сопричастия, в большей степени пережитый, чем осмысленный. Так, например, в XIII веке престолы Антиохии

за то, что она передала мне этот характерный для современного православного богословия текст, который был мастерски переведен ее отцом, великим русским экуменистом. См. также: Robert G. Stephanopoulos. Eucharistic Hospitality: Implications for the Ecumenical Movement // *Orthodox Visions of Ecumenism*. Geneva: WCC, 1993, с. 262-270.

[16] Günther Gassmann (ред.). *Documentary History of Faith and Order*, с. 89, приложение II.

[17] 29 июля 1986 г. Священный Синод Русской Церкви лишь «приостановил» действие своего решения от 1969 г., которое было принято собором в 1971 г. См.: *Журнал Московской Патриархии*, № 7 (1971), с. 31. См. также: *Журнал Московской Патриархии*, № 9 (1986), с. 8-9.

и Александрии были в евхаристическом общении с Римом и с Константинополем, тогда как Рим и Константинополь не находились в евхаристическом общении между собой. Киевская Церковь также служит характерным примером этому, поскольку случаи двойного сопричастия верных с Унийной Церковью и с Православной Церковью были засвидетельствованы по меньшей мере вплоть до 1755 года. Более близкими к нам являются случаи интеркоммуниона в концентрационных лагерях Сибири, которые напоминают нам, что эсхатологическое чувство, осознание конца позволяет преодолеть все конфессиональные барьеры. Сегодня такая выдающаяся личность, как Арам I, Глава Армянской Апостольской Церкви Киликии и бывший президент Всемирного Совета Церквей, с интересом смотрит на возможность введения частичного или постепенного евхаристического гостеприимства как на «средство подготовки верных к полному евхаристическому сопричастию»[18].

Православная Церковь всегда связывала евхаристическое сопричастие не с пониманием богословских догматов, а скорее с убежденностью в участии в Таинствах Церкви. Именно поэтому в восточной традиции ребенок может причащаться сразу же после крещения. В русской религиозной философии неоднократно звучало, что правду определяет не знание, а соборность, кафоличность, отношения между людьми, верность Традиции.

Однако имеет ли смысл для Традиции Церкви аргумент восприятия евхаристического общения как осуществления интеллектуального понимания таинств веры? Джон Эриксон, бывший декан Свято-Владимирского института, неоднократно напоминал, что Евхаристия в этом мире есть

[18] Aram I. Growing Together Towards a Full Koinonia // *Orthodox Visions of Ecumenism*. Geneva: WCC, 1993, с. 239.

прообраз Царства Божьего, а не его полное осуществление. Важно исповедовать один Никейско-Константинопольский символ веры[19], что сегодня является возможным между католиками и православными и, в значительной степени, с протестантским миром, как об этом свидетельствуют многочисленные документы ВСЦ.[20]

Преподобный д-р Геннадий Лимурис, православный член комиссии «Вера и Церковное Устройство», в свою очередь, четко объяснил в 1986 году в журнале *The Ecumenical Review*:

> Православие не рассматривает церковное единство и полноту ни как непосредственные условия Евхаристии, ни как следствия Евхаристии. Православие не спрашивает, должны ли они предшествовать или следовать общению в таинствах. Единство и полнота являются подлинным содержанием церковного сопричастия, где Евхаристия – его священный знак, то есть, знак эсхатологический, который призывает и вместе с тем являет действительность, которая приходит и устанавливается в вере с тех пор, как Господь начал Свое царствование.[21]

---

[19] *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith*. Geneva: WCC, 1991 (Faith and Order Papers, n° 153).

[20] John Erickson. *The Challenge of Our Past*. Crestwood, NY: SVSP, 1991. Кроме этого можно также рассмотреть разные экклезиологии, возникшие как следствия канонического права Церквей на Западе и Востоке, в частности те, которые определяют папу как единственного *vicarius Christi*, или те, которые определяют *koinonia* Церквей в соответствии с федерационным режимом, как теологумены, поскольку они не были приняты вселенскими соборами после II Никейского собора. В этом отношении определяющим для канонического права является различение, осуществленное папой Павлом VI, между вселенским собором и всеобщим собором, а также понятие иерархии истин.

[21] G. Limouris. The Eucharist as the Sacrament of Sharing // *Orthodox Visions of Ecumenism*. Geneva: WCC, 1993, с. 258.

В 1968 году Никос Ниссиотис напомнил, что определенные Православные Церкви не практикуют евхаристическое гостеприимство между собою из-за юрисдикционных недоразумений и недостатка любви, однако это не препятствует им взаимно признавать друг друга православными (например, как в случае недавнего разрыва общения из-за Эстонии). Именно поэтому, по его мнению, отсутствие доктринального согласия относительно вопросов о Церкви, священстве и Евхаристии не может оправдать отказ от интеркоммуниона.[22]

Оливье Клеман, профессор Свято-Сергиевского православного богословского института и член Смешанной католическо-православной комиссии, недавно предложил в «Энциклопедии Евхаристии», чтобы, если между двумя общинами подписаны важные богословские соглашения, эти общины

[22] Н. Ниссиотис пишет: «Православные не могут сказать, что интеркоммунион является просто венчающим событием раннее существующего детального доктринального соглашения (которого никогда не существовало в полном смысле между Востоком и Западом даже до раскола, когда интеркоммунион имело место). Он является Богом данным средством сохранения единства и преодоления расколов, если это единство рискует быть утраченным или если существуют благоприятные условия для его восстановления. Может произойти так, что развитие экуменических взаимоотношений и, в особенности, признание позитивных знаков возрастающего братства между разделенными Церквами смогут создать основание для того, чтобы православные сделали исключение. Тем не менее, это исключение может быть сделано лишь как диспенсация (*kat oikonomian*), что уже делается во многих случаях, в частности там, где поднимается вопрос признания крещения» (Nikos Nissiotis. Kirche und Welt in Orthodoxer Sicht // *Evangelisches Verlagswerk*. Stuttgart, 1968; цит. по: Vasil T. Istavridis. The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement (1948-1968) // *A History of the Ecumenical Movement*, т. 2 / ред. H. C. Fey. Geneva: WCC, 2004 (1970), с. 303).

могли – локально и по благословению своих епископов – принимать участие в общей евхаристической литургии. По его мнению, следует разрешить «взаимную открытость Причастия, чтобы до сих пор не решенные проблемы были решены в свете единой Евхаристии».[23] Он добавляет также, что мы, приглашая наших братьев-католиков принимать участие в наших литургиях, молиться «Отче наш», просить Отца ниспослать Своего Духа Святого и т. д., являемся едиными во всем, кроме Причастия. Но не существует ли тогда опасность объективации момента Причастия? Нам всем известно, что пресуществление Святых Даров происходит в течение всего евхаристического богослужения. И Оливье Клеман спрашивает себя: «Нет ли чего-то еретического в том, что мы таким образом объективируем Евхаристию как своеобразный брак, который всегда будет оставаться фиктивным?»[24]

Клеман завершает свою статью следующим образом: «Если евхаристическая община означает Любовь, – ведь каждая поместная Церковь в первые столетия называлась *agapè, caritas*, – то мы должны понимать, что Любовь, по своему определению, не принадлежит нам. Давайте вместе попробуем принадлежать ей». Католический богослов Бернар Себуэ говорит о том же, когда комментирует историческое соглашение 1999 года между католиками и протестантами об оправдании верой: «Если остановиться на этом, то создастся впечатление, что подписание важного соглашения ничего не изменяет в жизни Церквей. Нужно, чтобы католики и лютеране могли сделать общие выводы о таинстве Церкви».[25]

---

[23] O. Clément. L'Eucharistie // M. Brouard. *Encyclopédie de l'Eucharistie*. Paris: Ed. du Cerf, 2002, с. 451.

[24] Там же, с. 453

[25] B. Sesboüé. *La Théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher*. Paris: DDB, 2007, с. 215.

Наконец, что касается разделений, которые могли бы быть вызваны признанием частичных интеркоммунионов, то мне кажется, что существует насущная необходимость избавиться от концептуалистического видения Церкви, которое настаивает на том, что взаимоотношения между людьми всегда и везде должны быть одинаковыми. Речь идет об имперском и юридическом видении Церкви, которое православная традиция никогда не признавала. Наиболее известным тому примером служит соглашение между митрополитом Поликарпом Смирнским и папой Аникетом праздновать Пасху в разные дни, которое не привело к расколу в Церкви.

Наоборот, церковное Предание учит нас, что поместные Церкви не являются частями целого, но каждая представляет целость Церкви во время локального служения Евхаристии. Кроме того известно, что православное богословие является расчлененным. Именно поэтому фундаментальное единство тела Христова не мешает апостолу Иоанну говорить в книге Откровения о Церквах во множественном числе. Таким образом, постепенно, вместе с углублением эсхатологического чувства возникает осознание вездесущности Воскресшего Христа. Как объяснял Иисус самарянке, Его Церковь, прежде чем быть территориальной, является духовной, что предусматривает пасторальную, а не концептуалистическую организацию Церкви. Это является фундаментальной причиной, по которой православное богословие (которое всегда признавало первенство Рима, со всеми последствиями, вытекающими из служения любви и единству для тех, кто его принимает, как это напоминает 34-е Апостольское правило) всегда отрицало римскую юрисдикционную власть над поместными Церквами, за исключением конкретного случая права апелляции. Следовательно, тот факт, что богословы, которые определяют себя православными, отвергают интеркоммунион во имя аргумента однообразия евхаристических практик, является, по меньшей мере, парадоксальным.

Наконец, русские философы обратили внимание на то, что Отцы Церкви, и особенно Василий Великий, который отказывался перекрещивать покаявшихся ариан (что означало признание им крещений, совершенных вне православных институций), так и не стали понимать «вселенскость» Церкви как оковы для нее. По мнению Карташёва и Федотова, Церковь не была униформизирующей институцией, а была телом, местом обитания, со своими уровнями сознания, которые изменяются в соответствии с контекстом и являются связанными между собой той же верой в Троицу и богочеловеческую природу Христа. Когда отец Сергий Булгаков, бывший член Собора Русской Церкви и декан Свято-Сергиевского института, предложил в 1933 году своим братьям-англиканам интеркоммунион, он спросил их: «То, что мы находимся в состоянии духовного общения, признают все. Следует ли нам еще спрашивать у всей иерархии, у всего православного мира, что этот факт является истинным? Нужен ли такой плебисцит? Такого в истории никогда не было».[26]

Добавим также: будет наивным полагать, что соглашения, достигнутые в рамках международных богословских комиссий, могли бы привести к решениям, которые бы воплощались в жизнь всеми Православными Церквами, избежав сопротивления со стороны общин, наименее вовлеченных в соборный процесс, и, как следствие, просьб предоставить новые

[26] См. мое изложение событий в: Antoine Arjakovsky. *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe: la revue La Voie (Put'), 1925-1940.* Paris – Kiev: L'Esprit et la Lettre, 2002, с. 418-421 (А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции*. Киев: Феникс, 2000). См. также труды Брендона Галлахера, чья диссертация по богословию, защищенная в Свято-Владимирском институте, посвящена вопросу дискуссии о интеркоммунионе в Братстве святого Албания и святого Сергия в 1933-1936 годах.

разъяснения к этим соглашениям. В течение длительного времени православный мир ставил условием интеркоммуниона возвращение к Никейско-Константинопольскому символу веры.[27] Сегодня ставятся новые условия для осуществления консенсуса вокруг этого исповедания веры.[28]

То же самое можно сказать о документе «Крещение, Евхаристия, Священство». Он является «чрезвычайной возможностью для православных заново открыть сущность Православия в неконфессиональном смысле»[29], – сказал о нем отец Ион Бриа. Но, опять же, согласие таких выдающихся православных богословов, как И. Зизиулас, Н. Ниссиотис и В. Боровой, уполномоченных своими Церквами, по поводу документа «Крещения, Евхаристия, Священство» в 1983 году сразу же вызывало новые запросы о разъяснении.[30]

Вопреки мнению, что признание частичного сопричастия стало бы источником новых расколов, пастырский опыт окормления смешанных супружеских пар, «домашних церквей», свидетельствует об обратном, на что также указывают II Ватиканский собор и православное богословие (Глеб Каледа). На самом деле, смешанный брак призывает к Причастию в Трапезе Господней, поскольку она созидает Церковь. Если же Церквам не удается признать католическую и православную идентичность супругов, происходит феномен

---

[27] Nicolas Lossky. The Promise and the Outcome // *The Ecumenical Review,* т. 43, № 2 (апр. 1991), с. 224.

[28] *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as It is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381).* Geneva: WCC, 1999 (1991).

[29] I. Bria. La réception du *BEM*. Une orientation théologique orthodoxe // *BEM, une étape décisive vers l'unité chrétienne ?* Genève: Université de Genève, 1984, с. 70.

[30] См.: *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry.* Brookline: Holy Cross, 1985.

принудительного обращения и, таким образом, ограничения одного из них. Об этом может свидетельствовать главный редактор журнала *Foyers mixtes* («Смешанные браки») отец Рене Бопер. Вместе с тем, когда Католическая и Православная Церкви в 1970-х годах стали взаимно признавать таинства, осуществляемые в каждой из Церквей, можно было наблюдать феномен укоренения каждого из супругов в своей собственной традиции. В Украине есть сотни тысяч смешанных супружеских пар, которые регулярно переживают это взаимное евхаристическое гостеприимство, хотя, к сожалению, часто делают это безо всякой пастырской поддержки.[31] Эти пары делают практические выводы из того факта, что Церковь есть везде, где оба вероисповедания – как католическое, так и православное – взаимно осуществляют и признают Таинства.

Вернемся к аргументу солидарности с общинами, которые враждебно относятся к интеркоммуниону с каждым, кто не может предоставить «Свидетельство о православном крещении» (как Синод Русской Церкви Заграницей, сегодня частично включенный в Русскую Церковь, или некоторые монастыри в Румынии или на горе Афон, о которых известно, что они имеют своеобразное, чтобы не сказать больше, отношение к понятию церковной дисциплины). Православный мир в общих чертах отвергает преувеличения, присутствующие в словах враждебных к экуменизму лиц, но не осмеливается делать выводы из разрыва сопричастия, *de facto* установленного этими резкими словами. Однако ни сила монастырской враждебности, которая объясняется чрезмерной

[31] См. относительно этого вопроса предложения смешанных семейных пар – членов Центра святого Иринея в Лионе, которым заведует отец Рене Бопер, а также: *Princeton Proposal for Christian Unity. In One Body through the Cross* / ред. C. Braaten, R. Jenson. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, с. 49.

привязанностью к истине Христовой, ни попытка в ответ на нее говорить двойным языком (участие в экуменических диалогах при фактическом согласии с этими резкими словами) не может иметь позитивных последствий. На самом деле, участие в смерти и воскресении Христа через причастие Его Святого Тела и Его Святой Крови для православной традиции не является средством для переговоров или шантажа. Ответ на принципиальную враждебность личностей, враждебных к взаимному признанию христиан вне конфессиональных границ, состоит в твердом напоминании об ответственности каждого крещенного, авторитетно провозглашенной бесспорным святым Иоанном Златоустом.

Литургическая традиция Православной Церкви удостоверяет, что участие в евхаристическом таинстве сопровождается для каждого христианина, окрещенного во имя Троичного Бога, осознанием ответственности (утверждения верующего, что он является «первым из грешников», каким бы ни было его крещение), раскаянием («яко разбойник, исповедаю Тя», а о разбойнике не можем сказать, что он был крещен православным), двойным обещанием («не бо врагом Твоим тайны повем»[32] и «ни лобзания Ти дам яко Иуда» – обещания эти, надеемся, скажет каждый христианин, независимо от происхождения) и надеждой («во исцеление души

[32] Именно местному епископу, который находится в сопричастии со своим народом, надлежит обдумать, что значит это обещание «не бо врагом Твоим тайны повем». Но именно каждый мирянин провозглашает ее, потому что на каждом христианине лежит ответственность пригласить к участию в трапезе. На мой взгляд, это обещание может означать отказ пригласить к таинству Божьего Царства всякого, кто сеет соблазн. Бесспорно, открытие тайны любви врагам Христа не может задеть воскресшего Христа. Зато всесторонняя открытость таинства любви рискует задеть евхаристическое тело, если она мешает общине духовно развиваться.

и тела», которое зависит лишь от воли Бога и в котором людям в любом случае не может быть отказано во имя Бога).[33] Лишь на этом уровне осознания Христос позволяет человеку, который причащается, раскрыть свое единство с Ним и с другими участниками Литургии. Святитель Иоанн Златоуст, не колеблясь, предлагал этот путь каждому крещенному. Его единственным условием было непосредственное участие верующего в смерти и воскресении Христа.

Именно поэтому мне кажется важным добавить весьма прагматичное предложение Михаила Петровича, директора Института богословской терминологии и переводов Украинского католического университета, члена Украинского христианского академического товарищества. Он внес его на конференции, посвященной инаугурации Института экуменических исследований во Львове в 2005 году, и оно было поддержано священником Православной Церкви Америки Майклом Плеконом. Суть предложения в том, чтобы в некоторых случаях – там, где любовь призывает проявить ее – могла иметь место совместная Литургия Преждеосвященных Даров как предварительный этап возобновления отношений. В самом деле, эта литургия, которая является прежде всего покаянным богослужением, могла бы быть полностью отслужена совместно, так как в институционном плане она не затрагивает подчиненность священников и мирян своим епископам, поскольку Дары

[33] В православном предании существуют разные толкования евангельских писаний относительно участия Иуды в Тайной вечере Господа. По мнению владыки Кассиана (Безобразова), Иуда ел и пил с Христом, как и другие апостолы. Именно поэтому верные дают обещание не давать поцелуя, как Иуда, поскольку измена любви превращает евхаристический огонь в огонь, который испепеляет сердце человека.

освящаются отдельно в каждой Церкви. Разве патриарх Константинопольский Варфоломей в книге-интервью Оливье Клемана «Правда освободит вас» не напоминал нам, что бесконечное милосердие Божье является источником нашей непоколебимой надежды жить в единстве?[34]

Бесспорно, как провозглашает Литургия святого Иоанна Златоуста и о чем напоминает митрополит Сирийской Маланкарской Православной Церкви Дели Паулос Мар Грегориос, именно Господь в Евхаристии приглашает Церковь на пир Царства Божьего. Именно поэтому я целиком соглашаюсь с пятым тезисом документа о евхаристическом гостеприимстве: Церковь *тоже* может предлагать себя Богу лишь тогда, когда осознает, что она получает все от Бога («Твое, от Твоих, Тебе приносяще»). Это уточнение позволяет дополнить слова владыки Мар Грегориоса, который отверг термин «евхаристическое гостеприимство» потому, что мы на Западе очень быстро начинаем считать себя хозяином дома. В то же время мысль о том, что это понятие является новым, должна уравновешиваться фактом, что предание всегда рассматривало гостеприимность Авраама как образ евхаристической жизни. Тем не менее, владыка Мар Грегориос признает, что принцип икономии позволяет канонической власти делать исключения из правила, «когда такие исключения становятся необходимыми с пастырской точки зрения»[35].

Я хотел бы завершить главным аргументом в пользу такого интеркоммуниона между католиками и православными в Украине, который перекликается с последним тезисом

---

[34] Olivier Clément. *La vérité vous rendra libre: Entretiens avec le Patriarche œcuménique Bartholomée I*. Paris: Lattès – DDB, 1996.

[35] Eucharistic Hospitality: Not a Question of Hospitality. A Comment // *Orthodox Visions of Ecumenism (1902-1992).* Geneva: WCC, 1994, с. 233.

документа о евхаристическом гостеприимстве: речь идет о беспрецедентном, все более возрастающем процессе дехристианизации, который Украина переживает в течение последнего столетия. Я приведу лишь два примера, чтобы вы могли понять, что Украина является в большей мере страной христианской традиции, чем действительно христианизированной страной. Как сообщало агентство РИСУ, лишь 1% жителей Киева (33 000 человек в 56 храмах) участвовали в январе 2006 года в богослужении в день Рождества Христова, основного христианского праздника. Кроме того, как сообщалось, на украинском телевидении менее 1% передач прямо ссылаются на Священное Писание. При этом представители всех средств массовой информации присутствовали во время визита папы в Киев в июне 2001 года.*

* * *

Позвольте мне в заключение подвести некоторые итоги. Полагаю, что в своем сообщении я показал, что экуменизм жизни основан на экклезиологии крещения, Евхаристии и пастырского служения, на экклезиологии не концептуальной, а телесной, которая адаптируется к разным типам церковного сознания, чтобы направить всех членов к единому Царству.

Делая акцент на богословии таинств, я хотел показать (ссылаясь на первый тезис), что развитие богословского диалога, а также наиболее традиционные практики Церкви позволяют христианам, которые желают причащаться от одной Чаши, отбросить «бремя доказывания»[36]. Соответственно выводам экуменических центров Страсбурга,

---

* Или, несколько лет спустя, во время сослужения Московского и Константинопольского патриархов в июле 2008 г. – *Ред.*

[36] «Бремя доказывания», см. на: http://www.vedomosti.ru.

Тюбингена и Бенсхайма, не верные должны оправдывать причастие от одной Чаши, а церковные институции должны оправдывать факт, почему и как они могут отлучить от Церкви крещенных во Христе, которые желают совместно участвовать в таинстве Царства.[37]

Для православного богословия участие в евхаристической жизни не является ни имуществом, которым оно может владеть, ни индивидуальным опытом. Речь идет вместе с тем о заповеди и даре Бога, Который призывает к ответственности, а следовательно – к подходу, который должен быть личным…

Поэтому я очень рад, что для иллюстрации третьего тезиса могу сказать: богословы некоторых экуменических комиссий получили разрешение от своих епископов принимать участие в евхаристических служениях верных иной конфессии, с которыми они проводят диалог, как, например, в случае Группы Домб, в которую входят католические, протестантские (реформированные и лютеранские) французские и швейцарские богословы. На этом уровне доверия между епископами, священнослужителями и богословами академическое богословие больше не отличается от экуменизма жизни.

[37] Centre d'études œcuméniques (Strasbourg), Institut für ökumenische Forschung (Tübingen), Konfessionskundlisches Institut (Bensheim). *Abendmahlsgemeischaft ist möglich,* с. 11; см. также: P. Neuner. *Théologie œcuménique*, с. 377.

Новая дисциплина – *PEACE STUDIES*[1]

> *Когда ты удалишь из среды твоей ярмо, перестанешь поднимать перст и говорить оскорбительное, и отдашь голодному душу твою и напитаешь душу страдальца: тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой будет как полдень. <…>. И застроятся потомками твоими пустыни вековые: ты восстановишь основания многих поколений, и будут называть тебя восстановителем развалин, возобновителем путей для населения.*
>
> Исайя 58,9-12

Позвольте мне начать изложение со слов благодарности ректору Мариинского санктуария Ла-Салетт отцу Луи де Понбриану и Николь Аскуэ – инициаторам великолепных конференций по примирению в Европе, которые созываются с 2006 года. Заседание, которое мы организовали в этом году по Украине и Белоруси, обязательно заставит нас задуматься не только об истории трагедий прошлого, но также о средствах, которые позволили бы этим странам как можно скорее заживить свои раны.

Тридцать лет назад в палитре гуманитарных наук появилась новая научная дисциплина, которая пока что не имеет общепринятого названия. В США ее называют термином *peace studies* – «исследования проблем мира». В других странах она встречается под названием «конфликтология» или «богословие мира». Важно запомнить, что речь идет о междисциплинарном предмете, который привлекает ресурсы философии, богословия, права, истории, медицины, психологии, и т. п. с единственной целью – познать механизмы,

[1] Лекция, прочитанная в санктуарии Ла-Салетт в июле 2007 г.

которые приводят к насилию, равно как и техники, позволяющие восстановить мир как в локальном плане, так и на межгосударственном уровне.

Хотя построение мира всегда являлось официальной миссией администраций современных государств, оно не имело четкого корпуса основополагающих документов, адаптированной инновационной методологии, базовой литературы, но прежде всего – независимости по отношению к опекающей его власти. Наука о мире была полностью зависимой от государства в теоретическом и практическом отношении. Работа Канта «К вечному миру» (1795 г.) бесспорно заслуживает похвалы. Но со времен Гегеля государство не связано никаким моральным обязательством. В своих «Принципах философии права» Гегель вменяет государству в обязанность только самосохранение. Как пишет Эрнст Кассирер: «Будучи действительной только для индивидуальной воли, нравственность прекращает быть таковой для универсальной воли, воплощаемой государством».[2] Мы помним, как в XX веке движения за мир обесценили само слово «мир», когда в разгар холодной войны две сверхдержавы, каждая по собственную сторону Берлинской стены, обе восхваляли свое высокое стремление к миру.

Однако в Организации Объединенных Наций (см. «Повестку дня за мир» на 1992 год) и некоторых ее структурах (таких как Всемирная организация здравоохранения), а также внутри некоторых дипломатических академий существует множество программ в поддержку мира (например, ежегодная кампания по проведению 21 сентября Дня мира). Бюджеты таких программ очень скудны в сравнении с бюджетами, выделяемыми для оборонных министерств и ведомств. Однако они позволяют поддерживать некоторых независимых

[2] Ernst Cassirer. *Le mythe de l'Etat*. Paris: Gallimard, 1993 (1946), с. 358.

исследователей и финансировать программы помощи жертвам катастроф, эпидемий или гражданских войн. Введение концепции права вмешательства внешней силы в неспособное защитить своих невинных жертв государство и применение этого права в ООН с 1990-х явилось одной из первых трещин в современной концепции суверенитета. Впрочем, остается только сожалеть, что это право не сопровождалось страховочными мерами и не было принято путем консенсуса. Подобным образом, создание после войны в бывшей Югославии Международного уголовного трибунала было первой победой для всех жертв диктатур XX века. Но вышедшая недавно книга Флоранс Хартманн, бывшей журналистки газеты *Le Mond* и пресс-секретаря прокурора Международного уголовного трибунала судьи Карлы дель Понте, которой было поручено расследование балканских войн, релятивизирует действительное желания сверхдержав посадить на скамью подсудимых подлинных заказчиков этих войн.

Эта дисциплина располагает сегодня поддержкой также со стороны университетских структур. Ирландская школа экуменизма (Irish School of Ecumenics) предоставляет степень магистра экуменических наук со специализацией «peace studies». Это же делает Институт международных исследований мира им. Джоан Б. Крок при Университете Нотр-Дам в США (финансируется супругой известного основателя сети ресторанов «Мак-Дональдс»), Высший богословский экуменический институт Анд в Ла-Пасе (Боливия), Экуменический институт Хайдельбергского университета в Германии.

Эта дисциплина также имеет мощную поддержку христианских Церквей во всем мире. Мы все помним собрание за мир в Ассизи в 1986 году, которым папа Иоанн Павел II сплотил большую часть религиозных лидеров мира. Община святого Эгидия, созданная Андре Риккарди, Католическая миротворческая организация, Международная

ассоциация *Pax Christi*, Экуменическая община Бозе были созданы для претворения в жизнь социальной доктрины Католической Церкви в поддержку мира. В Ватикане Папский совет «Справедливость и Мир» совместно с *Caritas Internationalis* опубликовали компендиум социального учения Католической Церкви, а также первое в мире руководство по миротворчеству.[3] Французское руководство, написанное после геноцида в Руанде, состоит, как объясняет в предисловии генеральный секретарь *Caritas Internationalis* Люк Труийяр, из четырех частей: контекст (где рассматривается вопрос новых подходов к разрешению конфликтов, картография конфликтов, роль неправительственных организаций, правового государства); христианское примирение (способствование примирению в контексте религиозного плюрализма); примирение в действии (с примерами позитивного опыта) и ресурсы примирения (в частности, Хартия прав человека в Азии). Руководство начинается с простой статистики: в период между 1986 и 1996 годами во время войны 2 миллиона детей были убиты, от 4 до 5 миллионов – ранены, 12 миллионов стали бездомными, миллион потеряли родителей или были разлучены с ними.

Со стороны протестантов и православных большая часть инициатив имела место в рамках Всемирного Совета Церквей. С 1968 года ВСЦ была запущена программа борьбы с расизмом, приведшая к определенным результатам, в частности, по борьбе против апартеида в Южной Африке. С провозглашением в 1990 году конца апартеида эта программа получила дальнейшее развитие в новом проекте под названием «Неприкосновенность, правда и справедливость».

---

[3] Папский совет «Справедливость и мир». *Компендиум социального учения Церкви*. Paoline, 2006; *Пути примирения: Практический справочник Каритас*. Москва: Каритас России, 2000.

Позднее, в 2001-м, ВСЦ начал программу «Десятилетие за преодоление насилия». Согласно этой программе 2007 год посвящен Европе. В этом контексте особое значение имеет Экуменическая хартия, текст которой обсуждался на III Европейской межхристианской ассамблее на тему «Свет Христов светит всем. Надежда на обновление и единство в Европе», прошедшей в румынском городе Сибиу в сентябре того же 2007 года. Организаторами этого собрания стали Конференция европейских Церквей (КЕЦ) и Совет Епископских конференций Европы (СЕКЕ). Цель документа – установление мира в Европе посредством межконфессионального взаимодействия. Он подписан в 2001 году лидерами КЕЦ и епископских конференций Европы и был принят всеми христианскими традициями Европы. Программа «Десятилетие за преодоление насилия» предусмотрена как возможность ознакомления с инициативами Церквей и предоставления им помощи в методологическом плане. Среди руководящего комитета программы – Фернандо Энс из Немецкой Менонитской Церкви, а также о. Владимир Шмалий, члена синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Среди именно православных инициатив отметим Православное миротворческое содружество, созданное в Амстердаме Джимом Форестом. Вселенский Константинопольский патриархат, со своей стороны, с 1994 года, когда была подписана первая Босфорская декларация, открыл серию конференций. Собираясь на них, христианские, иудейские и мусульманские религиозные лидеры утвердили принцип: «Любое насилие, совершаемое во имя религии, является отрицанием религии».[4]

[4] Также полезно посмотреть: *For the Peace from Above: An Orthodox Resource Book on War, Peace and Nationalism* / ред. Hildo Bos, Jim Forest. Byalistok: Syndesmos, 1999; также см.: *Un regard orthodoxe sur la paix*: *Etudes théologiques*. Genève: Centre de Chambèsy, 1986.

* * *

Я не задаюсь здесь целью представить все инициативы в данном вопросе, но хочу подчеркнуть одно новое и глобальное понимание, возникающее вследствие появления этой новой экуменической дисциплины (пусть даже его разделяет пока только научная элита). Это понимание базируется на открытии, что старая поговорка «Si vis pacem para bellum» («Хочешь мира – готовься к войне») основывается на языческом, фаталистическом и аморальном мировосприятии.

Придерживаясь философии Гюнтера Андерса, Жан-Пьер Дюпюи продемонстрировал, что в очень точном смысле ядерный апокалипсис является для стратегического мышления тем же, что и кризис жертвенности в теории Рене Жирара для науки о человеке: «отсутствующим и, тем не менее, сияющим центром, из которого все проистекает». Мы помещаем зло войны вне человеческой сферы (ибо считается, что разумные существа не будут уничтожать друг друга), без дурного умысла делая из нее внешнее зло, «всегда готовое излиться на человечество, но зло не большее, чем землетрясение». Подобное представление точно совпадает с представлением о первичной религиозности (sacré primitif) у Жирара: «Не следует слишком приближаться к религиозности, так как это вызывает всплеск насилия, но и не следует слишком отдаляться от нее, так как она защищает нас от насилия»[5].

Дюпюи бичует теорию, согласно которой взрыв в Хиросиме был «необходимым злом», опираясь на исследования современных историков (Гар Алперовиц), которые показывают, что японцы были готовы сдаться в июле 1945 года и что американцы прежде всего хотели избежать советского

[5] Jean-Pierre Dupuy. *La marque du sacré.* Paris: Carnets Nord, 2008, с. 243

вмешательства на Дальнем Востоке. Дюпюи также доказывает, что идея, согласно которой ядерное сдерживание помешало человечеству исчезнуть в 1945 году в искусственном огне, является мифом, и утверждает: «Двадцать пять, тридцать раз за этот период мы были на волосок от апокалипсиса».[6] И, прежде всего, он выносит вердикт против доктрины ядерного паритета (*mutually assured destruction*), концепции выбора цели для применения ядерного оружия (*nuclear utilization target selection*):

> Те, кто изучал как стратегический, так и моральный статус сдерживающего намерения, сочли его крайне парадоксальным. То, что могло ему помочь избежать нравственного осуждения, делает его недейственным в плане стратегическом, потому что эффективность этого фактора напрямую зависит от… намерения, которое действительно хотят привести в исполнение. Что касается точки зрения нравственной, или первичной религиозности (sacré primitif), кажется, что сдерживающее намерение сочетает абсолютное добро, потому что благодаря ему ядерное разрушение не имело места, и абсолютное зло, потому что действие, намерением которого оно является, само по себе есть невыразимая мерзость.[7]

Пословица «Хочешь мира – готовься к войне», которую современные мыслители, начиная с Макиавелли и заканчивая Клаузевицем, подхватили без критической дискуссии, лежит в основе большинства военных доктрин мира.[8] Общественное мнение твердо верит, что пацифистское решение,

---

[6] J.-P. Dupuy. *La marque du sacré*, с. 245.

[7] Там же, с. 245.

[8] Например, известно, что для Макиавелли, поклонника Римской республики, договор имеет значение только в той мере, в которой он отвечает интересам властелина.

понимаемое как одностороннее разоружение и статус нейтралитета, наивно перед лицом мирового насилия. Следовательно, согласно этому убеждению, политики были правы, развивая еще с модерной эпохи принцип суверенитета государств, а также доктрину военного сдерживания, чаще всего ядерного в случае наиболее развитых стран.

Этот идеал мира, одновременно античный и современный, сегодня разбит вдребезги. С одной стороны, потому что XX век был веком наибольшего проявления насилия в истории, будучи отмеченным двумя мировыми войнами и многочисленными случаями геноцида (среди которых, согласно «Компендиуму», конечно же, Холокост, но также геноцид армян и украинцев), депортацией миллионов лиц, а также беспрецедентным усилением семейного и уличного насилия. С другой стороны, после недавних конфликтов в Чечне и Ираке в мире возрастает число голосов, высказывающих сомнение по поводу действительного желания современных государств стремиться к миру и быть способными установить мир. Наконец, поскольку вырисовывается путь, альтернативный такому манихейскому видению, унаследованному от философии стоиков и проникшему в западную культуру от Расина до Толстого, – путь между «миром», понимаемым как доверчивая и абсолютная пассивность, и «войною», которая преподносится как вечное и очищающее начало.

Этот третий путь провозглашали многие духоносные личности, исповедники веры и мученики XX века. Иоанн XXIII (*Pacem in terris*), Мартин Лютер Кинг, отец Александр Мень и многие другие предлагали новое видение и новые методы установления мира. По их мнению, мир добр, поскольку он есть творение Божие. Изначально человек не был человеку волком. Вопреки современной псевдопацифистской философии, которая берет начало у Гоббса и Канта, англиканский философ Джон Милбанк, основавший в 1999 году движения

«Радикальное православие», в своем новом прочтении Августина подчеркивает онтологию мира автора «Града Божия». Мир, как отмечает также Лев Шестов, был создан добрым и прекрасным. Существует пространственно-временной континуум Церкви, который сохраняет и неизменно восстанавливает абсолютное преимущество мира созданного над миром падшим. Этот падший мир покоится на радикальном сомнении в том, что источником всякого мира является дарованная свобода.

Подобно этому, Уильям Кавано оспаривает точку зрения, что для христианской доктрины верно разделение души (доверенной Церкви) и тела (доверенного государству), которое произошло в средневековье. Это привело к логике разрушения посреднических структур (община, сообщество, ассоциация) между властелином и народом. Британский историк напоминает, что Церковь есть Тело Христово и что в этом смысле она не может принимать разделения между верой, которая считается делом частным, и разумом, который относится к сфере публичной.

Наконец, Кэтрин Пиксток, еще одна участница интеллектуального движения «Радикальное православие», ставит под сомнение статичное и пугающее понятие божественности, порожденное постноминалистической схоластикой. По ее мнению,

> Бог по своей природе есть бытие реляционное; Бог не мог бы существовать без своего Образа и желания этого Образа. Бог есть тайна знаков. Бог – это тайна обмена дарами в повторении, которое никогда не идентично. Вот как можно кратко определить тайну Троицы. Бог не есть такое же бытие, как все другие, – Он есть Бытие как таковое, Бытие *par excellence*. Но Бытие, которое мы называем Богом, является также словом, даром и началом. В силу своей Троичности Он является общинным, а не

изолированным бытием, замкнувшимся в своем надменном отличии, несхожести и инаковости.[9]

Философия Поля Рикера способствовала нахождению консенсуса между философией постмодерна и христианским богословием и, следовательно, реабилитации нравственных ценностей в политической философии. По мнению французского философа, следует прекратить противопоставлять средневековое теономическое видение и современное автономическое видение, потому что «любовь обязывает». Никого не шокирует факт, что любовь возлюбленного к своей возлюбленной заставляет его желать осуществить ее желание. Таким же образом, по мнению Рикера, который ссылается на Евангелие, десять библейских заповедей следует понимать через призму любви. Заповедь любви больше не трактуется как *диктат*, а автономия свободы не понимается как самодостаточность. Ведь могущество любви, по мнению протестантского философа, заключается в том, что она «отдает предпочтение отношениям "лицом к лицу" по сравнению с отношениями с кем-то "безликим". Здесь, как и в случае с любовью к врагам, отрицается значимость различия в политических позициях между друзьями и врагами. Видя проблематику каждого, любовь станет отрицать разрыв между тобой и третьим лицом. Именно таким способом она будет способствовать сохранению незаменимости личностей во всех обменах ролями». Здесь также имеется в виду раввинистическое толкование евангельского отрывка, в котором Христос призывает всех, кого ударили по правой щеке, подставить и левую. Желание возмездия, цикл насилия могут быть преодолены только в общении лицом к

[9] Catherine Pickstock. L'orthodoxie est-elle radicale ? // A. Pabst, O.-Th. Venard та ін. *Radical Orthodoxy, pour une révolution théologique*. Genève: Ad Solem, 2004, с. 30.

лицу, только через напоминание (символом которого является левая щека) об общей человеческой природе. Это будет иметь последствия в плане социальной философии (Джон Роулз), уголовного права (исправительное правосудие) и права международного (президент Португальской Республики, а позже и король Хуан Карлос просили прощения у евреев за их высылку из Португалии и Испании в конце XV века).[10]

Если, на этот раз с точки зрения христианского богословия, падение могло произойти по причине бесконечной свободы, которой Создатель наделил свое творение, – свободы, которая, тем не менее, наделена определенными предохранительными мерами, как об этом говорит Библия, – человечество восстановлено воплощением, воскресением Иисуса Христа и передачей дыхания мира Сына Божия Его апостолам. Согласно благовестию Христа, чтобы получить божественный *шалом*, не следует готовиться к конфликту (цепляясь за методическое сомнение, которое у Иуды маскировало его желание установить политическое царство еврейского народа), но следует активно и доверчиво устанавливать мир Царства Божьего (идя к нему одновременно критическим и полным надежды, как Фома на собрании апостолов, которые говорили ему, что видели Воскресшего).

Современная антропология показала неличностные, механические механизмы насилия. Рене Жирар использовал евангельский рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, чтобы показать, что цикл насилия может быть преодолен обращением к ответственности каждого («Кто сам без греха, пусть первым бросит в нее камень») перед лицом все еще несовершенного устройства этого мира. Жан-Поль Ледерах,

[10] P. Ricoeur. *Théonomie et/ou autonomie* (рукопись). Это лекция, прочитанная в Чикагском университете.

выдающийся специалист по *peace studies*, сделал отсюда вывод, что если имя демонам легион, то есть неличностное, то и бороться с ними нужно соответствующим образом. По мнению американского ученого, для установления мира не нужно целиться в так называемую «империю зла». Напротив, этим мы только подольем масла в огонь. Сила Мартина Лютера Кинга, украинского дисидента Леонида Плюща и Махатмы Ганди заключалась в первую очередь в том, что они отказывали насилию в уважении и оправдании, в которых оно нуждается для собственного утверждения. По мнению пастора немецкой Евангелической Церкви Конрада Райзера, подобный подход позволяет дезобъективировать и десакрализировать насилие путем его разоблачения: «Тогда насилие показывает себя тем, чем оно есть: искаженным и расстроенным отсутствием общения, тревожностью, конфронтацией и ненавистью к себе отношением к жизни в сообществе. Творящие насилие, таким образом, включены в отношения общения и взаимности».[11] Поэтому, по мнению этого университетского профессора, бывшего руководителя ВСЦ, необходимо установить отношения доверия и взаимного уважения между противоположными сторонами в конфликте, начиная со сбалансирования вынужденно ассиметричных отношений и введения затем экуменического образования мира.[12]

Кроме того, на определенном уровне сознания разделение властных полномочий безусловно необходимо для борьбы со злом, приоритетная цель которого – установление

[11] Konrad Raiser. *Une culture de la vie*. Paris: Ed. du Cerf – Genève: COE, 2003, с. 113.

[12] См. также его речь на международной конференции по поводу инаугурации Института экуменических исследований во Львове в июне 2005 г.: Rev. Dr. Konrad Raiser. Confidence Building in Ecumenical Relations // *Friendship as an Ecumenical Value.* Lviv: UCU Press, 2005, с. 168-176.

абсолютной власти, отвергающей всякое созидательное различие. Но радикальной победы над злом не может состояться без разоблачения его антиличностной природы. Это означает, что современные государства не могут бороться против терроризма (или сект) путем бесконечного раздробления террористических организаций (или бросая публичные *фетвы*, которые могут разве что теснее сплачивать общины вокруг их гуру). Единственная устойчивая стратегия – разоблачение конкретных случаев нарушения прав человека и благополучия сообществ, против которых действуют террористические организации. Последние, как правило, прикрываются благородными принципами. Это также приводит к переосмыслению демократических институций, односторонне основанных на разделении власти и враждебных всякому объединению на консенсуальных и личностных началах.

Именно этот тезис отстаивает современный французский писатель Морис Дантек. В своем романе «Большой перекресток» автор обращается к работам Джона Дунса Скота XIII века, одного из первых теоретиков принципа индивидуации.

> У Скота индивидуум – это свойственное природе человека неустранимое индивидуальное подлинное различие. Индивидуум является «монадой», материальной единицей, одновременно физической и метафизической, которая располагается по линии *дизъюнктивного синтеза*, но не закрытой, согласно модели Лейбница, а открытой или, более того, взаимодействующей с другими такими же «сверхфизическими» единицами, как она сама.[13]

По мнению Дантека, одно это новое открытие принципа индивидуации позволит миру активно готовиться к борьбе против технологического, экономического и военного апокалипсиса, который все больше угрожает ему. Но это, как указывает

[13] Maurice Dantec. *Grande Jonction*. Paris: Albin Michel, 2007, c. 546.

эмигрировавший в Канаду писатель-беженец, предполагает открытие сверхъядерной силы христианского крещения.

> Именно своей Свободой, индивидуацией свободы божественной, Человек сообщает тварному миру его подлинное назначение. […] Все казалось настолько ужасающе ясным. […] Особенно когда мы пережили вознесение, царство, а затем распад метаструктуры. Особенно пережив три последовательных «Падения» человеческой цивилизации, Юрий заметил внешнее вторжение, которое приобретало власть над ним. Неужели он становился христианином?[14]

«Хочешь мира – готовься к миру», – напоминал нам Павел VI. Иоанн Павел II в энциклике *Centesimus annus* вторил словам своего предшественника: «Другое имя миру – развитие. Существует одна коллективная ответственность за то, чтобы избежать войны, а также коллективная ответственность за содействие развитию»[15].

Это новое имя мира не является просто семантическим сдвигом безо всяких последствий. Уже более двадцати лет существует новая философия сотрудничества и развития.[16] Начиная с содействия стабильному сельскому хозяйству и заканчивая справедливой торговлей, начиная с введения микрокредитования и заканчивая экодизайном, начиная с внедрения новых возобновляемых энергоресурсов и заканчивая новыми формами индустриальной экологии, – во многих инициативах отразилось серьезное восприятие

---

[14] Maurice Dantec. *Grande Jonction*, с. 549.

[15] Jean-Paul II. *Centesimus annus*, 52 // *AAS* 83 (1991), с. 858.

[16] Ряд наблюдений относительно современного экуменического развития социальной доктрины Церкви и новых политических инициатив, основывающихся на новом семантическом содержании понятия мира, см. в статье «Экуменическое измерение социальной справедливости» в этом сборнике.

этого нового слияния понятий мира, социальной справедливости, сохранения окружающей среды и развития.[17] Во Франции в 2006-2007 годах длительное взаимное развитие стало одним из основных предложений Социальных недель. По мнению участников этих Недель, «для страны, принимающей у себя гастарбайтеров, соразвитие заключается в ускорении развития стран их происхождения, чтобы они у себя в стране имели возможность улучшить собственное положение, а также положение своих детей и тех, кто остался в этих странах».[18]

Такой позитивный переворот богословской доктрины не следует приравнивать к наивному пацифизму. Православная и католическая социальные доктрины придерживаются принципа законной защиты.[19] Но он не является замаскированным вариантом прежнего учения о естественном праве, которое ставило Бога вне мира и давало государствам свободу использования насилия, ограничив их лишь некоторыми скромными предохранительными мерами. Усвоив опыт трагических событий в современном мире, софиологическая доктрина мира – в которой бытие неотделимо от личности, дающей ему жизнь – является новым прочтением Писания согласно вселенской традиции Церкви в свете Святого Духа. Принципы восприятия личности как пребывающей в общении, самодостаточной и способной к взаимопомощи являются тремя основными столпами этого духовного, интеллектуального и стратегического переворота.

---

[17] Sylvain Darnil, Mathieu Le Roux. *80 hommes pour changer le monde*. Paris: Lattès, 2005.

[18] Semaines Sociales de France. *Qu'est-ce qu'une société juste?* Paris: Bayard, 2007, с. 312.

[19] Папский совет «Справедливость и мир». *Компендиум социального учения Церкви*, п. 500, с. 305.

Социальная доктрина Католической Церкви еще пятьдесят лет назад (начиная с *Pacem in terris* Иоанна XIII и заканчивая *Centesimus annus* Иоанна Павла II) серьезно поставила под вопрос современную военную доктрину ядерного сдерживания, утверждая, что в эпоху спутников, массовой гонки вооружения, распространения ядерного оружия и сверхскорого принятия решений военной иерархией эта доктрина больше не способна гарантировать мир. «Политика ядерного сдерживания, типичная для периода холодной войны, должна быть заменена конкретными мерами по разоружению, основанными на диалоге и многосторонних переговорах»[20]. Компендиум социальной доктрины Церкви добавляет следующий позитивный принцип: «Принцип достаточности, в силу которого государство может обладать только теми средствами, которые действительно необходимы для ее самозащиты, должен применяться как государствами, которые покупают оружие, так и теми, кто его производит и поставляет».[21] Достоинство этого принципа в том, что он напоминает: военные сверхдержавы, которые присваивают только себе ядерную мощь, не имеют подлинного права этого делать, если это не связано с всеобщим желанием избежать войны.

Принцип достаточности представляет только первый этап новой стратегии Церквей. VI Генеральная ассамблея, состоявшаяся в Ванкувере в 1983 году, опубликовала документ «Мир и справедливость», в котором ссылалась на ветхозаветных пророков и их принцип честности, справедливости для всех и общности ресурсов для всех. А недавно американский пастор-евангелист Джим Уоллис изложил в книге «Политика Бога» свое толкование Библии в свете этого нового

---

[20] Папский совет «Справедливость и мир». *Компендиум социального учения Церкви*. п. 500, с. 311.

[21] *Компендиум социального учения Церкви*, с. 310.

понимания.[22] По его мнению, ответ агрессивному фундаментализму содержится не в ускоренной мирской секуляризации, но в лучшем богословии. Он обращается к видению пророка Михея, которое в некотором роде обобщил архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс: «Безопасность бывает только общей». Действительно, в видении пророка народы «перекуют мечи свои на орала и копья свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча и не будут более учиться воевать. Но каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею, и никто не будет устрашать их, ибо уста Господа Саваофа изрекли это» (Мих. 4,3-4). Не военное превосходство, но установление доверия и предоставление каждому как минимум одного виноградника (для питья) и смоковницы (для еды и отдыха) позволяет победить в войне.

Задача уголовного права – установить разделение между насилием и словом правосудия посредством вмешательства третьей стороны, которая опирается на правовую систему, основанную на дебатах и уполномоченную выносить приговор. Достоинством такого процессуального правосудия во имя социального мира является то, что оно лишает индивидуумов власти совершать правосудие самостоятельно.[23] В этом заключается христианский принцип, который находим в 12-й главе Послания к Римлянам, где апостол Павел приводит слова Господа из Второзакония: «Мне отмщение, Я воздам». Но в таком правосудии сложилась тенденция накладывать санкции, принимая во внимание более цель наказания виновного ввиду общественного мнения, чем аспект жертвы преступления.[24]

---

[22] Jim Wallis. *God's Politics.* San Francisco: Harper, 2005.

[23] Paul Ricœur. *L'acte de juger* (рукопись, с. 7). Это текст выступления в Высшем кассационном суде Франции 12 декабря 1991 г.

[24] Paul Ricœur. *Sanction, réhabilitation, pardon* (рукопись, с. 9). Это текст доклада на научной конференции «Справедливость и месть», 1994 г.

Гильермо Кербер, последователь одновременно Поля Рикера, Мишеля Фуко («Надзирать и наказывать») и Карла Отто Аппеля, предложил перейти от карательного правосудия к правосудию восстановительному.[25] В манихейском представлении о Боге-мстителе цикл правосудия – от преступления и до наказания – сосредоточен на обидчике. Жертва забыта, и считается, что она должна быть удовлетворена искупительным наказанием. По мнению Кербера, напротив, правосудие скорее осуществляется тогда, когда оно связано с этикой (и, таким образом, с заботой о жертве), чем с безликим законом. Восстановительное правосудие, по мнению австралийского адвоката Джона Брейтуэйта, должно поставить в центре внимания право жертвы на утешение и восстановление своего права и достоинства. Но, осознавая, что существует солидарность во грехе, как и солидарность в искуплении, восстановительное правосудие также видит задачу в необходимом исправлении преступника и восстановлении общества.[26] Впрочем, при этом существует известный риск упустить из виду необходимость все же изолировать преступника-рецидивиста.

Во всяком случае, правосудие, которое занимается преступлениями, связанными с насилием в семье или с террористическими актами, принимает иной облик и новые

---

[25] Guillermo Kerber. Impunity, Truth, Justice and Reconciliation // *The Ecumenical Review* / WCC. April 2003, с. 151-157; также см.: Geneviève Jacques. *Beyond Impunity.* Geneva: WCC, 2000.

[26] Антуан Гарапон предложил, в частности, ввести концепт непрерывности общественного пространства, чтобы отметить место тюремного пространства в пределах, а не за пределами города. По мнению Рикера, это будет означать, что преступления, совершенные внутри тюремного мира, должны подлежать тем же судам, что и все преступления, совершаемые на территории под юрисдикцией государства.

формы судебного процесса, базирующиеся на общинных процессах, взаимном покаянии и посредничестве. Целью будет не только разрешить конфликт и рассудить стороны, но заставить каждую из сторон признать, что другая сторона также является частью того же общества. Общество, как указывает Поль Рикер автору «Теории справедливости» Джону Роулзу, является скорее основанной на совместном участии структурой взаимодействия, чем системой распределения. По мнению Рикера, «перспективой судебного действия является хрупкое равновесие между двумя компонентами распределения: тем, что отделяет мою сторону от вашей, и тем, что заставляет нас быть членами одного и того же общества».[27]

С этой точки зрения целью является не возвращение к некоему золотому веку, но создание новых и справедливых отношений в обществе. Наилучшим примером восстановительного правосудия является, бесспорно, Южно-Африканская комиссия правды и примирения, но можно отметить также работу, которая проводится христианами в Северной Ирландии (см. конференцию на эту тему, организованную Институтом экуменических студий Дублина в 2007 году) или Украинским христианским академическим обществом (см. Велеградскую декларацию, июнь 2007 года).

* * *

Позвольте мне вновь вернуться на почву богословия и сказать о словах Христа, которые так беспокоили старое поколение пацифистов и часто приводили к тому, что они отделялись от Церкви: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10,34).

[27] P. Ricœur. *Sanction, réhabilitation, pardon*, c. 10.

За этим отрывком следует призыв отречься себя, взять свой крест и следовать за Христом (Мф. 10,38).

Мир не является абстрактным понятием, как в манихейском, а впоследствии секуляризованном представлении о Царстве, которое овладевает каждым, кто отказывается от своей свободной воли, дабы погрузиться в сладостную пассивность. Евангелие не учит непротивлению злу, но учит отказываться противостоять ему в том же духе. Греческое слово *antistenai*, которое переведено как «противиться» (Мф. 5,39), означает «стоять против», как отмечает Уолтер Финк (американский специалист по *peace studies*). Апостол Павел настоятельно призывает своих друзей-римлян не позволять быть побежденными злом, но «побеждать зло добром» (Рим. 12,21). Мир – это битва, которая сможет закончиться лишь тогда, когда творение с доверием обратит лицо к своему Создателю и примет, наконец, свою часть ответственности за совместное творение мира. Но эта битва не ведется на уровне огнестрельного оружия. Она ведется на наивысшем уровне борьбы с собственными смертельными наклонностями.

Этот отрывок из Евангелия от Матфея следует рассматривать в связи с запретом Христа апостолу Петру применять меч. Понятно, что речь тут о мече духовном. Христос призывает людей побеждать насилие, поставив желание следовать Ему выше других желаний. Христос прямо говорит об этом: «И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей» (Мф. 10, 42). Эта постоянная сублимация, этот радикальный разрыв в отношении определенного, замкнутого на себе пространства-времени и является тем самым «узким путем», который единственный может победить желания обладания, власти и наслаждения, стремящиеся замкнуть человека на себе самом. Как следствие, построение

мира начинается с работы над собой, над полным смирением (в отношении своих слепых стремлений) и просветлением доверия (не это ли заключается в библейском утверждении о божественном образе в каждом человеке?).

Итак, подытожим в заключение. Чтобы быть призванными сыновьями Божьими, говорит Христос в заповедях блаженств (Мф. 5,1-11), не следует наивно представлять богочеловеческий мир как время передышки между двумя периодами насилия, но стать «творцом мира», то есть сотворцом, участвуя в благодатных дарах, данных Творцом своему творению, и прежде всего помнить о своем долге соучастия в обещании Господа вытереть всякую слезу (Откр. 21,4).

Православное христианство, ислам и фундаментализмы[1]

И там, где Дух Божий, там Церковь и вся благодать.

Ириней Лионский. *Против ересей*

Полемика, последовавшая за выступлением папы Бенедикта XVI в Регенсбурге 12 сентября 2006 года о соотношении веры и разума, во многом является тревожным предупреждением, о чем не мешало бы задуматься и христианам, и мусульманам.

Что же произошло?[2] Папа – по всей видимости, один из наиболее ортодоксальных пап, которых когда-либо знала Католическая Церковь, – напомнил об опасности: с одной стороны, безбожного рационализма секуляризированного Запада, а с другой – исламистского теизма, лишенного всякой рациональности. Папа, выступая на университетской кафедре богословия, выразил протест против того, что богословие было удалено с «научного поля», ибо, в соответствии с новой парадигмой, предметом науки является только то, что может быть доказано экспериментально или эмпирически.[3] Бенедикт XVI, для которого этот разрыв между верой и разумом является следствием деэллинизации христианства в

---

[1] Лекция, прочитанная в Свято-Филаретовском институте в Минске в 2007 г., а затем – в *Munc Center* в Торонто в 2008 г.

[2] Полезно также прочесть: *Islam and Fundamentalism-Orthodox Christianity and Globalization*. Athenes: Indiktos Publications, 2004; см. также: Bernard Lewis. *Que s'est-il pass? L'islam, l'Occident et la modernité*. Paris: Gallimard, 2002.

[3] Christophe Geffroy. Editorial: La controverse de Ratisbonne // *La Nef*, № 175 (окт. 2006), с. 5. Выражаю признательность и дружбу отцу Даниэлю-Анжу де Мопэу, который помог составить полную подборку прессы по этой полемике.

истории западной цивилизации, призвал человечество вновь обратиться к «великому Логосу» и не бояться понимать мир, исходя из связи подобия между Богом и Его творением. В поддержку этого тезиса он приводит текст византийского императора Мануила II Палеолога, который, полемизируя с персидским ученым, утверждал, что «не поступать в соответствии с разумом противно природе Бога». Таким образом Бенедикт XVI хотел напомнить, что существует аналогическая неразрывная связь между Богом и людьми, несмотря на огромную пропасть, их разделяющую. Эта связь есть великая рациональность, которой противоречит любое насилие.

Именно здесь папа цитирует в своей речи фразу византийского императора, которая облетела весь мир, словно пожар. Мануил II, окруженный в Константинополе турецкими войсками, приблизительно в 1400 году ответил своему персидскому собеседнику: «Покажите мне, что нового принес Мухаммед, – и вы найдете только зло и бесчеловечность, как приказы мечом нести веру, которую он проповедовал». И хотя папа отмечал, что сказанное им было только цитатой и что эти слова не отражают его собственной позиции и того, что он думает об исламе, в представлении фундаменталистов все, что бы человек ни произнес, означает, что он в это верует, и столкновение цивилизаций еще больше приблизилось.

Правдоподобие мифа о столкновении цивилизаций

Прежде чем поделиться с вами моим анализом этого кризиса и некоторыми краткими рассуждениями о перспективах христиано-исламского диалога в XXI веке, я хотел бы сказать несколько слов об идее столкновения цивилизаций, разработанной Сэмюэлом Хантингтоном летом 1993 года. Идея профессора Гарварда такова: «Столкновения между цивилизациями представляют основную угрозу для мира

во всем мире, но цивилизации – будучи частью международного порядка, на них основанного, – являются также наиболее надежной защитой от мировой войны».[4] Известно, что этот тезис был широко раскритикован учеными и дипломатами со всего мира. Действительно, парадоксально думать о цивилизациях как о факторе войны. И все-таки, этот миф, как и вера в неизбежную войну между исламской и христианской цивилизациями, не перестает нарастать в нашем общем доме. Это демонстрирует нам невероятная насыщенность полемики после Регенсбурга. Напомним, что после статьи в *New York Times*, которая подлила масла в огонь, состоялись сотни демонстраций во всем мире, иракские боевики заявили о своем желании разрушить бастионы Рима, суннитская организация Шура (совет) Моджахедов подтвердила свое желание «перерезать горло» папе, а в Сомали была убита католическая монахиня, сестра Леонелла.

Тому есть несколько объяснений. Конечно же, это наследие прошлого, как, например, неизлеченные раны латинских крестовых походов или уничтожения завоевателями из династии Омейядов христианства в Северной Африке. Роль возмутителя спокойствия сыграли, конечно же, западные СМИ, которым не понравились обвинения, предъявленные им папой в его речи в Мюнхене двумя днями ранее. Папа бичевал «цинизм, который считает презрение к священному актом свободы». Но это заявление относилось к огромному негодованию в исламском мире в январе – феврале, после публикации карикатур на пророка Мухаммеда, сначала в датской прессе, а затем во французской. Исламистские муллы, близкие к террористическим группам,

[4] Samuel P. Hutington. *Le choc des civilisations*. Paris: Odile Jacob, 1997, 2000, с. 10; в русском переводе: Самюэль Хантингтон. *Столкновение цивилизаций* / пер. с англ. Москва: АСТ, 2005.

таким как Аль-Каида, также сыграли свою роль в ожесточении неприятия мусульманским миром морального разложения западной цивилизации.

Но, помимо предвзятости СМИ, существует также вполне взрывоопасная действительность. Позвольте мне привести несколько фактов с момента зловещего взрыва 11 сентября 2001 года: каждый день сотни смертей в Ираке после вторжения туда войск коалиции, возглавляемой США; война, которая уже обошлась в более чем 300 миллиардов долларов; регулярные нападения, совершаемые против символов Запада террористической организацией «Джамият аль-Исламия»; война в июле 2006 года между ливанской организацией Хезболла и Израилем; заявления иранского президента Махмуда Ахмадинеджада 12 декабря 2006 года об отрицании Холокоста и желании стереть Израиль с лица земли; столкновения между албанскими мусульманами и православными сербами по поводу будущего статуса Косово и т. п. Понятно, что когда говорят о Балканах, Иране и войне в Ираке, следует понимать, что речь идет скорее о конфликте идеологий или же фундаменталистских мифологий, чем о конфликте цивилизаций. Тем не менее, мы вновь вспоминаем Хантингтона, когда – уже вне рамок псевдоконфликта между христианством и исламом или между исламом и иудаизмом – наблюдаем нарастающее напряжение между западным секуляризованным и религиозным фундаментализмами.

Приведу только два примера, Франции и России. Имевший широчайшую огласку процесс по делу о карикатурах на Магомета во Франции в феврале 2007 года, в разгар предвыборной кампании, представил имама мечети в Париже наследником средневековой инквизиции, а газету *Charlie Hebdo* – гаванью свободы и истинным наследником энциклопедистов. И это лишь один эпизод из многих со времен дела о чадре, которое в 1980-х показало неспособность Французской

республики открыться динамичному видению светского общества. В России кровавая война в Чечне, которая длится с 1994 года, описывалась рядом наблюдателей не как конфликт цивилизаций, но как борьба между двумя видами фундаментализма – путинской версией классического современного суверенитета и чеченским ваххабизмом. Известно, что наследник Ельцина восстановил российское государство, подорванное политическим, социальным и экономическим кризисом 1998 года, начав с борьбы с «чеченским терроризмом». Учитывая, что в России живут более 20 миллионов мусульман и что в их среде все больше и больше отрицают свою принадлежность к российской [политической – *ред.*] нации, можно оценить потрясения, которые ожидают в ближайшие годы мусульманские республики русского мира (Татарстан, Башкортостан, Ингушетию) и республики Закавказья и Центральной Азии (Азербайджан, Узбекистан, Таджикистан и др.).[5]

Но вся эта мифология не идет ни в какое сравнение с популярными фантастическими романами французского писателя Мориса Дантека. В своем последнем романе *Cosmos Incorporated*, действие которого происходит в 2050-х годах, Дантек рассказывает, как Европа, ставшая ультрарелятивистской, не способной защитить свои собственные ценности перед исламским миром, оказывается парализованной гражданской войной между разделившимися исламистскими партизанами. Халифат Марселя становится ареной яростных сражений между ливано-сирийскими группами и объединением европейских исламских сил. А миром, помимо этих осколков предшествующего столкновения цивилизаций, правит Единый Вселенский Человеческий Мир,

[5] Алексей Малашенко. *Исламское возрождение в современной России*. Москва: Карнеги, 1998.

объединяющим лозунгом которого является «Один мир для всех, Бог для каждого, объединенная человеческая вселенная». Речь идет даже не о тоталитарном государстве XX века, но о мета-структуре, полностью подчиненной технологической мысли и преследующей любую диссидентскую религиозную мысль. В этом мире, где нескольким киборгам вместе с последними андроидами удается спасти мир, испрашивая христианского крещения, Ватикану удалось сохраниться. Но Единый Мир теперь имеет дело только с Единой Человеческой Католической Церковью, для которой «антипапа-традиционалист» является не более чем пережитком крестовых походов.[6]

Морис Дантек не ограничивается жанром романа. Ведь он хочет сделать правдоподобным свое видение всеобщей катастрофы, ожидающей человечество. В своем метафизическом и полемическом дневнике (2000-2001), озаглавленном «Театр военных действий: лаборатория всеобщей катастрофы», он приводит многочисленные примеры этой необъявленной войны между разными видами фундаментализма, захватившие экраны европейских телевизоров. Он рассказывает, как на съемочной площадке популярного во Франции телешоу *Les Guignols de l'Info* известного канала *Canal plus* высмеиваются иудейские праздники. Полемист критикует сценаристов программы:

> В день Йом-Киппур, в праздник «Дня искупления»*, их злобные и политически некорректные, то есть «вульгарно неотесанные», куклоподобные идолы ритуально оживают – в этот раз как гротескный персонаж, солдат ЦАХАЛ (Армии обороны Израиля), который все повторяет: «Простите,

[6] Maurice G. Dantec. *Cosmos Incorporated.* Paris: Albin Michel, 2005, с. 38.

* На русский язык обычно переводится как «Судный день».

простите, простите…», расстреливая из пулемета кучу тел палестинских детей, то ли полумертвых, то ли полуживых.[7]

Таким образом, тезис Хантингтона не становится ложным лишь потому, что он маловероятен. Нацистские или коммунистические мифы также были ложью. И все же они почти столетие отвечали глубинному ожиданию миллионов людей, производя неописуемое варварство. Именно поэтому речь папы в Регенсбурге и полемику, которую она вызвала, следует воспринимать крайне серьезно.

Кардинал Ратцингер прекрасно осознавал в 1997 году, что падение коммунизма в 1989-м году вызвало, среди прочих явлений, кроме ускорения глобализации, появление нового контекста для богословия, а именно межрелигиозного диалога.[8] Отсюда стремление кардинала опубликовать в сентябре 2000 года декларацию *Dominus Iesus*, направленную против соблазнов нового глобального плюралистического богословия уступить релятивизму, ошибочно трактуя некоторые предложения декларации II Ватиканского собора *Nostra aetate*. С тех пор некоторые католические богословы, в частности Клод Жеффре, указали на логику абсолютизации текста и заявили о необходимости равновесия между «основополагающим христоцентризмом и инклюзивным плюрализмом», чтобы определить новый христианский подход к другим религиям.[9] Архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс, со своей стороны, ратовал в Порту-Алегри за более скромную позицию христиан в отношениях с нехристианами, за

[7] Maurice G. Dantec. *Le théatre des opérations: Journal métaphysique et polémique. II, Laboratoire de catastrophe générale, 2000-2001*. Paris: Gallimard, 2001, с. 566.

[8] J. Ratzinguer. *L'Unique alliance de Dieu*. Paris: Parole et Silence, 1999, с. 9.

[9] Claude Geffré. *De Babel à Pentecôte*. Paris: Cerf, 2006, с. 9.

позицию свидетельства о том, поклонение чему не совершается ни на горе Гаризим, ни в Иерусалиме, но в духе и в истине.

Православие и ислам: между релятивизмом и инструментализмом

Позвольте добавить здесь несколько слов о позиции православных, на этот раз в конфессиональном смысле слова, христиан в отношении ислама. Я не собираюсь представлять здесь, конечно же, всю многовековую и бурную историю этих отношений и предлагаю вам обратиться к трудам митрополита Анастасия[10] и Франсуа Тюаля[11]. Я стремлюсь, учитывая взрывоопасный политический контекст и развитие современного богословия, которые я только что описал, показать актуальность определенной традиции православной мысли, открытой по отношению к исламу.[12] Имею в виду ту традицию современной православной мысли, которая идет от Соловьёва к митрополиту Анастасию Албанскому, через Бердяева, близкого к Луи Массиньону (1883-1962), митрополиту Гор Ливанских Георгию (Ходру) и Оливье Клеману, соавтору книги «Настоятельное почитание», написанной вместе с Мохаммедом Тальби.[13] У этих авторов мы находим три основные идеи: важность эсхатологической перспективы, потенциал мистического пути и, наконец, обязательная

---

[10] Métr Anastassios. *Facing the World*. Geneva: WCC, 2003.

[11] François Thual. *Le douaire de Byzance*. Paris: Ellipses, 1998.

[12] См.: Petros Vassiliadis. Orthodoxy and Islam // *Eucharist and Witness*. Genève: WCC – Brookline: Holy Cross, 1998, с. 98-102; Prof. Asterios Argyriou (Strasbourg). Possibilities of a Fresh Dialogue between Christianity and Islam // *Scholarly Annual / Université de Thessalonique*, 24 (1979), с. 381.

[13] M. Talbi, O. Clément. *Un respect têtu*. Paris: Nouvelle Cité, 1989.

и прагматическая солидарность верующих перед лицом релятивизма. Эти три идеи позволяют констатировать фактическую солидарность между православием и исламом в двух аспектах нашей ультрасовременной действительности – релятивизма и инструментализма.

В первую очередь, по мнению этих мыслителей, ислам должен пониматься как вдохновенное напоминание о пророческой миссии Авраама и иудео-христианском монотеизме. Ислам, если его рассматривать лишь с идентифицирующей точки зрения, как считал Иоанн Дамаскин, является ересью. Но если принять отношение диалогическое и эсхатологическое, как это делал св. Григорий Палама, а также патриарх Афинагор в XX веке, ислам является не чем иным, как актуализацией дела Авраама, и имеет свое место в этом смысле в замысле Божием, а именно – приведение язычников к монотеизму. Это отношение можно найти в речи Григория Паламы, обращенной к безбожнику Хиону. Он напоминает, что в Коране Христос является Логосом Божиим. А Логос (Слово Божие) также является Премудростью Божией.[14] Сура 37 является именно таким напоминанием о могуществе веры от Авраама до Ионы, которое Льву Шестову – этому увлекшемуся индуизмом иудею – не следовало бы отрицать.

Как отмечает Мохаммед Тальби, для мусульманина Бог единственный, кого можно прославлять даже за испытания. Авраам, услышав голос, который требовал у него пожертвовать своего сына, не ослушался. «Таков и есть ислам: доверчивое вручение себя в руки Бога».[15] Ибо Бог милосерден, он

---

[14] Цит. по: Métr. Anastassios. *Facing the World*, с. 109.

[15] Можно вспомнить, что для Массиньона иудаизм представляет надежду, ислам – веру, а христианство – любовь. Он отдавал предпочтение течению тестимониального монизма в духовной традиции суфийской мистики, в отличие от монизма онтологического, который привлекал Рене Генона. См.: M. Talbi, O. Clément. *Un respect têtu*, с. 272.

не может быть источником зла, как это показал богослов-несторианец Яхья Ибн Ади в X веке.[16] В своей биографии пророка Соловьёв пишет, что Магомет знал, что «Бог не может повелеть ничего злого». Российский философ старается придать подлинный духовный смысл священной войне, *подвигу, великому джихаду* – великой внутренней борьбе со страстями. Конечно, Магомет был политическим лидером-завоевателем, но в том же смысле, что и Константин, и Карл Великий.[17] Аналогичные высказывания можно найти у Георгия Ходра, когда он отмечает, что крестовые походы также были вдохновлены мистиками, такими как святой Бернар Клервосский.[18]

Можно лучше понять симпатию Бердяева к Мухи Аль-Дин Араби (1165-1240), который считал Иисуса знаком святости, а не только пророком, как Магомета. Столь же близок митрополит Георгий (Ходр) к Хосейну Мансуру Халладжу (858-922), мистику, который открыл тайну креста Христова и призывал «разрушить каабу, чтобы потом воссоздать ее живую и молящуюся».[19] Конечно, ислам не признает отцовства Аллаха, но говорит о нем как о самом близком человеку, как о «его сонной артерии» (сура 50,16).

В этой эсхатологической перспективе Магомет является последним пророком, кто проповедует о втором пришествии Христа. Мы знаем, что обрезание, как знак Завета, распространялось и на род Измаила, предков Магомета (Быт. 17,20).

---

[16] M. Talbi, O. Clément. *Un respect têtu*, с. 263.

[17] V. Soloviev. *Mahomet*. Genève: Ad Solem, 2001, с. 140; В. С. Соловьев. Магомет, его жизнь и религиозное учение (http://www.vehi.net/soloviev/magomet/index.html). Здесь он напоминает, что Магомет положил предел принципу чувственности, которая некогда обожествлялась.

[18] G. Khodr. *L'Appel de l'Esprit*. Paris: Éd. du Cerf [серия «Sel de la terre»], 2001, с. 226.

[19] M. Talbi, O. Clément. *Un respect têtu*, с. 280.

Христиане должны помнить, что ислам признает в Мессии Иисусе проявление Слова и Духа. Конечно, христиане должны непрестанно свидетельствовать, что Иисус был гораздо больше, чем пророком, был воплощенным Сыном Божиим. Но все это является вопросом языка и интерпретации понятийных структур и семантического содержания. Если сосредоточиться на уровне сознания Магомета, тогда ислам многое может дать и иудаизму, и христианству, и всему человечеству.[20]

По словам Владимира Соловьёва, «духовное молоко Корана все еще нужно человечеству».[21] Он не обладает идеалом человеческого совершенства, который заключен в христианском видении богочеловечества, но является промежуточной ступенью между языческим натурализмом и всемирной культурой. Как пишет О. Клеман, Магомет обращается к иудаизму, который отказывается верить, что Мессия уже рожден, и к христианству, которое, забыв о правде, претендует на монополию благодати, ограничивая ее своим экклезиопоклонством. Соловьёв, который совершил в 1875-1876 годах две поездки в Египет, в своей книге о Магомете цитирует 46-й стих 5-й суры, чтобы напомнить об этом вселенском пророческом измерении ислама: «По следам пророков Мы отправили Ису, сына Марйам, который шёл по их стопам и подтвердил истинность Торы. Мы ниспослали ему Евангелие, в котором руководство и Свет к прямому пути истины. В нём объяснение заповедей и подтверждение истинности того, что было ниспослано до него в Торе. В нём руководство к истине и увещевание для богобоязненных».[22]

---

[20] Можно привести некоторые интересные, хотя иногда отмеченные ультрасинкретизмом Рене Генона, интуиции аббата Анри Стефана: Henri Stéphane. *Introduction à l'ésotérisme chrétien*. Paris: Dervy, 2006.

[21] V. Soloviev. *Mahomet*, с. 146.

[22] Там же, с. 91. Русский текст цит. по переводу мечети Аль-Азхар, что в Каире, см.: http://quran-online.ru/5:46.

Мы также знаем, что ислам не признает божественности Христа, ни тайны распятия, ни также учения, касающегося Троицы. Однако некоторые православные мыслители находили в мистике суфизма – это вторая идея, которая исходит из этой традиции – возможность сблизиться в том же поклонении Богу вне границ всяких догматических определений. Митрополит Анастасий отмечает, что из Византии пришли различные правила толкования Корана, позволяющие дистанцироваться от слишком буквального прочтения откровения Магомета. Действительно, многие мусульмане делают различие между записанным Кораном (*Мусхаф*) и оригинальным рассказанным Кораном, прямой эманацией архетипической книги.[23]

По мнению Дэвида Трейси, только «аналогическое воображение», благодаря которому текст будет истолкован читателем сегодня, позволит преодолеть взаимные недоразумения прошлого. Точно так же, мусульмане понимают, что выражение «Сын Божий» не следует понимать буквально, как будто Иисус был плотским образом зачат Аллахом и Марией. Напротив, суры 21,91 и 66,12 говорят о вдыхании Духа Аллаха в Деву Марию.

Кроме того, известно, что слово «Троица» не принадлежит Новому Завету. Булгаковское богословие Премудрости, которое говорит о личностном единстве Троицы, может облегчить возвращение к диалогу. По мнению Булгакова, Бог-Аллах самораскрывается как Творец, Агнец и Дух в Премудрости. Это становится возможным благодаря онтологическому, панентеистическому единству между нетварной Премудростью и Премудростью тварной, между Вечностью и Временем, между Иерусалимом небесным и Иерусалимом земным. Точно так же в Коране пылающие лавы

[23] Cl. Geffré. *De Babel à Pentecôte*, с. 177.

чувственного ожидают своего откровения в Премудрости. По мнению ученого-исламолога Жака Берка, «Коран переполнен натурализмом без малейших следов имманентности и во славу Единого Бога».[24]

Соловьёв, провидец Премудрости, был увлечен вселенской мистикой Корана. Он цитирует первые строфы суры 44 в своем жизнеописании пророка:

> Мы начали ниспосылать Коран в благословенную ночь, полную благ и благодати, поскольку Нам свойственно увещевать, направляя посланников и ниспосылая Писания. В эту благословенную ночь решается всякое мудрое дело, а Коран – вершина мудрости. Он различает истину от лжи, поэтому он был ниспослан в эту ночь. Это дело – Великое Наше повеление согласно Нашему предопределению. Ведь Нам свойственно отправлять посланников с Писаниями, чтобы увещевать рабов.[25]

Перевод Жака Берка[26] несколько отличен, и его преимущество в том, что он показывает в софиологической тайне взаимопроникновение «Мы» и «Я», божественного и человеческого:

> Во имя Бога, Милостивого, Милосердного, как было ясно написано, это Мы начали схождение в ночь Благословения (и Мы были подателями знака). Где всякого рода премудрость была разделена в порядке нисхождения от Нас… Это Мы посылали посланников… в милосердии перед твоим Господом…

Перейдем к третьей мысли, которую сегодня разделяет много православных мыслителей. Митрополит Албанский Анастасий считает, что сегодня восточные христиане и мусульмане

---

[24] Цит. по: Cl. Geffré. *De Babel à Pentecôte*, с. 184.

[25] Сура 44, аят 3-5, см. на: http://quran-online.ru/44:3.

[26] *Le Coran* / пер. J. Berque. Paris: Albin Michel, 2002, с. 535.

вступили в пятую фазу диалога, в эпоху прагматизма после долгого периода молчания и монолога, воцарившихся после взятия Константинополя в 1435 году. «Итак, – пишет он, – с началом XXI века мы считаем ислам системой идей и принципов, которые влияют на миллионы людей, с которыми мы призваны жить и сотрудничать на нашей маленькой планете»[27]. Даже для греческого митрополита ислам представляет собой шанс для христиан вновь открыть глубину трансцендентности Бога, необходимость послушания своему окружению и обязанность интегрировать все свое психосоматическое естество в молитве, поведении, то есть несколько призабытый ими образ действий. Более того, по мнению главы Православной Церкви в Албании, христиане должны вместе с мусульманами поставить вопрос о секуляризации, имперсонализации современных обществ, разрушении естественной среды, правах человека, мире и справедливости. Наконец, христиане должны помочь мусульманам защитить право на уважение религиозных ценностей перед лицом тирании права свободы совести.[28] Во многих отношениях Православная Церковь разделяет с исламом недоверчивость к современности, которая, провозгласив отделение Церкви от государства, отдалила Бога от мира.

Но прежде всего митрополит Анастасий, согласно великой патристической традиции, начатой св. Иринеем Лионским, предпочитает исходить в диалоге с исламом от Духа, а не от догмы. По его мнению, все, что благородно и праведно, исходит от Духа, плоды которого «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5,22). И, добавляет митрополит Анастасий,

[27] Metr. Anastassios. *Facing the World*, c. 117.

[28] Жеффре отмечает, что мусульманские страны подписали Хартию прав человека в 1948 г., хотя на их территории существует ограничительная интерпретация права на религиозную свободу.

«существуют многочисленные подтверждения наличия таких плодов в жизни многих мусульман»[29].

И, напротив, как считает Рашид Бензин, если христиане смогут объединиться, если смогут предпочесть свою любовь во славу Божию своим конфессиональным *ego*, многие мусульманские мыслители будут готовы разделить павловское представление о верующем как о царе, священнике и пророке.[30]

* * *

Позвольте мне в заключение вновь вернуться к фундаментализму. Мы знаем псевдо-исламский фундаментализм Аль-Каиды. Благодаря Барбаре Кассен и Морису Дантеку мы знаем лучше о фундаментализме «распрекрасных и толерантных» СМИ Запада.[31] Не столь хорошо известно о псевдохристианском фундаментализме, направленном против псевдомусульманина Жозефа Кони, предводителя кровавой войны на севере Уганды. Просто отметим здесь, что тот, кто называл себя пророком Христа, и его воинство, Господня Армия Сопротивления, ответственны за смерти более 100 000 человек на протяжении 20 лет войны между Суданом и Кенией. Но Кони всегда ходил с Библией и молился три раза в день. А через некоторое время Кони обратился в «ислам».

В моем представлении это подтверждает определение фундаментализма как ответвления модернизма, данное Генрихом Шефером.[32] По мнению профессора университета Ганновера,

---

[29] Metr. Anastassios. *Facing the World*, с. 126.

[30] См.: Rachid Benzine. *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*. Paris: Albin Michel, 2004.

[31] См. резкую критику Барбарой Кассен фирмы *Google*: Barbara Cassin. *Google-Moi*. Paris: Albin Michel, 2007.

[32] Heinrich Schäfer. Religious fondamentalism // *Religions Today*. Geneva: WCC, 2005, с. 271-292.

который разделяет многие идеи богословов Принстона, таких как Александр Ходж, современный фундаментализм перенял две характеристики современности: дух самопознания и инструментальный рассудок. Но, в отличие от релятивистского фундаментализма, который, потеряв всякое доверие к духовным истокам рациональности, погрузился в ультрасовременность, религиозный фундаментализм пришел к полному отрицанию современности. Не имея других ориентиров, он смог лишь подчинить рефлексивность инструментальной рассудочности. А абсолютные истины не оставляют в такой системе места толерантности и плюрализму. И когда эта инструментальная рассудочность берет в качестве исходной модели Библию, последняя становится сводом естественных и сверхъестественных фактов с той приверженностью букве, при которой откровение Божие не может претерпеть никаких исторических изменений. Шефер тщательно изучил некоторые неопятидесятнические американские группы и выявил их современные корни благодаря их приверженности к демонизированию всего, что чуждо их технологиям.

Христиане и мусульмане разделяют вместе с фундаменталистскими группами их отрицание радикального современного отделения Церкви от государства, отрицание номинализма и абстрактного апофатизма. Но вполне возможно, что, сохранив дух самопознания, они сегодня более предрасположены, чем так называемые «толерантные и демократические» общества, добиться усвоения в этих группах лучшего от современности, а именно нового откровения об уникальной и нерушимой ценности человеческой личности. Я думаю, именно это сказал Бенедикт XVI мусульманам в Стамбуле в декабре 2006 года. Именно это говорили патриарх Варфоломей и великий муфтий Стамбула всем фундаменталистам мира в ноябре 2005 года, утверждая, что никакое насилие не может найти оправдания в Боге-Аллахе-Яхве.

И напротив, христианство, ислам и иудаизм, обратившись к религиям имманентности – буддизму и индуизму, могут показать современным релятивистам, весьма симпатичным демократам, что существует иной род концептуальности, кроме картезианского *cogito*, – способ личностного и софиологического символизма, способного взойти к универсальности. Оливье Клеман пишет: «Живой Бог настолько един, что Он содержит в себе реальность, пульсацию *другого* и – в Духе, в святом Дыхании – преодоление всякой раздвоенности: не путем регресса к безличностному единству, но *путем совпадения единения абсолютного единства с абсолютным разнообразием*».[33]

[33] O. Clément. *Rome autrement.* Paris: DDB, 1997, c. 121-122.

Призыв к совместному празднованию Пасхи[1]

Великий праздник Пасхи, который в настоящее время отмечается христианами всего мира в различные даты, является очевидным знаком разногласий, которые разрывают христианские конфессии. 4 апреля 2010 года и 24 апреля 2011-го Пасха случайно выпадает в календарях разных конфессий на один и тот же день. Лица, подписавшие этот текст, призывают христиан всех конфессий воспользоваться этим периодом для подготовки празднования Пасхи 8 апреля 2012 года – в день, соответствующий правилу и методу исчисления, который является предметом консенсуса, достигнутого Католической, Протестантскими и Православными Церквами в 1997 году. Этот метод расчета имеет то всеми признанное преимущество, что он на практике реализует правило, установленное отцами I Вселенского собора в Никее.

В первые века христианской эры существовали разногласия относительно даты Пасхи. Проблема была урегулирована в 325 году на Вселенском соборе в Никее, который установил правило, согласно которому Пасха будет отмечаться в воскресенье после первого полнолуния, которое выпадет после дня весеннего равноденствия. Этот принцип позволил сохранить связь между Писанием и Пасхой, так как Собор признал, что празднование Воскресения не должно быть причиной разделения среди христиан. Однако этот консенсус был нарушен, когда папа Григорий XIII,

[1] Текст написан в апреле 2009 г. по итогам организованного Институтом экуменических исследований во Львове международного семинара, посвященного единой дате празднования Пасхи. Коммюнике семинара «Єдина дата Пасхи – можлива: Алеппський консенсус 1997 року» см. на: www.ecumenicalstudies.org.ua.

осознавая неточность юлианского метода астрономического исчисления, которым тогда пользовались, реформировал календарь в 1582 году. Большинство православных христиан предпочли оставаться верными юлианскому исчислению. Сегодня все Церкви признают, что неточности существуют в обоих методах исчисления.

На конференции, проходившей в Алеппо (Сирия) с 5 по 10 марта 1997 года, представители главных христианских традиций сделали предложение, которое позволяет установить общую дату, приемлемую для всего христианского мира. В соответствии с этим проектом Церкви продолжают следовать принципу Никейского собора для исчисления даты Пасхи, но основываясь на современных точных астрономических данных и взяв за основу Иерусалимский меридиан. На конференции в Алеппо, которая была организована Сирийской Православной Церковью, были представлены: Англиканское содружество, Армянская Апостольская Церковь, православный Константинопольский Патриархат, Евангельские Церкви Ближнего Востока, Антиохийский и всего Востока Греко-Православный Патриархат, Всемирная Лютеранская Федерация, Совет Церквей Ближнего Востока, старокатолические Церкви Утрехтской унии, Русская Православная Церковь, Папский Совет по содействию христианскому единству, Адвентисты седьмого дня и Всемирный Совет Церквей.

Хотя астрономическое исчисление даты Пасхи по Никейскому правилу в григорианском календаре является более точным, чем в старом юлианском, римо-католики и протестанты сделали в Алеппо шаг навстречу Православным Церквам, согласившись установить дату Пасхи в соответствии с космическим календарем, а не в виде фиксированной даты, как это было предложено Римом перед Всеправославной встречей в Шамбези (Швейцария) в июле 1977 года.

На Всеправославной встрече в Шамбези действительно обращено внимание на то, что весеннее равноденствие символизирует первый день Сотворения, момент разделения времени на день и ночь и предвестия победы света над тьмой. Символ полной луны (соответствующий ранее иудейскому Песаху) является символом четвертого дня Творения – времени создания двух светил, и предвестником будущей победы света над тьмой. Наконец, первое воскресенье после весеннего полнолуния, которое наступает после дня весеннего равноденствия, символизирует Воскресение Христа – единственную и окончательную в истории человечества победу жизни над смертью, которая ведет к бесконечному восьмому дню творения. Следовательно, Пасха всегда празднуется, в соответствии с Никейским правилом, *после* еврейского праздника Песах (по старому иудейскому календарю, который объединил переход Красного моря как символ божественно-человеческого завета с четвертым днем Творения).

Празднование Пасхи в соответствии с Алеппским правилом, таким образом, позволяет всем христианам вновь открыть для себя смысл послания отцов Вселенского собора в Никее, а именно, что в день Воскресения вся земля освещена, причем одно полушарие получает весь солнечный свет, другое полушарие получает весь свет луны.

Подписавшиеся в Алеппо представители основных сообществ христианских Церквей сформулировали также вторую рекомендацию, которая заключалась в том, чтобы начать период исследований и размышлений вокруг этого консенсуса для облегчения его принятия.

Участники международного экуменического семинара во Львове (апрель 2009 г.), организованного Институтом экуменических исследований при Украинском католическом университете, – а ими были представители всех

христианских Церквей города (православных, католических и протестантских), а также представители Папского Совета по содействию христианскому единству и Всемирного Совета Церквей, – одобрили достигнутый в Алеппо консенсус. Они также выразили пожелание, чтобы 2010-й и 2011 годы, когда даты Пасхи будут совместными из-за совпадения календарей, послужили подготовительным периодом перед совместным празднованием Пасхи 8 апреля 2012 года – в день, который будет соответствовать в астрономическом плане Никейскому правилу.

На последовавшей после семинара пресс-конференции его участники разъяснили, что подтверждение Православными Церквами консенсуса, достигнутого в Шамбези в 1977 году, сделало бы возможной такую перспективу.

В то же время христиане всего мира могут объединить свои молитвы и усилия, чтобы в период 2010-2011 годов прийти к совместному величайшему празднованию 8 апреля 2012 года – там, где все христиане придут к общему согласию и получат благословение своих епископов или церковных властей, – истинной победы Христа над смертью.

Часть третья

ОБЩЕЕ МЕЖДУ СОЦИАЛЬНЫМИ ДОКТРИНАМИ ЦЕРКВЕЙ

Вопрос диаспоры на будущем Всеправославном соборе: практические предложения[1]

Введение

Для начала хотел бы поприветствовать сотрудничество, завязавшееся между Свято-Сергиевским институтом, богословским факультетом Лювенского католического университета и Колледжем бернардинцев. Дружба, объединяющая нас – Питера де Мея, Мишеля Ставру и меня, а также доверие, которое нам оказали митрополит Французский Эммануил, владыка Команский Гавриил, монсеньор Жером Бо, и поддержка благодетелей и людей из разных общественных слоев придают этой конференции экуменическое измерение, что очень меня радует.

Предсоборная тема, которую намерен вам представить, определена в 1976 году, и она стоит на первом месте в повестке дня собора. Эта тема – «православная диаспора».

Сначала напомню вам о современном состоянии предсоборного процесса по этому вопросу. Я покажу, что эволюция православного сознания по вопросу диаспоры на протяжении 40 лет свидетельствует о конфронтации между пасторальной заботой епископов с целью духовного сопровождения своей паствы и желанием паствы жить своей верой согласно евхаристическому проявлению Церкви. Как увидим дальше, определенный синтез этой напряженности отражен в предсоборных резолюциях 1990 и 1993 годов, но дело закончилось разрывом в 2009-м.

---

[1] Доклад на конференции «Вызовы будущего собора Православной Церкви» (Свято-Сергиевский институт, Лювенский университет, «Контакты», Колледж бернардинцев, 18-20 октября 2012 г.).

Затем попробую объяснить, почему возникла проблема во взаимопонимании между материнскими Церквами и православными христианами Запада, осознающими необходимость формирования новых поместных Церквей. Труды Марии Хаммерли показывают, что с самого начала, с 1976 года, проблема юрисдикционной путаницы в Православных Церквах на Западе была неразрешимой – из-за неудачного выбора концепции диаспоры. Тем более, что православная христианская экклезиология, в отличие от иудейской мысли, прежде всего крещальна, евхаристична и пасторальна, а уже потом территориальна или общественна, то есть общинна. Я обращусь также к невысказанному Православными Церквами вопросу, который является наиболее важным в решении данной проблемы, то есть к признанию де-факто экклезиального характера христианских общин Запада.

Наконец, внесу несколько предложений к предсоборному процессу для признания поместных Церквей восточной традиции на исторической территории поместных Церквей западной традиции.[2]

Современное состояние предсоборного процесса

Вопрос «православной диаспоры» стал важным для православного сознания в XX веке благодаря большим миграционным

[2] Использую здесь скорее термин «традиция», чем «происхождение», так как общественное сознание (с его частым преобладанием языковых и культурных аспектов над догматическими) определяет конфессиональную идентичность общин в диаспоре больше, чем в странах происхождения. А говорить о восточном происхождении христиан Китая или Индии всегда сложно.

процессам по политическим мотивам: от геноцида армян до современной сирийской войны.[3] Я сосредоточусь на предсоборном процессе, который, для выхода из междуюрисдикционного кризиса в православном мире 1968-1972 годах, определил четыре взаимосвязанных вопроса: диаспора, провозглашение автокефалии, провозглашение автономии и диптихи. Этот подход с 1976 года был христоцентрическим[4], поскольку фокусировался на институциональном измерении церковного тела. А если бы понимание Церкви было более тринитарным, с большим вниманием к духовному и социальному измерениям, то принцип взаимного признания стал бы центральным, что способствовало бы развитию Православной Церкви.

Специфический вопрос диаспоры был объектом трех предсоборных совещаний: в 1990, 1993 и 2009 годах. Общей чертой этих совещаний было то, что все они проходили без участия епископов и богословов так называемой диаспоры. Ни Православная Церковь в Америке, ни Экзархат русских православных Церквей в Западной Европе никогда не были официально приглашены автокефальными Православными Церквами. Поэтому можно понять, почему предсоборный процесс изначально был обречен на провал. Кроме того, задержавшись слишком долго на делимитации границ новых территорий поместных Церквей в будущем (сначала, в 1990 году, их было семь, в 1993-м – восемь, а впоследствии,

[3] Достаточно вспомнить русскую революцию 1917 г., которая стала причиной эмиграции сотен тысяч россиян, этнические чистки в Турции и выселение десятков тысяч греков 1920-х годах; эмиграцию сотен тысяч граждан из Восточной Европы после падения коммунистических режимов в 1990-1991 гг.

[4] Jean-Claude Larchet. *L'Eglise, corps du Christ*, т. 2: *Les relations entre les Eglises.* Paris: Cerf, 2011.

в 2009 году, – двенадцать[5]), Церкви-матери потеряли исторический шанс – момент национального освобождения от коммунизма, чтобы признать эти местные Церкви[6], поблагодарить их за работу на Западе, за свидетельство православной веры, оповещение общественности о положении преследуемых христиан и за поиск и сбор средств для материнских Церквей. Такие жесты не были сделаны… Эти западные Церкви действительно были слабы и истощены своими усилиями. Однако Церкви-матери не поняли, что западные Церкви слабы именно из-за недостающего признания их легитимности самими же материнскими Церквами.[7]

---

[5] Северная и Центральная Америка; Южная Америка; Австралия, Новая Зеландия, Океания; Великобритания и Ирландия; Франция; Бельгия, Нидерланды, Люксембург; Италия, Мальта; Швейцария, Лихтенштейн; Германия; Скандинавия (без Финляндии); Испания и Португалия.

[6] Ни разу не обговаривался вопрос перехода к признанию их материнскими Церквами, как пишет В. Голованов в работе «Два проекта для Православия на западе» (см.: http://www.egliserusse.eu/blogdiscussion/m/Deux-projets-pour-l-Orthodoxie-en-Occident-Projet-1.Reve-D-Autocephalie_a728.html?com).

[7] Церкви-матери, сидящие на пороховой бочке из-за внутренних и внешних противоречий, предпочитали, начиная с конца 1990-х, видеть в местных Церквах, находящихся в стадии формирования, свои платформы для дальнейшей миссии и финансирования, что впоследствии оказалось абсурдной ошибкой. Чрезвычайный престиж Церквей, преследуемых коммунистической властью, а также огромный капитал признания Православных Церквей на Западе в 1970-х годах, обозначенный, в частности, многими случаями обращения в Православие, уже развеялся на протяжении двух десятилетий. Достаточно поставить светским СМИ вопрос о Православной Церкви, чтобы констатировать ее слабое присутствие в информационном пространстве; одновременно в экуменической среде можно услышать резкие замечания.

Однако вернемся к предсоборному процессу. Тексты свидетельствуют об этой упущенной возможности. Во времена холодной войны никакие изменения не были возможны. Поэтому после предсоборного решения, принятого в Шамбези под председательством митрополита Халкидонского Варфоломея в ноябре 1990-го, лишь через год после падения Берлинской стены, можно говорить о канонической «перестройке». Было предусмотрено создание епископских собраний как переходных структур – до момента, когда епископы диаспоры больше не будут подлежать своим материнским Церквам. Вот что предлагали епископы в пункте 1б коммюнике предсоборного совещания:

> …создание переходного состояния, которое подготовит почву для строго канонического решения проблемы и которое будет базироваться на принципах и директивах, изложенных ниже. Эта подготовка не должна откладывать дату созыва будущего Святого и Великого собора Православной Церкви, поскольку именно он полномочен принять каноническое решение проблемы.[8]

Кроме этого, в первых документах утверждается, что «епископы диаспоры» осуществляют юрисдикцию над своими этническими общинами только вне новых епископских собраний. В пункте 1 текста, принятого 13 ноября 1993 года, читаем:

> Диаспорные епископы, проживающих в диаспоре и имеющие приходы в разных регионах, будуть членами епископских ассамблей этих регионов и продолжат осуществлять свою юрисдикцию над уже существующими приходами, которые не включены ни в один из названных регионов.[9]

---

[8] Commission Interorthodoxe Préparatoire. Chambésy, 10-17 novembre 1990. Communiqué (http://orthodoxie.typepad.com/ficher/Chambesy_1990.pdf).

[9] Commision Interorthodoxe Préparatoire. Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique. Chambésy, 7-13 novembre 1993. Communiqué (http://orthodoxie.typepad.com/ficher/Chambesy_1993.pdf).

И, наконец, единодушие участников не является условием sine qua non функционирования новых епископских собраний, создаваемых по образцу Междуепископального комитета Франции 1967 года. Читаем в пункте 3 упомянутого выше документа 1993:

> На начальной стадии было бы желательно, чтобы предложения в лоне епископских собраний выражали, насколько это возможно, единодушие их членов. В противном случае предложения будут приниматься в соответствии с принципом большинства.[10]

Этот пункт повторен в принятом в 1997 году уставе Собрания православных епископов Франции, где предусмотрено, что «решения Собрания православных епископов Франции и Исполнительного комитета, при отсутствии желаемого единодушия, принимаются большинством присутствующих членов Собрания».[11]

Впрочем, единодушие не продлилась долго. Как известно, в 1996 году возникла напряженность между Москвой и Константинополем из-за признания Вселенским патриархатом Эстонской Апостольской Церкви. Вопрос очень болезненный, так как за этим признанием просматривался вопрос признания патриархом Варфоломеем Украинской Православной Церкви Киевского патриархата и Украинской Автокефальной Православной Церкви, которые обращались к нему с такой просьбой. После замораживания предсоборного процесса, многочисленных переговоров и переписки между патриархами относительно толкования 28-го канона Халкидонского

[10] Commision Interorthodoxe Préparatoire. Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique. Chambésy, 7-13 novembre 1993. Communiqué (http://orthodoxie.typepad.com/ficher/Chambesy_1993.pdf).

[11] Уставы публиковались в ежемесячном бюллетене *Service Orthodoxe de Presse* (*S.O.P.,* № 183 (1997)).

собора,[12] которые так ни к чему и не привели, Русская Церковь решила перейти в наступление. 1 апреля 2003 Московский патриарх Алексий II обнародовал свою новую стратегию диаспоры, а именно – создание поместной Православной Церкви, основанной на этническом принципе.[13]

---

[12] Письмо патриарха Алексия об уставе Архиепископии русских православных церквей в Западной Европе (апрель 2002 г.) и ответ патриарха Варфоломея (18 сентября 2002 г.).

В частности, патриарх Алексий писал: «Что касается Российской Церкви, то она изначально была подчинена Константинопольской Церкви не в отношении 28-го канона IV Вселенского собора, а в соответствии с общим Правилом, согласно которому обращенные народы подлежат юрисдикции Церкви-матери, которая их христианизировала, поскольку они не отвечают требованиям, необходимым для получения автокефалии. Став автокефальной, Русская Церковь получила те же миссионерские права вне своих канонических территорий, что и другие поместные Православные Церкви, и в той мере, как было сказано выше, что святые каноны не дают преимуществ какой-либо Церкви в осуществлении этого права». См.: Eglise orthodoxe: un projet du Patriarche de Moscou pour les orthodoxes russes en Europe occidentale // *Religioscope,* 17 апреля 2003 г. (http://www.religioscope.info/article_140.shtml).

[13] «Мы желаем, чтобы могло осуществиться создание в Западной Европе Митрополии, которая объединила бы различные епархии, включая все приходы, монастыри и православные общины русского происхождения и русской традиции, которые желали бы присоединиться к ней. Мы предполагаем предоставить этой Митрополии права Автономии с избранием Митрополита на Митрополичьем соборе, состоящем из епископов, клириков и мирян, в соответствии с Уставом, который необходимо разработать на конкурсном основании представителям всех частей православной диаспоры российского происхождения, присутствующим в странах Западной Европы» (Письмо патриарха Алексия № 1378 от 18 марта 2003 г.), см.: http://www.oltr.fr/documents/145-lettre-du-patriarche-alexis-ii-de-moscou-au-patriarche-artholomee-de-constantinople.

Однако следует отметить, что конечной целью все же остается создание многонациональной поместной Церкви. Как пишет патриарх Алексий в письме 2002 года:

> Мы надеемся, что самоуправляемый митрополичий округ, объединяя всех верных русской православной традиции в Западной Европе, станет основой, если будет на то воля Божья, каноническим основанием поместной многонациональной Православной Церкви в Западной Европе, построенной в духе соборности всеми православными верующими, которые проживают в этих странах.

Такое предложение, свидетельствующее о полном непонимании с обеих сторон, привело к глубокому возмущению. Оно вызвало гнев Православного братства в Западной Европе (созданного в начале 1960-х в Париже) и привело к значительным изменениям в Сурожской и Херсонесской епархиях. Понадобилось бы слишком много времени, чтобы подробно рассказать обо всех спорах, которые вызвало это предложение.[14] Понятно, что таким опрометчивым предложением российской эмиграции Московский патриархат мог спровоцировать появление и в России, Молдове и Украине Церквей, признанных другими православными юрисдикциями.

Четвертое предсоборное совещание (6-13 июня 2009 года) поставило под сомнение всю работу 1970-1990-х годов, голосуя под давлением представителя Московского патриархата владыки Илариона (Алфеева) за «изменения» к текстам предыдущих совещаний. Следует отметить, что в этой открытой борьбе против Вселенского патриархата Московский

[14] Спор был чреват переходом многих британских приходов в Экзархат русских церквей Вселенского патриархата или передачей Московскому патриархату с помощью судов и полиции принадлежащих Российскому экзархату церквей, как это было в 2011 г. в случае с собором в Ницце.

патриархат дошел до того, что стал публично подвергать сомнению первенство Константинопольского патриархата и даже его первое место в диптихах.[15]

У делегатов, столкнувшихся с таким кризисом доверия в лоне Православной Церкви, был не слишком большой выбор: либо срыв всей предсоборной подготовительной работы (в пользу гиперавтокефализма), или конец чаяниям о поместных западных Церквах (в пользу скрытого филетизма). Они выбрали второе. В пункте 2в Церкви-матери решают действовать по правилу единогласия:

> Сферой деятельности и ответственности этих епископских собраний будут: забота о демонстрации единства

[15] Накануне предсоборного совещания, 5 июня 2009 г., Русская Церковь обнародовала устами владыки Иннокентия, правящего архиерея Херсонесской епархии, такую декларацию: «На протяжении последних лет мы констатируем со стороны одной юрисдикции растущие тенденции пренебрежения принципом соборности, присущим Православной Церкви. Собрание православных епископов Франции все больше становится орудием лишь одной юрисдикции. Ее представитель, неизменный и назначенный без согласования Председатель Собрания, использует ее только с пользой для своей юрисдикции и в ущерб другим Церквам. Этот стиль руководства противоречит практике других религиозных структур такого типа во Франции, включая епископские конференции Римско-Католической Церкви, главы которых избираются среди равных себе епископов. Пришло время заявить во всеуслышанье, что Председатель Собрания православных епископов Франции должен быть избранным всеми членами этого Собрания и во благо всех Православных Церквей. Это единственная гарантия того, чтобы такие ассамблеи могли проводить эффективную и справедливую координационную деятельность» (Adresse du diocèse de Chersonèse aux participants de la IV^{e} consultation préconciliaire panorthodoxe // *Eglise Orthodoxe Russe en France: Site officiel du diocèse de Chersonèse Patriarcat de Moscou,* см. на: http://www.egliserusse.eu/).

> Православия и развитие совместной деятельности всех православных на каждой из территорий, с целью удовлетворения пастырских нужд проживающих там православных; совместное представление всех православных перед инославными, а также перед всем обществом данной территории; развитие богословского и церковного образования и др. Решения, касающиеся этих вопросов, будут приниматься на основе единогласия Церквей, представленных в данном собрании.[16]

В пункте 3 добавлением термина «также» выражение «епископы диаспоры» теперь толкуется в смысле двойной консолидированной принадлежности: «Епископы диаспоры, которые проживают в диаспоре и окормляют приходы в большем числе территорий, буду членами епископских собраний каждой из этих территорий».[17]

Этот пункт еще раз усилен в параграфе 5:

> Епископские собрания не лишают своих членов-епископов компетенций административного и канонического характера, а также не ограничивают их прав относительно диаспоры. Епископские собрания имеют целью формулирование общей позиции Православной Церкви по различным вопросам, никоим образом не мешая членам-епископам, которые остаются верными своим Церквам, в выражении мнения своих собственных Церквей внешнему миру.[18]

Существенные изменения есть и в «Регламенте работы епископских собраний», если сравнить новый документ с

---

[16] Православная диаспора: Решение IV Всеправославной предсоборной конференции (Шамбези, Швейцария, 6-13 июня 2009 г.), см. *Приложения* в этом сборнике.

[17] Там же.

[18] Там же.

французским текстом 1997 года. Статья 10 также настаивает на том, что отныне решения принимаются единогласно. Уточняется также, что приглашения на заседание собрания должны рассылаться заранее, за два месяца. В частности, была добавлена следующая статья:

> 6.1. «Епископское собрание принимает к сведению избрание епископов региона, а также их принадлежность к святейшим Православным автокефальным Церквам.[19]

Таким образом, впервые в истории христианства синод епископов превратился в обычную регистрационную палату. Если в документе 1990 года действие переходного порядка не должно было «выходить за пределы даты созыва будущего Святого и Великого собора Православной Церкви, поскольку он может перейти к каноническому решению проблемы», то в 2009 году текст претерпел радикальное изменение: «Эту подготовку не следует откладывать до будущего Великого Святого Собора Православной Церкви, чтобы он мог приступить к каноническому решению проблемы».[20] Отныне двери для становления переходного порядка постоянным оставлены открытыми.

Эти «изменения» в 2009 году свидетельствуют о возвращении на исходные позиции и полное непонимание между материнскими и местными Церквами, что привело к серьезным конфликтам между различными православными юрисдикциями во французских судах. Отец Михаил Евдокимов возмутился против такого резкого поворота

---

[19] Регламент работы епископских собраний в православной диаспоре: Решения IV Всеправославной предсоборной конференции (Шамбези, Швейцария, 6-13 июня 2009 г.), см. *Приложения* в этом сборнике.

[20] Православная диаспора: Решения IV Всеправославной предсоборной конференции.

материнских Церквей, особенно Румынской Церкви. В конце концов, на протяжении 40 лет ряд известных богословов резко критиковали слепое игнорирование материнскими Церквами местных Церквей, которые родились в Америке, Западной Европе, а также в таких странах, как Япония, Корея или Австралия. Можно процитировать многих, от Оливье Клемана до о. Юстина Поповича[21] или от Иоанна Мейендорфа[22] до Джона Эриксона[23], считающих подготовку Всеправославного собора материнскими Церквами недостаточной, даже плачевной. По мнению упомянутых богословов, эти Церкви, хотя и противопоставляют римо-католической вертикали православную синодальность, сами считают себя призванными принимать решения от имени всего православного христианства. Митрополит Эстонский Стефан выразил «смущение» решениями Предсоборной комиссии

---

[21] Подробнее см. п. «Подготовка Великого собора» в моей статье «Краткая история православний мысли» в этом сборнике.

[22] «Со своей стороны, Автокефальная Православная Церковь Америки считает себя не частью “диаспоры”, а местной Церковью. В отношении архиепископа Антиохийского патриархата в Америке – православных американцев сирийско-ливанского происхождения – также проявляется склонность отвергать понятие «диаспора». Нашим приоритетом является определение существования Православия в Америке как местной Церкви. В некоторых местах много греков, которые соглашаются с таким принципом, а потому это видение не ограничивается двумя юрисдикциями. Одновременно параллельно существует и иное видение, которое тяготеет к тому, чтобы относиться к приоритетам Церквей Старого света серьезнее, чем к реалиям в Америке» (A. Nivière. Une interwiew avec John Meyendorff // *Service Orthodoxe de Presse*, № 146 (март 1990)).

[23] J. Erickson. *The Challenge of Our Past*. Crestwood: SVSP, 1991.

2009 года,[24] а учитывая то, что в 2011 году предсоборная конференция, посвященная вопросу диптихов, потерпела неудачу, он определенно осудил «национализм» Православных Церквей.[25]

Причины провала и необходимость отсрочить экклезиологический вопрос

Провал предсоборных решений по диаспоре кажется очевидным, так так подоспел и вопрос о причинах неудачи предсоборных переговоров о православной диаспоре. По моему мнению, стоит подумать о трех главных из них: *экклезиологической, эпистемической и методологической.*

Хотя, по всей видимости, существует реальное социальное противостояние между местными Церквами на Западе

[24] «Я признаю, что пункты 2c и 5 этих решений меня довольно озадачили: один подчеркивает создание епископских ассамблей в "странах диаспоры", чтобы продемонстрировать и укрепить единство Православной Церкви; другой настаивает на том, что в тех же "странах диаспоры" каждая юрисдикция сможет независимо от других развивать отношения и поддерживать непосредственные отношения с организациями по своему усмотрению, правительственными или общественными, религиозными и иными…» (Métropolite Stéphane d 'Estonie. La diaspora doit être le lieu providentiel où l'Eglise orthodoxe manifeste son unité et son universalité // *Service Orthodoxe de Presse (*ноябрь 2011 г.).

[25] «В 2011 году, и тоже в Женеве, была созвана новая всеправославная предсоборная конференция. Ее провал, произошедший с молчаливого согласия автокефальных Церквей, которых касался этот вопрос, создал у меня четкое впечатление, что главной задачей собранных епископов был престиж их национальных Церквей, а не свидетельствование Евангелия Христова людям нашего века» (там же).

и поместными Церквами на Востоке – что произошло, возможно, из-за нежелания услышать другого и отсутствия взаимопонимания между ними после 1990 года, – вопрос является более сложным и затрагивает самое представление о Церкви.

Для большинства епископов и богословов материнских Церквей – учитывая их «пасторальные» представления о Церкви – организация Церкви должна быть «национальной». Епископы России или Румынии считают, что их власть выходит за территорию соответствующих стран. Больше угрозы филетизма эти епископы опасаются риска увидеть свои сообщества без пастыря или, еще хуже, – что их власть будет подвергнута сомнению в лоне их культурной традиции. Наконец, очень часто в православии именно верная память христиан о своей традиции составляет основной источник легитимности власти.

И, наоборот, для большинства епископов и богословов, которые представляют новые местные Церкви на стадии формирования, принцип организации Церкви является прежде всего «территориальным» – из соображений «евхаристического» представления о Церкви. Именно поэтому они настаивают на преодолении этнических, половых и социальных различий и единении вокруг особого места – алтаря евхаристической жертвы. Рожденные на Западе Церкви больше, чем угрозы монофизитства, отказа от истории и культуры в жизни Церквей, опасаются превращения Церкви во множество заказных клубов закрытого типа.

Митрополит Эстонский Стефан и отец Григорий Папатомас ищут синтез, который был бы одновременно «евхаристическим» и «пасторальным». В 2009 году Папатомас вспомнил, что в двух разных случаях: в 1848-м (Иерусалимский собор) и 1872 году (Константинопольский собор) – *церковная сотерриториальность* была осуждена соборно как

экклезиологическая ересь.[26] Два года спустя владыка Стефан настоял на необходимости решения проблемы юрисдикционной путаницы в одной местности. Он опирается на канон Халкидонского собора: «Чтобы не было двух митрополитов в одной области».

> Очевидно, что когда миряне покидают установленные канонические пределы собственной Церкви, то есть выходят из своей *моноюрисдикции*, которая осуществляется только в пределах ее канонических границ, они автоматически становятся членами местного церковного тела по месту своего нынешнего пребывания, которое является неотъемлемой составляющей той же, одной и единой Церкви, единого Тела Христова.[27]

Впрочем, несмотря на все усилия найти синтез, их подход более «территориален», чем собственно «пасторален», и в определенной степени совпадает с видением Жана Гейта, одного из руководителей Православного братства в Западной Европе. Владыка Стефан пишет:

> Во вступительном слове на IV Предсоборной всеправославной конференции (Женева, июнь 2009 г.) митрополит Пергамский Иоанн был прав, напоминая присутствующим, что традиционная организация Церкви была основана на территориальном принципе, а не на национальном.[28]

---

[26] Выступление на конференции в Киеве 5 ноября 2009 г.: G. Papathomas. La condamnation conciliaire, au 19e siècle, de la Co-territorialité ecclésiale des Eglises de Rome (1848) et de Bulgarie (1872), et ses ramifications sur l'évolution de la Primauté romaine (à partir de 1870) et de la «Diaspora orthodoxe» (à partir de 1920).

[27] Mgr Stéphane d'Estonie. A propos d'ecclésiologie: la co-territorialité (Etat des lieux de l'Orthodoxie en ce début du XXIe siècle).

[28] Там же.

Это отправная точка, которую следует осознать, чтобы понять, почему нынешний диалог зашел в тупик. С одной стороны, сторонники так называемой евхаристической экклезиологии часто оказываются поборниками территориальной экклезиологии. С другой стороны, отстаивая так называемую пасторальную экклезиологию, легко превращаются в «зилотов» этнической экклезиологии. Невозможно выйти из тупика, если не учитывать, что православная экклезиология не является ни территориальной, ни этнической, – она *одновременно крещальна, евхаристична и пасторальна*. Вспомним, что до Константина организация «экклезии» основывалась на трех принципах.

Крещальный принцип христианской Церкви подчеркивает Джон Эриксон. Целью существования первобытной общины было не собраться вокруг святой горы или священного города, а идти путем Христа, ходить с Ним, жить и общаться с Ним и крестить во имя Его. В православной традиции объединяет именно вера в Христа (а значит, и взаимное признание этой веры), а не принадлежность к внешнему учреждению или территории. Наконец, этимологическое значение слова «приход» – «пребывание в чужой стране». Совсем не будучи закрытой, герметичной и привязанной к определенной территории, «пароикия» означала церковь в движении, крещальную общину на пути к царству.

Евхаристический принцип был разработан отцом Николаем Афанасьевым. Отличие «экклезии» от сообществ других традиционных религий заключалось не только в неподчиненности иному центру, кроме как Христу, что придавало ей открытую, универсальную и миссионерскую формы, но и во фрактальной, а не пирамидальной организации тела Христова, которую побудила его эсхатологическая направленность. Термин «поместная», который в русском языке употребляется по отношению к Церкви, является качественным

концептом, который означает зрелость Церкви, означает, что евангельская весть укоренилась, «локализовалась» среди определенного населения, народа или культуры, чтобы полной мерой приносить плоды на этом конкретном грунте. С точки зрения православного христианина, Православная Церковь присутствует в Западной Европе или Соединенных Штатах Америки на протяжении более чем пяти поколений и не может быть сведена политическим способом к «периферийной» реалии. Православная экклезиология является скорее «причащальной», а не общинно- или этноцентрической. Это экклезиология «взаимного и обратного признания» между Церковью в стадии формирования и Церковью-матерью, которая ее формирует, наподобие семейных отношений или – еще глубже – наподобие перихореза, т. е. отношений между лицами внутри Святой Троицы.

И, наконец, *пасторальный принцип*, который особенно должен быть отделен от территориального, поглотившего его со времен легализации Церкви в 313 году. До Медиоланского эдикта границы Церкви были не географическими, а коммунитарными (общинными). Именно об этом свидетельствуют письма св. Павла к общине Коринфа: пространство-«экклезия» определяли отношения епископа с его паствой, а не концепции административного деления тогдашних диоцезий. В отличие от владыки Стефана, митрополит Иоанн (Зизиулас) утверждает, что единство Церкви было епископальным, прежде чем стать территориальным.[29] Вспомним также, что принцип экстратерриториальности известен давно и веками практиковался в традиции, если принять во внимание существование ставропигиальных монастырей на Востоке или монашеских орденов в латинском мире.

[29] См.: Métropolite Jean de Pergame (Zizioulas). *L'Eucharistie, L'Evêque et L'Eglise*. Paris: Cerf (1993), 2011.

Вторая причина провала предсоборного процесса имеет *эпистемический* характер. Чтобы ее понять, следует обратиться к блестящей статье швейцарского ученого Марии Хаммерли «Православная диаспора? Социологическая и богословская проблематизация клише», вышедшей в 2010 году.[30] Автор считает, что понятие «православная диаспора» не имеет никакого смысла ни с социологической точки зрения, ни с богословской.[31] Ведь по мнению исследователей диаспоры, например Робина Коэна, понятие «диаспора» предполагает наличие следующих четырех признаков: а) разобщенность относительно центра происхождения, коллективная память и идеализация страны происхождения; б) развитие движения за возвращение; в) сильное осознание своей этнической группы, которое долго поддерживается и основано на чувстве отделенности; г) сложные отношения с принимающими обществами.[32] Ни одна из «православных диаспор» не проявляет совокупности всех этих характеристик.

Третьей, *методологической*, причиной провала предсоборныхх совещаний по диаспоре было роковое, по моему мнению, отделение вопроса признания местных Церквей Запада от других болевых точек собора, а именно: вопроса участия в экуменическом движении, вопроса даты Пасхи,

---

[30] Maria Hämmerli. Orthodox Diaspora? A Sociological and Theological Problematisation of a Stock Phrase // *International Journal for the Study of the Christian Church*, № 10/2 (2010), с. 97-115.

[31] «Так же, как диаспора несовместима с единством Церкви и равенством местных Церквей, она противоречит также единству епископата и равенству всех епископов. Понятие "церковная диаспора" означало бы, что она имеет своим главой епископа, епископство которого выводится не непосредственно от Христа и апостолов, а опосредованно – от другого епископа, который является "более епископом", чем вышеупомянутый» (там же, с. 108).

[32] См. там же, с. 99.

социального свидетельства и др. Православная Церковь византийской, славянской или арабской традиций никогда не переставала смотреть на латинскую Европу как на христианскую. До Флорентийского собора это весьма очевидно. И это признание продолжается вплоть до наших дней. В глазах современных американских православных богословов несоборное постановление Константинопольского патриарха в 1755 году о перекрещивании (повторном крещении) католиков и протестантов кажется аномалией. Наконец, славянские Церкви не приняли этой практики. И, как известно, со времени признания православными богословами в 1982 году документа «Крещение, Евхаристия, Священство» (BEM), в частности, его первой части (одобренной действующим патриархом Кириллом, а также Емилианосом Тимиадисом и Георгием Ходром), и от подписания в 2007-м соглашений о взаимном признании крещения в США и Германии, большинство Православных Церквей, включая Церкви греческой традиции, признают крещение Католической Церкви и традиционных Протестантских Церквей. Кроме того, все Церкви: Католическая, Протестантские и Православные – подписали в 2001 году в Страсбурге «Экуменическую хартию» (*Charta oecumenica*), в которой совместно признали Никео-Константинопольский символ веры и обязались сделать видимым единство Церкви Христовой. Если же добавить, что – учитывая признание православными канонической территории Католической Церкви и Протестантских Церквей – не существует православного архиерея с титулом «епископ Парижский» или «епископ Нью-Йоркский», то понятно, что не хватает мужества не пугаться этой внеконцептуальной и одновременно глубоко православной реальности признания экклезиальности другой Церкви, находясь в ситуации временного раскола с ней.

Конечно, это серьезно сказалось на урегулировании так называемого «вопроса православной диаспоры». Здесь стоит

вспомнить, что решение митрополита Евлогия в 1932 году перевести свою юрисдикцию под омофор Константинопольского патриархата согласно 28-му канону Халкидонского собора было представлено как временное и мотивированное исключительно форс-мажорными обстоятельствами.[33] Поэтому очевидно, что ни митрополит Евлогий, ни отец Сергий Булгаков не очерчивали Запад как варварскую территорию. Остальные мыслители, например Николай Бердяев или Владимир Лосский, предпочли остаться в лоне Московского патриархата, хотя и не соглашались с его политическими компромиссами. Каждый из них понимал, что 28-й канон IV Вселенского Халкидонского собора позволял православной Константинопольской Церкви назначать митрополитов исключительно в пределах территорий Понта, Азии и Тракии.

Прагматические предложения

Первое, что, по моему мнению, следует сделать, – это привлечь Церкви на стадии формирования вместе с их известными богословами к участию в подготовке будущего собора Православной Церкви и предоставить им по крайней мере 50% квоты при голосовании по вопросам, касающимся диаспоры.

Второе решение, которое следует принять, – это просто перестать употреблять термин «диаспора», который, как я думаю, только маскирует реалии православного мира. Большинство православных христиан на Западе не считают себя

[33] Подробнее см.: Antoine Arjakovsky. *La Génération des penseurs religieux de l'émigration russe*. Paris – Kiev: L'Esprit et la Lettre, 2002; А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции* / пер. с франц. Киев: Феникс, 2000.

принадлежащими к «диаспоре»,[34] даже если из-за непризнания их собственными материнскими Церквами самая новая волна эмигрантов продолжает развивать определенные виды менталитета, типичного для диаспорных групп, вроде иудейских сообществ на чужбине. Материнским Церквам надо решиться признать, дать наименование и поддержать реально Церкви на стадии формирования в США, Франции и других частях света, а Церквам на стадии формирования следует осознать, что, перекладывая на других свою ответственность, они рискуют окончательно исчезнуть (или вновь стать посольскими церквами, как в XIX веке).

Третье решение, которое мне представляется также очевидным и не требует специального обоснования, состоит в том, чтобы подготовку собора проводить теперь на уровне поместных Церквей. Понятно, что широкая общественность материнских Церквей совершенно не чувствует себя причастной к подготовке Всеправославного собора.[35] Во Франции эта апатия исчезла бы, если бы Церкви взялись осуществлять свое назначение на локальном уровне. Я рад, что во Франции митрополит Эммануил начал движение в этом направлении, давая свое благословение этой конференции.

Когда эти первые простые решения будут приняты, то, как мне кажется, на локальном церковном уровне во Франции

---

[34] Постоянная конференция православных епископов Америки в 1994 г. обнародовала текст, в котором отвергается термин «диаспора» для описания реалий Православной Церкви в США в течение 200 лет.

[35] В России, помимо выступления митрополита Илариона в богословской академии в сентябре 2011 г., очень мало дискуссий, посвященных этому собору, хотя он и касается будущего всех Православных Церквей. Прожив двадцать лет в России и в Украине, могу засвидетельствовать это.

должно быть принято важное решение о признании локальной Церкви формально, на уровне структуры, а не просто завуалированно признано ее сакраментальность, а именно – признание особых полномочий председателя Конференции католических епископов Франции для всех христиан во Франции. Это будет несложно объяснить православному населению, потому что в противном случае государство начнет действовать по собственному усмотрению и манипулировать Церквами, которые не способны делать общее дело (как наблюдаем это сегодня касательно этических вопросов). Я привел уже множество аргументов.[36] Всем известно, что титулы российских архиепископов (владыки Команского или владыки Сурожского) являются древними титулами крымских епархий и были избраны собственно из уважения к Церквам (Католической во Франции и Англиканской в Великобритании), а титул православного митрополита Франции не привязан ни к одному городу. Он как бы «висит в воздухе», как в случае католических епархий в России. Но особенно следует подчеркнуть, как этого четко требуют Апостольские правила, что епископы определенной области ответственны за то, чтобы признать, кто их *протос*. Понятно, что, учитывая имеющиеся разногласия, это председательство не может пока быть выраженным литургически, но оно могло бы быть таким, как в случае восточных католиков, – через создание ординариата, который осуществлял бы связь между Собранием православных епископов и Конференцией католических епископов Франции. Там, где нельзя было бы вернуться к титулованию экзарха или сохранить это титулование в дальнейшем, мы сохраняли бы титул митрополита как *протоса* Православной Церкви Франции, но

[36] См. мою статью «*Philia* и Институт экуменических исследований во Львове» в этом сборнике.

он признавал бы примаса Католической Церкви во Франции своим *протосом*.[37]

---

[37] Экзархат – форма организации некоторых периферийных территорий Византийской империи, введенная в VI в. для противодействия захватчикам. Экзархатом руководил экзарх – чиновник, который сосредоточивал в руках гражданскую и военную власть. Название «экзарх» происходит от греческого ἐξαρχειν (управлять, управлять), ἐξαρχος (посредством лат. *exarchus*) и является синонимом титула «губернатор». Экзарх, которого направляли в отдаленные от столицы края, удерживал полноту одновременно гражданской и военной власти, которые на остальной территории империи были разграниченными. Эта система управления была разработана для оперативного, не ожидая приказов из Константинополя, реагирования на опасности, которые подстерегали периферийные районы. Экзархи пользовались большей независимостью, чем другие губернаторы провинций. Было создано всего два экзархата: в Равенне (против нашествия лангобардов) и в Карфагене. Постепенно другие провинции Византийской империи были реогранизованы аналогичным образом, но под названием «фэмов».

В восточных Церквах экзарх – это епископ, которому поручено представлять патриарха перед другим патриархом или же в местности, которая не является территорией какой-либо автокефальной православной Церкви. Церковных экзархов делегировал Константинопольский патриарх или Священный Синод, и они отвечали за визитацию епархий, надзор за дисциплиной и моральным состоянием духовенства.

Понятие «экзархат» охватывает совокупность приходов и верующих, находящихся под руководством экзарха, а также храм и помещения резиденции экзарха. В определенной степени это «временная» епископия – без епархии и без предусмотренной постоянной структуры. Это способ приспособления к особенным обстоятельствам (отсутствие организованной местной Церкви, необходимость обеспечения литургической жизни дипломатического персонала и др.). Экзархат имеет особый статус относительно принципа территориальности церковной организации.

Хочу добавить, что везде, где это возможно, следовало бы превратить смешанные комиссии по диалогу (в том числе и с протестантским миром) не только в информационный, но и официальный координационный орган. В этом, впрочем, заинтересованы и Церкви-сестры (Католическая или Протестантские), чтобы дискутировать с Православной Церковью, которая делает ставку на междуюрисдикционную работу и постмодерность и которая отвергает соблазн вернуться в эпоху византийской симфонии и отрицать глобализацию, смешавшую все народы и территории. Истинный аргумент, состоящий в том, что православие отвергает любую форму униатства, мог бы гармонично сочетаться здесь с тем фактом, что в течение 40 лет во многих официальных документах поместные Церкви – Православная и Католическая – взаимно признают друг друга Церквами-сестрами, что подтвердили как Павел VI и Бенедикт XVI, так и Атенагор I и Варфоломей I.

Это решение было бы полезным не только для усиления Православных Церквей на Западе. Оно также позволило бы Церквам-матерям констатировать возможность настоящего, действенного диалога с Церквами Запада. Для материнских Церквей будет испытанием, с одной стороны, подписывать экуменические соглашения на международном уровне (такие, как, например, «Экуменическая хартия»),

---

В диптихах вспоминают не правящего местного епископа, а примаса данной территории, которого представляет экзарх. Церковный экзархат можно сравнить с экстратерриториальными дипломатическими учреждениями. Митрополиты «Новых Земель» на севере и востоке Греции получили от Вселенского Константинопольского патриарха титулы экзархов, напоминающие о принадлежности этих митрополий Вселенскому Константинопольскому патриархату. (Справка подготовлена по материалам из *Википедии*).

регулярно посещать Папский Совет по содействию единству христиан, а с другой – быть неспособными обосновать эти свои шаги и хотя бы пригласить глав Католической или Протестантских Церквей в свои страны. Церкви-матери могли бы пригласить также православных христиан из Франции или Америки, чтобы те рассказали местным мирянам об эволюции христианства в мире и об ошибках, связанных с тем, что экуменический диалог путают с межрелигиозным. Добавлю, что Церкви-матери первыми сделали шаг навстречу признанию католического примаса локальной Церкви во Франции. Мы помним, в конце концов, как в октябре 2007 года Московский патриарх Алексий не встретился с Собранием православных епископов Франции, а наоборот, встретился с католическим архиепископом Парижским, монсеньёром Андре Вен-Труа, с которым отправил богослужение в соборе Парижской Богоматери.

Следующий шаг епископских собраний – взять свое будущее в собственные руки и привлечь к участию в работе весь народ Божий, как это было во время собора Русской Церкви в 1917 году (если считать, что все крещенные призваны стать царем, священником и пророком). Антиохийский патриарх Игнатий четко поощрил признание местных Церквей Европы, Америки и Австралии.[38] Как рекомендует митрополит Америки Филипп, следует воспользоваться статьей XII регламента 2009 года, чтобы вернуться

[38] «Автокефалия должна быть гарантирована всем Церквам упомянутых выше стран [Западная Европа, Америка, Австралия]. Местные синоды автокефальных материнских Церквей должны принять решение об этом и определить ее границы» (Georges Lemopoulos. Orthodox Diaspora in Europe: An attempt to describe a range of old and new issues) (http://www.deltapublicaciones.com/derechoyreligion/gestor/archivos/07_10_00_895.pdf, с. 64).

к ситуации 1990 года и активно готовить преобразования епископского собрания в синод поместной Церкви:

> Епископское собрание может составить собственный внутренний регламент в дополнение вышеуказанных положений и приведение в соответствие с условиями региона и при уважении канонического права Православной Церкви.[39]

И наоборот, Церкви-матери должны осознать: это в их интересах, чтобы епископские собрания стали местом жизни и свидетельствования православия, а не регистрационными палатами. Мне кажется, что древние патриархаты начинают понимать это. В пятом пункте недавнего пресс-коммюнике Синаксиса (Собора) древних патриархатов и Кипрской Церкви, который состоялся на Фанаре 3 сентября 2011 года, указано:

> Учитывая события, которые произошли недавно на территории Православной Церкви, Синаксис подчеркивает необходимость уважения и четкого соблюдения географических границ при осуществлении всеми Православными Церквами своей юрисдикции, как это было установлено святыми канонами и Томосами об их учреждении.[40]

Это значит, в частности, что Церкви-матери вынуждены опираться на местные Церкви Запада для управления своим имуществом. Я бы даже сказал: если Церкви диаспоры собрали миллионы для поддержки материнских Церквей во времена гонений, то Церкви-матери должны понять, что это в их интересах – инвестировать в развитие местных Церквей Запада.

---

[39] Решение IV Всеправославного Предсоборного совещания (см. *Приложения* в этом сборнике).

[40] Цит. по: Лука Карпюк. Саммит Пентархии призвал ускорить созыв большого Собора (http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/11746-konstantinopolskij-sobor-prizval-uskorit-sozyv-vselenskogo-sobora-i-strogo-priderzhivatsya-drevnix-granic-pomestnyx-cerkvej.html).

Вывод

Итак, возможно, наступит последний этап – этап нового определения православия. На этой стадии основной задачей будет проведение мирного диалога в лоне каждой Церкви, каждой национальной и культурной традиции, различных течений: зилотов, прозелитов, духовных, которые все являются легитимными, все необходимы. Постепенно мы осознаем, что быть православным значит не только быть непоколебимо верным традициям прошлого. Как показывает вся христианская историография Востока и Запада, православие является одновременно истинным прославлением, правдивой истиной, верной памятью и настоящим знанием. Церкви-матери поймут наконец православие Запада, а Церкви Запада высоко оценят кафоличность-соборность и смысл сопротивления Церквей Востока. Состоится евангелизационное движение. Все руководители Церквей признают сегодня, что это движение стало необходимым и неотложным. «Кафоличность», «протестация» и «ортодоксия» больше не будут признаками национальной или культурной принадлежности, а знамением христианского постмодернистского сознания. Верность своим традициям, своему языку, своим обычаям и привязанность к своему пастырю с укоренением в одной местности больше не будет противопоставляться заботе об открытости ко всем и преодолению этнических различий. Византии или Риму надо было не просто иметь только одного епископа в одном городе, а обеспечить соблюдение принципа первенства и принципа равенства между епископами в одной области. Однажды троичное сознание, в полной мере эсхатологическое и историческое, осуществится, – и оно будет одновременно петровским, павловским и иоанновским. Если же мы в христианском мире не осознаем довольно быстро

развивающегося глобализационного контекста, который обязывает Церкви все больше и больше видеть себя планетарным телом, глобальным и локальным одновременно, то есть фрактальным в христианской православной концепции, то с так называемой «православной диаспорой» может произойти именно то, что с христианскими Церквами Северной Африки во времена варварского нашествия…

Экуменическое измерение социальной справедливости[1]

Для меня большая честь обратиться к вам, чтобы с радостью представить несколько важных для меня мыслей относительно экуменического аспекта социальной справедливости и социальной доктрины христианских Церквей.[2] Обращаясь

[1] Доклад, прочитанный в Велеграде (Чешская Республика) в июне 2007 г. на экуменической конференции «Ко все большей солидарности между христианами Европы», совместно организованной Институтом экуменических исследований (г. Львов) и Центром Алетти (г. Оломуц). Во время работы над этой книгой в текст было внесено несколько дополнений.

[2] Эти размышления взяты из курса по сравнительной истории христианских социальных доктрин, который я давал в 2007 г. на магистерской программе экуменических исследований во Львове. Я особо признателен Конраду Райзеру за его содействие. См.: Pontificia Commissio «Iustitia et Pax». *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise catholique.* Paris: Bayard – Fleurus – Mame – Cerf, 2007 (авторства монсеньора Жана-Шарля Декюба и кард. Анжело Содано и Ренато Мартино); Ernst Troeltsch. *Les doctrines sociales des Eglises et des groupes chrétiens*, 1912; David Batson. *The Treasure Chest of the Early Christians.* Grand Rapids: Eerdmans, 2001; Robert van Drimmelen. *Faith in a Global Economy.* Geneva: WCC, 1998; Christophe Stückelberger. *Global Trade Ethics:* An Illustrated Overview. WCC, 2002; Ans van der Bent. *Commitment to God's World. A Concise Critical Survey of Ecumencial Social Thought*. Geneva: WCC, 1995; Fifty Years of Ecumenical Social Thought // *Ecumencial Review*, т. 40 (April 1988), с. 129-286; Ecumenical Social Thought in the Post-Cold-War-Period // *Ecumenical Review*, т. 43 (July 1991), с. 305-376; Ronald H. Preston. *Confusions in Christian Social Ethics. Problems for Geneva and Rome.* London, 1994; Thomas F. Best, Martin Robra. *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*. Geneva: WCC, 1997; Lewis S. Mudge. *The Church as a Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate.* Geneva – New York, 1998.

к вам сегодня, я думаю с волнением об отце Сергии Булгакове, который писал митрополиту Шептицкому накануне съезда в Велеграде в 1923 году: «Orthodoxis vero est interna unitas vitae in Christo, in caritate et libertate» («Подлинное православие – это внутреннее единство жизни во Христе, в любви и свободе»). Я хотел бы своим сегодняшним докладом дополнить мысль великого христианского богослова.

Эта конференция, как вам известно, стремится отвечать двойному ожиданию. В первую очередь, организаторы хотели воздать дань памяти примиренческой и пророческой деятельности архиепископа Стояна[3] и митрополита Шептицкого. Более ста лет назад, в 1907 году, Европа была разделена нарастающим соперничеством между государствами-нациями, а Церкви переживали пик конфессионализма. В том году колониальные европейские державы противостояли друг другу в Марокко, в Боснии уже готовились балканские войны 1912-го и 1913 года. Со стороны Церкви патриарх Константинопольский Иоаким III осудил в своей энциклике прозелитизм и католический униатизм на Ближнем Востоке. Тогда же папа Пий X осудил в своей энциклике *Pascendi* модернизм,

[3] Архиепископ Оломуцкий Антонин Кирилл Стоян был учеником профессора Франтишека Сушила из Моравии, воспитавшего ряд кирилло-мефодиевских священников. Сушил считал Велеград центром кирилло-мефодиевского почитания и унийных устремлений. Архиепископ Стоян приобрел и возобновил ликвидированный цистерианский монастырь, основал Апостольство св. Кирилла и Мефодия под покровом Пречистой Девы Марии с центром в Велеграде. Ежегодные богословские съезды давали возможность увеличивать количество священников, воспитанных в духе кирилло-мефодиевской идеи. Впоследствии у Стояна возникла идея созывать унийные съезды в Велеграде. Они, хотя и не привели к воссоединению, вызвали значительное движение, динамика которого оказала влияние на всю Церковь.

интеллектуальное движение, желавшее применения историко-критического метода к Библии и поиска философского выражения веры, отличного от томизма, возрожденного Львом XIII в 1879 году. Именно в этот момент архиепископ Стоян и митрополит Шептицикий решили встретиться на могиле святого Мефодия и объединить свои духовные и интеллектуальные силы, привлекая также представителей Православной Церкви. Для них вернуться к землям святых Кирилла и Мефодия означало стремиться прежде всех прочих соображений к приоритетности миссии общего благовестия воскресения. Прежде всякого суверенитета и автокефализма, всякой самодостаточности мысли чешские и украинские иерархи предпочли унионизм. Впоследствии термин «унионизм» получил у Этьена Фуйю уничижительную коннотацию, на мой взгляд, неверную, так как не учитывался переворот в мышлении, который тогда уже происходил.

История признала их правоту. Движение за сближение между христианами стало приоритетным как для Католических, так и для Православных Церквей. Добавлю также, что международный порядок также постепенно менялся в сторону преодоления опасной и эксклюзивной суверенности государств-наций.

Последователи архиепископа Стояна и митрополита Шептицкого, а именно архиепископ Граубнер и владыка Любомир (Гузар) вместе со своими синодами, также были движимы желанием возобновить пророческую традицию съездов в Велеграде. Так же, как их предшественники, они хотели, чтобы восстановление построения Европы, ставшее возможным после 1991 года, основывалось не на прежней дипломатии альянсов (или движущих сил, как говорят сегодня) или на прежней экклезиологии территориальных Церквей (известное понятие канонической территории, которое, при его политической интерпретации, препятствует

пасторальной организации Церкви), но на наибольшей солидарности между Церквами. Сегодня, когда мы знаем, насколько сильна атеистическая секуляризация в Европе, это может показаться утопичным. Однако я, как и они, считаю, что сегодня это предложение очень реалистично, и не только потому, что христиане составляют большую часть 500 млн. европейцев. Чтобы убедить вас в этом, позвольте представить нить своих рассуждений.

Для начала хочу кратко вернуться, как это сделали в 1991 году папа Иоанн Павел II в *Centesimus annus* и Николай Бердяев в 1946 году в своей книге «Царство Духа и царство кесаря», к последствиям краха идеологий XX века, которые являются основными источникам несправедливостей и страданий современного мира. Затем я резюмирую общие моменты видения христианскими Церквами более справедливого общества, этого третьего христианского пути, основанного на *солидарности*, понимаемой как первая степень *philia*. Наконец, я представлю несколько практических тем для размышления, чтобы дать пищу для нашей дальнейшей дискуссии.

Современный кризис

Мир, насколько мы знаем, переживает сегодня глубокий тройной кризис: социально-экономический, международно-экологический и духовно-нравственный. Позвольте мне быть кратким и напомнить всего несколько цифр (их можно найти на веб-сайтах ООН).

Каждый день 30 000 детей умирают от голода, болезней, отсутствия питьевой воды. Тридцать лет назад разрыв между десятью самыми бедными странами и десятью самыми богатыми составлял 1:5, а сегодня – 1:50. Сорок девять наиболее бедных стран, представляющих 11% населения мира, имеют не более 0,5% от мирового ВВП. Пятьсот транснациональных

корпораций, на которые работает 0,05% населения, контролируют 25% мировой прибыли и 70% мирового рынка, в то время как нравственная и справедливая торговля составляет, по мнению Кристофера Стукельбергера, менее 1% от общего объема торговли.

В 2006 году половина населения мира (2,8 млрд.) жила менее чем на 2$ в день (порог бедности), а 1,2 миллиарда – менее чем на 1$. Малярией болеют каждый год 500 миллионов человек и умирают от нее 2,5 миллиона человек (из которых треть составляют дети и 90% живут в Африке к югу от Сахары). Более полутора миллиарда человек не имеют прямого доступа к питьевой воде, а 3,5 миллиарда – к здоровой питьевой воде. Вода, непригодная для питья, является главной причиной смертности в мире (5 миллионов смертей в год), опережая войны и СПИД. Более 200 миллионов человек в год заболевают холерой после потребления зараженной воды; таким образом, загрязненная вода убивает 15 000 человек в день.

В плане экологии я рассмотрю только проблему уничтожения лесов.[4] Каждый год исчезают 16 миллионов гектаров естественных лесов, что эквивалентно территории Греции; каждый час в мире исчезает площадь леса, эквивалентная семи футбольным полям, из-за одного или двух видов деревьев уничтожаются целые массивы леса (50% тропических лесов уже исчезли, а именно там находится 50% растений и животных). К 2020 году лесной покров уменьшится на 40% по сравнению с 1990-м.

В международном плане мир вновь, как в 1907 году, все более парализует страх, который человек тут же пытается компенсировать, все больше застраховывая себя от всех рисков

[4] *L'Express*, numéro spécial: *25 propositions françaises*, n°2895 (Paris, janvier 2007).

и ища облегчение в экономике развлечений. Сегодня речь идет, в первую очередь, о страхе так называемого «развитого» мира перед терроризмом, но также о страхе перед всеми видами экономической, социальной и семейной нестабильности. ООН пыталась на своем саммите тысячелетия глобально переосмыслить свою политику совместного развития, однако страны – члены ООН продолжают выделять все большую часть бюджета на вооружение. Затраты на войну в Ираке в мае 2006 года составляли 330 миллиардов долларов (в целях сравнения уточню, что ежегодный бюджет Всемирного Совета Церквей составляет 25 миллионов евро…). Мы знаем, что эта война принесла более 2 400 жертв Америке, погибли десятки тысяч иракцев. Но это ничтожно по сравнению с тем, что каждый год в ходе вооруженных конфликтов погибают приблизительно 500 000 человек.

Большинство нравственных и религиозных авторитетов мира согласны в том, что сегодня происходит беспрецедентный кризис. Начиная с папы Бенедикта XVI[5] и заканчивая патриархом Варфоломеем I[6], от Джона Милбанка[7] до Конрада Райзера[8], в эти десять последних лет велись глубокие размышления о необходимости не только осудить идеологии XX века, но и наиболее глубоко переосмыслить нашу современность, Церковь и отношения между Церковью и ультрасовременным миром. Из этих размышлений, которые берут начало в разных конфессиональных традициях, но все в равной степени открыты для новых предложений в социальной сфере, выделим некоторые общие мысли.

---

[5] Бенедикт XVI. Энциклика *Deus caritas est* (январь 2006 г.).

[6] С момента своего избрания «зеленый патриарх» посвятил день 1-го сентября в богослужебном календаре молитве о защите окружающей среды.

[7] John Milbank. *Theology and Social Theory.* London: Blackwell, 1990.

[8] Konrad Raiser. *Une culture de la vie.* Genève: COE – Cerf, 2003.

Основания третьего пути

Существует немало литературы на тему социального христианского учения, в частности, благодаря работе комиссии «Справедливость и Мир» (особенно сестры Маржори Кинан) и Всемирного Совета Церквей (Роберт ван Дриммелен). Позвольте мне, однако, указать лишь одного автора – присутствующего среди нас Мирослава Мариновича, который в сотрудничестве с Центром Алетти издал множество книг об экуменических аспектах социальной христианской доктрины и, в частности, по вопросам прав человека.[9]

Конфликты, являющиеся испытаниями для philia

Прежде чем представить вам этот третий личностный христианский путь, плод недавнего консенсуса между различными христианскими социальными доктринами, я хотел бы сделать уточнение. Совершенно не утверждаю, что христиане пришли к согласию во всем. Я только отмечаю постидеологическое и постконфессиональное сближение социальных доктрин Церквей. Попытаюсь уточнить этот момент, приведя три примера разногласий, а затем детализирую понятие дружеской солидарности, которое лежит в основе социальной экуменической доктрины, и скажу пару слов о европейском измерении дискуссии.

Начну с известного спора о культовых сооружениях между греко-католиками и православными. В Румынии и в других странах существуют православные общины, которые отказываются возвратить культовые сооружения греко-католикам,

[9] *Соціальна доктрина Церкви* / Інститут релігії та суспільства, Центр Алетті. Львів: Свічадо, 1998. См. также: *Релігійна свобода і права людини.* Львів: Свічадо, 2000.

считая эти сооружения своими.[10] В действительности, на мой взгляд, вопрос не является историко-юридическим, потому что, как известно, в рамках доктрины всеобщего предназначения имущества право собственности зависит от контекста. Это скорее вопрос примирения и прощения, которые единственные могут позволить обеим общинам возрастать в будущем. Именно по этой причине мы выпустили во Львове, в УКУ, фильм, который убедительно объясняет, что собор Греко-католической Церкви во Львове в 1946 году, основывающийся на экспроприации и преследованиях, жертвой которых стала эта Церковь, был сфабрикованным Сталиным псевдособытием. Принять участие в этом фильме были приглашены представители от каждой православной юрисдикции. После десятилетий главенства идеологии только такая разъяснительная работа может сегодня способствовать покаянию и примирению между общинами. Могу засвидетельствовать, что в нашем Украинском христианском академическом товариществе показ фильма сопровождался совместной молитвой католиков и православных за жертвы псевдособора.

Приведем другой пример, который свидетельствует о наличии третьего пути между разделением по принципу идентичности и релятивистской путаницей. Я хотел бы поговорить о гомосексуальности. Англиканская Церковь, возможно, в итоге разделится, и это позволит сохранить идентичность перед не меньшим риском неразберихи и безразличия. Однако свидетельство архиепископа Кентерберийского Роуэна Уильямса характерно именно для третьего пути. Он не довольствуется утверждением, что священство для практикующего гомосексуалиста невозможно в связи с библейским запретом. Он стремится не демонизировать гомосексуальность,

[10] *L'Eglise dans le monde,* nº 134 (avril-juin 2007) / *Dossier Roumanie*, с. 18-25.

которую считает просто одной из страстей. По мнению архиепископа (но можно упомянуть здесь также православного финского священника отца Хейкки Хуттунена или кардинала Любомира Гузара), гомосексуальность не стоит ни недооценивать, ни переоценивать. Как объясняет Роуэн Уильямс, каждый человек призван преображать свои энергии.

Наконец, последний пример, разделяющий христиан в общественной плоскости, – вопрос легализации абортов. Это не конфессиональная проблема, – это вопрос, который волнует все Церкви. Все Церкви единодушны в том, что в основе государственной политики стран должны быть нравственные и библейские принципы. Но в то время как одни христиане борются за право ребенка на жизнь, другие ратуют за свободу родителей выполнять свои обязанности либо нет. Американский евангелистский пастор Джим Уоллис, а также другие христиане со всего мира (в частности, в православном мире – Оливье Клеман) предлагают третий, прагматический путь: «Мы не высказываем окончательного мнения по предмету дискуссии, но действуем в направлении уменьшения абортов. Ни бегство, ни примирение». Если вкратце, то, по мнению Уоллиса, это означает содействовать закону, который облегчает усыновление, и выделению средств из бюджетов для кампаний по предотвращению абортов, для помощи беременным-подросткам и предложения реальных альтернатив одиноким женщинам.[11]

Прагматический подход, учитывание исторического контекста и эволюции каждого, иерархия истин, восстановление равновесия в пользу более слабых, отказ от идеализма и принятие различий, мудрость аскезы в мире страстей и изобилия – вот только некоторые из ключей к приоритету *philia*, которые позволят преодолеть неразрешимые конфликты.

---

[11] Jim Wallis. *God's Politics.* New York: Harper, 2005, с. 79.

Реабилитация дара

Такие действия позволили христианам сблизиться и выдвинуть вместе оригинальные предложения в экономическом и социальном плане, в плане международном и экологическом, а также внутрицерковном. Вкратце представлю вам новую социально-экономическую модель, созданную христианами, исходя из возрожденного богословия евхаристического дара: экономика будет настолько прочной, насколько она солидарна, то есть партиципативна, ответственна и справедлива.

Отец Всеволод Чаплин, представитель Московского патриархата на Генеральной ассамблее в Порту-Алегри в 2006 году, отрицая в своей речи любую идеологию абстрактной альтерглобалистской борьбы против большого капитала и возвращения к примитивной экономике, способствовал направленности ВСЦ в сторону большего прагматизма. ВСЦ длительный период, от 1968-го до 2006 года, оставался под воздействием революционного видения социальной деятельности христиан.[12] Как свидетельствует встреча Центрального комитета ВСЦ в Женеве в сентябре 2006 года, 350 Церквей-участниц ВСЦ пожелали вернуться к понятию ответственной и партиципативной социальной экономики. Это позволило им найти альтернативу либеральному капитализму, теоретиком и пропагандистом которого является американский католик Майкл Новак. Это также приблизило их к документу американских католических епископов 1986 года *Economic Justice for All*, выступающему за контрибуционную справедливость и предлагающему заменить этику индивидуальных прав этикой общего блага. Последнее понятия, которое появилось в *Gaudium et spes* (1964 г.), означает ответственность каждого за

[12] См.: Lewis S. Mudge. Ecumenical Social Thought // *A History of the Ecumenical Movement* / ред. John Briggs, Mercy Amba Oduyoye, George Tsetsis, т. 3: *1968-2000.* Geneva: WCC, 2004.

создание общих благ, таких как доступ к медицинскому обслуживанию, справедливые административные и судебные процедуры, незагрязненная окружающая среда, установление мира и безопасности и т. п.

Конечно, «Социальная доктрина Русской Православной Церкви», принятая в июне 2000 года, еще не затрагивает понятия контрибуционной справедливости. Однако акцент на евхаристической экклезиологии в православном богословии XX века перекликается с идеей Джима Уоллиса, согласно которой лучшим ответом на секуляризацию будет не фундаментализм, но лучшее богословие. Итак, в начале XXI века возник новый консенсус, вновь соединяющий два требования христианства: желание социальной справедливости (требование слева) и приоритет личной и семейной этики (требование справа). Наилучшим примером такой найденной христианами совместимости между уверенным развитием рыночной экономики и повышением качества жизни людей стала борьба за аннулирование долгов беднейших стран в честь юбилея, которая велась между 1996-м и 2005 годами. Начиная с папы Иоанна Павла II и заканчивая певцом Боно, от министра Гордона Брауна и до архиепископа Албанского Анастасия – вся полнота христианского мира и те, кто за его пределами, единодушно выступив в поддержку бедных, добились в июле 2005 года в Шотландии от стран Большой Восьмерки аннулирования долгов стран четвертого мира (40 миллиардов долга 18 наибеднейших стран).

Христиане не только вновь поставили под вопрос свое оптимистическое видение капитализма, основанное на попустительстве, проистекающем из «естественного порядка», которого желает Бог. Они также – и это мой второй тезис – пересмотрели само учение о естественном праве, которое слишком легко забывает о падшей природе этого мира. Учение о естественном праве – задуманное в XIV столетии,

чтобы стать надежным пространством для диалога между Богом и людьми и для соблюдения прав и обязанностей с обеих сторон, и основанное на понятии *pura natura* (чистой природы) – в результате решилось изгнать Бога с земли и забыло, что *saeculum* не может избежать последствий первородного греха.

С православной стороны именно Николай Бердяев напоминает в «Царстве Духа и царстве кесаря», что нетварная изначальная свобода, принцип организации социальной жизни, исходит не из естественного права, но от Духа. У католиков Иоанн Павел II в *Centesimus annus* в 1991 году, обратив социальное учение Церкви к ее истокам в Писании, позволил католической мысли дистанцироваться от естественного права и чисто схоластического различия между естественным и сверхъестественным. Сегодня многие католические мыслители предпочитают вернуться к понятию «обожения» (по словам Милбанка, это «дар дара дару»), отвергнутому Каэтаном в XVI веке.

С тех пор многочисленные интеллектуалы из христианской среды, такие как Мишель Камдесю, Жан Буасонна, Мишель Альбер, вновь заинтересовались софианическим измерением в экономике, пусть и не зная при этом, как его называть.[13] На его основании они построили большое количество программ экономических реформ, начиная с введения европейского экологического налога и заканчивая совместной подготовкой преподавателей религии, от создания европейского агентства по иммиграции и заканчивая программой, называемой «Питьевая вода для всех». Вместе с высоким европейским чиновником Жеромом Виньоном они возвращаются «к весьма забытому творением подходу,

[13] Michel Camdessus, Jean Boissonat, Michel Albert. *Notre foi dans ce siècle*. Paris: Arléa, 2002.

который почитает Творца и творение, вверенное человеку», и размышляют об установлении долгосрочного развития.[14]

Учитывая недостатки международного правления, растущий разрыв богатств между богатыми и бедными странами, – разрыв головокружительный, собственно эндемический, если вспомнить, что в Африке к югу от Сахары общий ВВП ниже, чем у Нидерландов[15], – а также ухудшение состояния окружающей среды, они призывают (как, например, директор Всемирной Торговой Организации Паскаль Лами – к *альтернациональной* (наднациональной) *демократии*, основанной на ценностях (справедливость, свобода, мир, доверие и т. п.).

Поэтому экономическая революция XXI века, которую предсказывают некоторые экономисты (не обязательно являясь христианами, как, например, Жак Аттали во Франции[16]), основывается на принципе реляционных предприятий, где прибыль – не более чем вынужденная мера, но не конечная цель. Реляционная экономика должна заменить рыночную экономику. Она строится на филантропии: в то время как в мире дефицита (то есть рынка) другой является конкурентом, в экономике отношений (то есть экономике дара: отдавать знание не значит себя его лишать, потому что кто отдает, приобретает больше, чем теряет) другой – это потенциальный партнер. Следовательно, награда является признанием, уважением, праздником: хорошо провести время лучше, чем спешить получить выгоду. Считается, что необходимые блага не ограничены и могут возрастать, но прежде всего – что

[14] Assises chrétiennes de la mondialisation. *Dialogues pour une terre habitable*: Livre blanc. Paris: Bayard, 2006.

[15] Также известно, что в период между 1983 и 1994 годами Африка заплатила МВФ на 5 миллиардов долларов больше, чем от него получила.

[16] Jacques Attali. *Une brève histoire de l'avenir.* Paris: Fayard, 2006.

в интересах людей делиться (в том же смысле, что носители языка заинтересованы, чтобы на нем говорило наибольшее количество людей). К этому новому типу предпринимательства относятся гуманитарные неправительственные организации (Гринпис, Красный Крест, Всемирный фонд дикой природы[17], а сегодня также новая христианская гуманитарная организация ACT-International). Сюда можно добавить все любительские клубы, интернет-сайты для встреч и сотрудничества, микрофинансовые организации, предприятия справедливой торговли, домашние услуги.

Экономика должна основываться не только на выгоде, но и на даре,[18] так как новый индекс роста – уже не валовой внутренний продукт, но показатель человеческого развития, который определяется серьезными экономистами программы ООН в области развития и учитывает санитарное состояние, уровень образования, демократическое управление. По словам М. Альбера, обмен содержит полезную цель сам в себе. «Дар сплетает социальную связь и создает историю братства между людьми». Ален Кайе утверждает в «Парадигме дара»: «Связь важнее благ, именно это утверждает дар. Дар открывает исторические и социальные возможности».[19]

Новое международное право в свете пророков

Поговорив о методе, а после – об одном из оснований нового социального христианства, я не смогу не рассказать вкратце о сфере применения этого третьего социального

[17] *World Wildlife Fund* (WWF) – междунардная неправительственная организация, занимающаяся охраной природы, исследованиями и возобновлением природной среды.

[18] Pascal Lamy. *La Démocratie-monde. Pour une autre gouvernance globale*. Paris: Ed. du Seuil, 2004, c. 85.

[19] Alain Caillé. *Le Pardigme du don*. Paris: DDB, 2000.

экуменического пути, а именно международных отношений и, в частности, европейского права.

Суверенитет государств-наций, основанный на Вестфальском договоре 1648 года, отмеченный христианским богословием естественного права суверенных государств, сменяется на наших глазах новой формой организации международного права, которая характеризуется иудео-христианским принципом общей безопасности, открытости другому и субсидиарности. Эти принципы ставят под вопрос постулаты современного суверенитета, определенные Жаном Боденом, то есть единство, неделимость и неотчуждаемость власти. Напротив, суверенитет Бога в Церкви одновременно единый и тройственный, неделимый и ипостасный, неотчуждаемый и даруемый.

Во время празднования шестидесятой годовщины Всемирной декларации прав человека папа Бенедикт XVI отклонил как секуляризованное толкование международного естественного права, так и современную реакцию «правочеловечника» (того, кто фанатично отстаивает прежде всего права человека), приведшую к преимуществу законности над справедливостью. Папа здесь согласен с так называемыми «несогласными» странами Юга, которые борются за внесение в международное право понятия «диффамации религии», что западные страны отвергают во имя свободы слова.[20] Бенедикт XVI пишет:

---

[20] См. Женевскую декларацию (Дурбан II) в апреле 2009 г.:

«12. Сожалея об общем росте насилия и расовой и религиозной нетерпимости, т. е. исламофобии, антисемитизма, христианофобии и антиарабизма, которые в частности проявляются в уничижительных стереотипах и клеймлении людей по религиозному признаку либо за их верования, и в этом отношении требуем ото всех стран-участниц ООН применять параграф 150 Декларации и Программы действий Дурбанской конференции.

> Когда права представлены в форме чистой законности, они рискуют стать малозначительными предложениями, отделенными от этического и рационального измерений, которые составляют их основание и цель. На самом деле Всеобщая декларация вновь с силою подтверждает убеждение, что уважение к правам человека коренится прежде всего в неизменной справедливости, на которой основывается также принудительная сила международных заявлений.[21]

По мнению Бенедикта XVI, универсальны не только права человека, но «также человеческая личность, субъект этих прав». Поэтому папа предлагает более четко различать полномочия государств и полномочия гражданских обществ и верующих.

> ООН может рассчитывать на плоды диалога между религиями и извлекать пользу из желания верующих поставить свой опыт на службу общественному благу. Их задачей будет предложить видение веры не с точки зрения нетерпимости, дискриминации или конфликта, но с точки зрения абсолютного уважения к истине, сосуществованию, правам и примирению.[22]

Один лишь пример построения Европейского Союза по окончании Второй мировой войны показывает, что появляется

---

13. Подтверждая, что любая пропаганда расовой, религиозной и национальной ненависти, являющаяся подстрекательством к дискриминации, враждебности или насилию, будет запрещена законом, также утверждаем, что любое распространение идей, основанных на расовом превосходстве или ненависти, подстрекательство к расовой дискриминации, как и любые акты насилия либо подстрекательство к подобным действиям, будут считаться правонарушениями, которые будут наказуемы, согласно международным обязательствам стран, и что эти запреты совместимы со свободой мнений и их выражения».

[21] Бенедикт XVI. Встреча с членами Генеральной Ассамблеи ООН (Нью-Йорк, 18 апреля 2008 г.), речь доступна на сайте www.vatican.va.

[22] Там же.

новая, не известная до сих пор форма политического управления, вдохновленная большим количеством христианских политических деятелей, таких как Шарль де Голль, Шуман, Аденауэр и де Гаспери. Разумеется, существуют сильные и, возможно, преобладающие противоборствующие течения, преобразующие европейскую структуру в огромную замкнутую на себе бюрократию. Но три преобразования европейского права указывают, тем не менее, что современное право, основанное на всесилии национальных государств, как минимум, остается под вопросом.

Договор, учреждающий Европейское сообщество угля и стали, заключенный между Германией и Францией в 1951 году, позволил осуществить видение пророка Михея о переводе военной промышленности на мирные рельсы. В видении пророка народы «перекуют мечи свои на орала и копья свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать. Но каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею, и никто не будет устрашать их, ибо уста Господа Саваофа изрекли это» (Мих. 4,3-4). Не военное превосходство, но установление доверия и выделение каждому в собственность как минимум одного виноградника (для питья) и смоковницы (для еды и отдыха) позволит победить войну. По словам архиепископа Роуэна Уильямса, «не существует личной безопасности без общей безопасности»[23]. Не может быть безопасности для себя, когда другие не чувствуют себя в безопасности и не имеют своей части в глобальной экономике.[24]

---

[23] Jim Wallis. *God's Politics*, с. 191.

[24] Это, конечно же, оказало сильное влияние на способ противодействия исламистской террористической угрозе. По мнению Ж. П. Ледераха из университета Нотр-Дам, лучше полагаться на толерантные группы внутри ислама, чем стремиться извне искоренить фундаментализм, который преимущественно подпитывается за счет несправедливого экономического развития (там же, с. 168).

Кроме того, Европейский Союз также показал, что можно с пользой перейти от логики суверенизма к логике сообщества. Этот переход основывается, как это подчеркивают Мишель Камдессю, Дени Бадре и Паскаль Лами, на следующих принципах: верховенство европейского права над национальными законодательствами, защита права субсидиарности, монополия инициативы, возлагаемая на Комиссию. По словам П. Лами,

> монополия инициативы обусловлена признанной необходимостью доверить исключительное право политической инициативы либо ее средств «третьему лицу», независимому от государств, но которому эти последние оказывают доверие (такое, которого они не готовы оказать друг другу), для того, чтобы предлагать политику, которой требует всеобщий интерес Союза. […]. Это означает, что проект Европейской Комиссии может быть изменен без ее согласия только единогласным решением всех стран-участниц. […] Комиссия предпринимает меры, которые ведут к интеграции, и вносит изменения таким образом, чтобы собрать большинство.[25]

В-третьих, проект упомянутого Лиссабонского европейского конституционного договора, в ожидании ратификации в 2009 году, предусматривает поддержку «партиципативной демократии» (с выделением соответствующих бюджетных средств), чтобы граждане и сообщества граждан «могли сообщать свои мнения и обмениваться ими» (статья 47) в ходе процесса принятия решения.[26] В подобном духе сегодня

---

[25] Pascal Lamy. *La Démocratie-monde*, с. 39.

[26] Предложенное Полем Рикером и подхваченное многими (среди которых и Кофи Анан) преобразование Орагнизации Объединенных Наций из закрытого пространства государств-наций в парламент народов, на мой взгляд, также соответствует Декларации прав человека 1944 г. и подтверждает эволюцию международного права и современной экклезиологии в сторону реабилитации наций и народов.

происходит вступление в действие европейского трудового законодательства – благодаря европейскому консенсусу 2005 года, основанному на тексте *Enabling Social Europe*.

Это законодательство основывается на трех принципах: автономия личности (по принципу *not only freedom from need, but also freedom to act*)*, социальная вовлеченность через участие в изменениях (как принцип *nothing about us without us*)** и, наконец, дистрибутивная справедливость, о которой я уже говорил. По мнению президента Социальных недель во Франции Жерома Виньона, это право позволяет перейти от светской социальной справедливости (основанной на логике старшего сына из притчи о блудном сыне: требовать положенного ему на основании строгого равенства) к христианской социальной справедливости (отец закалывает тучного теленка, чтобы принять обратно младшего сына: здесь справедливость воспринимается как личное суждение, а не как безличное естественное равновесие).

Направления для размышлений

Настало время вернуться к нашему X Велеградскому конгрессу и предложить несколько направлений для размышлений в нашей дискуссии. Лично мне кажется первостепенным для христиан в Европе задуматься о новых способах осуществления власти.

Секуляризация произошла от неверной интерпретации христианами в Средние века понятия всемогущества Бога, от интерпретации позитивистской, а не эсхатологической. Это было результатом парадокса. Христос стал Вседержителем,

* Не только свобода по необходимости, но и свобода действий.

** Ничего о нас без нас.

но, в то же время, Он не смог защитить свою Церковь от нашествий мусульман, от чумы и тиранов. Поэтому богословие вынесло Бога за рамки *saeculum*, а современные философы ввели разделение властей. Однако тоталитарные идеологии XX века наихудшим образом дали проявиться ностальгии людей по сплоченному миру, в котором обитает Бог. Сегодня стало неотвратимым, как об этом писали Джон Милбанк и папа Иоанн Павел II, творческое, а не манихейское переосмысление государственной власти и возвращение «вещи в себе» в дела этого мира. Собор Русской Православной Церкви признает, что отнесение государственного управления земными делами к сфере греха будет безответственным отношением со стороны Церкви, которое слишком дорого стоило ей в прошлом. Добавлю, что даже если папа Пий XI осудил коммунизм и фашизм, даже если многочисленные протестанты сопротивлялись Гитлеру, западные Церкви также должны сказать *mea culpa* ввиду своей слишком большой близости к некоторым фашистским органам власти. Государство, по словам французского политического деятеля Франсуа Байру, следует сравнивать по меньшей мере с веревкой, которая связывает альпинистов: «Того, кто падает, ловят остальные, но при этом все продолжают идти».

Кроме того, становится все яснее, что единство христианского свидетельства зависит от способности христиан прийти к согласию относительно нового способа управления. Но, начиная с Бенедикта XVI и заканчивая Христосом Яннарасом, наряду с представлением о власти как об ответственности держаться вместе и представлением о власти как о способности быть верным своей совести, все более ясным становится наличие третьей формы власти, которую можно определить как способность отдавать свою жизнь за тех, кого любишь.

Итак, мне кажется целесообразным задуматься о трех аспектах власти Христа в Церкви: о власти управлять, власти судить и власти учить.

После поражения моделей византийской симфонии, теории двух мечей или христианских демократий, Церковь должна сегодня вновь вернуться к видению, которое узаконивает ее участие в делах мира, не компрометируя себя связями с князем мира сего. Церковь должна избегать искушения самореференции.[27] Многочисленные голоса говорят сегодня о необходимости поддержать духовную демократию и напомнить республиканцам, что братство не существует без отцовства. Французский христианский интеллектуал Жан-Батист де Фуко представляет эту модель как синтез между современным требованием неконфессионального государства и постмодерным желанием создания обществ, имеющих общие смысловые горизонты.[28] Это значит, что потребность в светскости следует по-новому интерпретировать в духовном смысле. Джим Уоллис из Соединенных Штатов считает, что «мы можем продемонстрировать свою приверженность плюралистической демократии и свою поддержку справедливого разделения между Церковью и государством, не осуществляя разделения нравственных и

[27] Можно отметить, что в своей речи на конклаве кардинал Бергольйо указывал на самореференцию как на главное искушение для сегодняшней Церкви (Intervention du cardinal Jorge Mario Bergoglio lors des congrégations générales précédant le conclave, см. на: http://www.scribd.com/doc).

[28] Это может быть в некоторой степени созвучно мысли Хабермаса. По мнению Бернара Жинисти, «не может быть подлинной духовности без политического пространства, которое гарантирует каждому право на свою историю, право на ее новое истолкование и дистанцирование от нее, право населять пространство без насилия, когда вопросы смысла рассматриваются в этичной дискуссии» (Bernard Ginisty. La spiritualité dans l'espace démocratique // *Les Cahiers de Démocratie et Spiritualité* (Cluny, 16-19 août 2001, с. 5-15).

духовных ценностей в политической жизни».[29] Во Франции инициативы президента Саркози в поддержку открытой светскости после его Латеранской речи[30] сделали возможным в 2008 году выдачу консульствами виз людям непосредственно по рекомендации Церквей, приглашающих этих людей. И это в свете мысли, что церковные институции *a priori* обладают лучшей компетенцией, чем чиновники Управления иностранных дел, в плане «признания» своих членов или тех, кто к ним присоединяется.

Второе направление мысли – институциональная власть *ad intra* Церкви. Мне кажется, что Велеградские конгрессы могут стать полезным пространством для самокритики, чтобы помочь справиться с определенной склонностью христианских Церквей к экклезиопоклонничеству или с риском разрыва между клиром и мирянами. Отец Анри де Любак[31] и отец Сергий Булгаков не зря напоминали в XX веке, что ни

---

[29] Jim Wallis. *God's Politics*, с. 7.

[30] Речь, в частности, привела к признанию в 2008 г. французским государством дипломов, выданных католическими институциями во Франции.

[31] «Если софианическая модель относит к священству в основном христологический и "сверхъестественный" аспект, а к мирянам скорее аспект "духовный", она все же не укладывается в простую иерархическую схему, потому что чем более "естественное" поднимается из глубин самого себя, тем более оно "задействовано" в том, что ему свойственно. Чем более мы поднимаемся над городом, тем более мы способны им управлять […] Не становясь клириком, мирянин, воспитанный благодатью, должен участвовать в управлении Церковью, оставаясь укорененным в свойственной ему хозяйственной, материальной, политической, военной или художественной деятельности» (John Milbank. *Le Milieu suspendu*, *Henri de Lubac et le débat sur le surnaturel.* Paris: Ed. du Cerf – Ad Solem, 2006, с. 133).

католицизм, ни православие не являются институциональными реалиями в собственном смысле слова. Церковь Христова – прежде всего богочеловеческий организм, то есть, по определению, образ жизни. Кардинал Каспер в «Руководстве по духовному экуменизму» тоже говорит о возможности переживать свою веру *hic et nunc* практическим и постконфессиональным образом. Итак, для продвижения рассмотрения, мне кажется целесообразным начать дискуссию о понятии божественного права в Католической Церкви, как это рекомендуют отец Адриано Гарути[32] и отец Андрей Онуферко[33]. Следует признать, что право юрисдикции – это вовсе не *ius divinum* и что *potestas clavium* является, по сути, властью духовного порядка, то есть властью вязать и решать, которая позволяет изгонять демонов.

В том же ключе было бы полезно подумать о различных представлениях о месте епископа на Востоке и на Западе. Размышления, начатые во Франции Группой Домб, а также труды митрополита Иоанна (Зизиуласа) позволяют лучше различать восточный эсхатологический образ епископа и образ пастырский, более типичный для Запада, и, следовательно, лучше легитимизировать три уровня власти в Церкви: индивидуальный, синодальный и соборный. Это позволит быть лучше подготовленными к дискуссии о месте епископа Рима. И если православный мир сохраняет богословскую схему, предложенную Джоном Эриксоном[34], митрополитом Зизиуласом и Оливье Клеманом[35], основанную

[32] Rev Adriano Garuti. *Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue*. San Francisco: Ignatius Press, 2004.

[33] A. Onuferko. Commentaire sur le droit canon des Eglises orientales // *Logos*, № 35 (Ottawa, 1994), c. 133-168.

[34] John Erickson. *The Challenge of our past.* Crestwood, NY: SVSP, 1991.

[35] O. Clément. *Rome autrement*. Paris: DDB, 1997.

на 34-м каноне Апостольских правил[36], а также на уроках истории, почему бы Католической Церкви не принять организацию Церкви как одновременно крещальную, евхаристическую и пастырскую? Рим оставил бы поместным Церквам привилегию избрания / поставления митрополитов вместе с правом патриаршего синода налагать вето (чтобы гарантировать общение между Церквами-сестрами), но вновь обрел бы полномочие созывать вселенские соборы и обладал бы правом обращения *urbi et orbi*.[37]

Последнее направление для размышлений, позволяющее усилить объединенное социальное свидетельство Церквей, – возвращение их учения к свидетельству пророков, а не только закона. Стоит приветствовать пророческое видение кардинала Гузара и кардинала Глемпа, способствующее украино-польскому примирению. Это было настоящим актом мужества – проповедовать примирение народам, которые враждуют в течение шести столетий! Стоит отметить единодушие всех американских христианских Церквей, за исключением Евангелистской Церкви Юга, против объявления Соединенными Штатами войны Ираку в 2003 году. Повсюду все больше и больше христианских политических деятелей отмечают, вспоминая книгу пророка Исайи, что «работающие люди не должны бедствовать».

---

[36] Comité mixte catholique-orthodoxe en France. *La Primauté romaine dans la communion des Eglises*. Paris: Ed. du Cerf, 1991.

[37] B. Sesboüé. *Le magistère à l'épreuve*. Paris: DDB, 2001; Groupe des Dombes. *Un seul maître: L'autorité doctrinale dans l'Eglise*. Paris: Bayard, 2005; Anglican Roman Catholic International Commission. The Gift of Authorithy (premier texte en 1976; n°III, 1999), см. http://www.anglicancommunion.org/relationships/ecumenical-dialogues/roman-catholic/arcic.aspx; Иван Павел II. *Ut unum sint* (1995); Groupe des Dombes. *Le ministère épiscopal: Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière*. Paris, 1976.

Нужно идти еще далее, беря примером то, что уже более ста лет делают Социальные недели во Франции, а также недавние манифесты марта 2006 года и апреля 2009 года за возобновление построения Европейского Союза, подписанные представителями Христианских Инициатив в поддержку Европы, а именно собирать политиков, бизнесменов и журналистов, чтобы преподать им социальную доктрину Церкви. В Украине подобное собрание готовится, и оно будет сосредоточено вокруг трех тем: «люстрации» (я знаю, что здесь, в Велеграде, Католическая Церковь организовала в 1990 году паломничество для всех тех, кто был обвинен в сотрудничестве со спецслужбами); темы децентрализации (перекликающейся с принципом субсидиарности, который, напомню, не имеет ничего общего с автономным управлением) и, наконец, темы кооперативного банковского развития (с отсылкой к украинскому движению кооперации). Будет, конечно же, очень поучительно услышать по этим темам советы и рекомендации уполномоченных лиц из стран Центральной Европы, которые уже совершили такую этическую революцию.

* * *

Теперь стоит подвести итоги. Сила святых Кирилла и Мефодия, на мой взгляд, состояла в том, чтобы удержать вместе Рим и Византию во имя их пророческой миссии, их миссии евангелизации славян. Мне кажется, что сегодня христианам Европы стоит стремиться удержать вместе Рим и Женеву, Москву и Константинополь, сохраняя приоритет миссии, возвращаясь к изначальной радости благовестия страдающим народам земли. Везде, где это возможно, епископы, ведущие социальную работу, должны пытаться привлекать христиан других конфессий и вообще всех людей доброй

воли, желающих работать для воплощения более справедливого общества. Может быть, тогда христиане смогут увидеть примирение между христианским миром Востока и Запада, как святой Мефодий увидел при жизни примирение патриарха Фотия и папы Николая. Возможно, тогда они могли бы принять участие в Восьмом вселенском соборе, но на этот раз полностью демократично (то есть с большим участием мирян), интерактивно (в смысле установлении более активного диалога между Церковью и миром) и непрерывно (охватывая весь соборный процесс: и его подготовительную стадию, и проведение, и рецепцию решений).

На пути к справедливой, партиципативной и ответственной экономике: ситуация в Украине[1]

«На пути к ответственной экономике» – это одно из высказываний, использованных в аргументации на конференции Университета Тулузы I и Тулузского центра истории права и политических идей «Перед экономикой “беззакония”: религия и право» (14-16 июня 2011 года). Ответственность заключается в том, чтобы принимать решения, которые бы обеспечивали общественное благо, выполнять свои обязательства и отвечать за свои поступки.[2]

В первой части мы представим несколько отчетов, составленных в последние годы по Украине, которые отражают общую позицию западных государств и призывают Украину к ответственности, как она понимается согласно данному выше определению. Но, как мы увидим во второй части, ответственность – это не только позиция, но и ценность. С этой точки зрения, быть ответственным также значит устоять в истине, быть последовательным в собственных поступках. Однако в случае отношения западных государств к Украине так бывает не всегда. Именно поэтому в третьей части мы рассмотрим конкретный пример работы, которую

[1] Доклад на конференции «Перед лицом экономики “беззакония”: религия и право» в Монтобане, Франция, 14-16 июня 2011 г.

[2] Ответственная экономика была предложена в качестве модели развития еще Всемирным Советом Церквей во время Ассамблеи в Амстердаме в 1948 г. Но, чтобы это понятие не воспринималось как легитимация консервативной власти, на семинаре своего отделения «Церковь и общество» в 1966 г. в Женеве ВСЦ принял концепцию справедливого, партиципативного и стабильного общества.

проводит в Украине гражданское общество при поддержке Церквей, чтобы поразмыслить над духовными принципами экономики и таким способом посодействовать движению украинской экономики по направлению к правовому государству и экономике взаимного обмена дарами.

Начиная с 1990-х, после десятилетий социализма, Украину привлекла ультралиберальная теория «открытой экономики», которой придерживались западные страны и международные финансовые институции. Этот период закончился 16 мая 2008 года, со вступлением страны во Всемирную Торговую Организацию и одновременно с началом самого тяжелого экономического кризиса, испытанного страной за последние 15 лет. Сегодня Украина находится на перепутье. Украинцы должны выбрать: либо осуществить ряд мудрых реформ, либо остаться в системе, изувеченной коррупцией. Чтобы быть готовой встретить вызов реформы, Украина в первую очередь должна понять, что содержит в себе определение ответственности, а следовательно, и то, что объединяет духовность, соблюдение права и экономические обязательства. Но страны Запада не должны считать, что эта дискуссия их не касается, поскольку Украина не приняла определенные законы. Ведь в современном глобализованном мире взаимосвязь между экономиками разных стран такова, что каждая из них должна пытаться установить новую атмосферу доверия. Это взаимное доверие требует искренней работы каждого над восприятием подлинных основ и реальных целей экономики.

Несколько отчетов последних лет по ситуации в Украине

В этой части я хотел бы представить несколько отчетов последних лет на тему Украины, среди которых последний отчет Всемирного Банка об экономической ситуации

в Украине[3]. Всемирный Банк сейчас предоставляет Украине ссуду в размере 1,75 миллиарда $. Это меньше, чем ссуда в размере 16,4 миллиарда $, предоставленная МВФ в 2008 году сроком на два года, но вместе с международными ссудами эта помощь международного сообщества является единственным реальным рычагом реформ. Отчет Всемирного Банка августа 2010 года поясняет, что если в 2000-2008 годах в Украине происходил годовой рост в среднем на 7% (именно благодаря избыточной ликвидности мирового капитала в Украине), который позволил снизить уровень бедности с 47% в 2002 году до 12,3% в 2007-м, то в 2009 году, особенно после девальвации на 50% стоимости гривни в ноябре 2008 года, ВВП резко снизился на 15% (опять увеличив уровень бедности к показателям 2006 года, а именно 16% населения), и сегодня вероятность того, что период роста экономики 2000-2008 гг. продлится, невелика. Рост ВВП в 2010 году составлял 4,3%.[4] Однако кризис имел разрушительные последствия. Среднемесячная зарплата в январе 2009 года составляла 155 евро. Процент официальной безработицы – 8,4. Согласно Индексу развития человеческого потенциала, Украина находится на 85-м месте из 182, а именно между Арменией и Азербайджаном.

Причин тому множество. Можно назвать некоторые из них. Во-первых, исчезли международные капиталы. Многочисленные европейские банки выходят из капитала

[3] Strategic Choices to Accelerate and Sustain Growth in Ukraine: Country Economic Memorandum (World Bank, August 31, 2010).

[4] Речь идет о данных ЦРУ, представленных на www.cia.gov. ВВП Украины в эквиваленте покупательной способности составлял 329 миллиардов $ в 2005 г. (306,3 млрд. в 2010 г.), а ВВП на душу населения в 2007 г. составлял 8624 $. ВВП на душу населения в Польше в 2004 г. составил 14880 $, а во Франции в 2008 г. – 34145 $.

своих украинских партнеров (как, например, *Volksbank*, принадлежавший австрийскому банку). Будучи страной с экономикой преимущественно сельскохозяйственной (22% пахотных земель Европы, 20% активного населения) и промышленной направленности (восьмой в мире производитель стали, 45,2% активного населения), и с 36,1% населения, занятого в сфере услуг, Украина страдает от недостатка средств, способных обеспечить финансирование ее развития.[5] Во-вторых, тот факт, что в Украине имеется 14 миллионов пенсионеров на общее количество населения в 46 миллионов, то есть треть всего населения, в придачу с отрицательным естественным приростом населения, вызывает особенную тревогу. Так же четко понятно, что Украина попала в экономический порочный круг. Таможенные барьеры и административные расходы выросли. Это ведет к слабой конкуренции между большими предприятиями, которые являются монополистами, что значительно способствует обогащению двадцатки влиятельных олигархов. Поэтому они менее заинтересованы во внесении инвестиций и внедрении инноваций. В результате мы получаем небольшой ассортимент не наилучших с технической точки зрения изделий. Эти предприятия являются очень чувствительными к росту цен из-за страха потерять прибыль. Этим и объясняется их борьба за повышение пошлины за право входа на украинский рынок.

Всемирный Банк предлагает, следовательно, провести налоговую реформу, но требует также административных и судебных реформ. Целью является привлечение заграничных

[5] Бюджет Украинского государства в 2010 г. составлял 41,18 млрд. $ (доходы) и 49,79 млрд. $ (расходы). Для сравнения, бюджет Нидерландов в 2010 г. составил 356 млрд. (доходы) $ и 399 млрд. $ (расходы).

инвесторов и развитие частного сектора. Для этого нужно ликвидировать национальные льготы по освобождению от НДС, например, в сфере сельского хозяйства; ликвидировать преференциальное соглашение с Кипром по уплате налогов; повысить расходы на инфраструктуру на 1% ВВП (в частности, для транспортных сетей). Всемирный Банк предлагает для тех же целей меньше тратить, что означает реформу пенсионной системы и повышения тарифов на энергоносители для населения (которые продолжают быть значительно ниже международных рыночных цен, к которым принудила свою соседку Россия). Что касается пенсионного возраста, то он постепенно, за десять лет, должен измениться с 55 на 60 лет для женщин. Эти реформы должны происходить с учетом того, что наименее обеспеченные слои должны получать помощь от системы социальной защиты. Возобновление доверия в этой сфере посредством рекапитализации отдельных банков с одновременным установлением прозрачности их деятельности требует принятия Верховной Радой ряда законов.

Эти реформы кажутся действительно неизбежными. Общеизвестно, что в Украине очень высокий уровень коррупции. Согласно Transparency International, Украина находится на 146-м месте из 180 стран по показателям уровня коррупции (тогда как она находилась лишь на 118-м месте в 2007 году). Согласно отчету от 2010 года сенаторов Симона Сютура и Жерара Сезара от имени Комиссии европейских дел Французского сената,[6] «в Украине можно купить все: диплом, водительские права, выдвижение кандидата на выборах». Антикоррупционные законы, принятые Верховной Радой, не вступили в силу из-за того, что они запрещали

[6] Информационный отчет № 448 (2009-2010), представленный 12 мая 2010 г. и выложенный на сайте Сената.

финансирование судебной системы из любых других источников, кроме государственного бюджета. Сенаторы не забывают также отметить «безответственность» продемократического оранжевого лагеря, который, вступив во фатальную внутреннюю борьбу в 2005 году, таким образом помешал принятию необходимых для жизни страны реформ: судебной, реформы системы здравоохранения, СМИ, госадминистрации и проч.[7]

Следует добавить, что, согласно многочисленным отчетам Парламентской Ассамблеи Совета Европы, Украина не может считаться правовым государством. По словам Ренаты Вольвенд (Лихтенштейн, Народная европейская партия) и Сабины Лойтхойзер-Шнарренбергер (Германия, Альянс либералов и демократов Европы), Украина является страной серьезных посягательств на человеческие права, о чем свидетельствует «увеличение расистских нападений на иностранцев». В придачу суды парализованы повышенным количеством дел. Во многих случаях вынесенные приговоры не выполняются. Судьи всех уровней подчиняются авторитетным политическим фигурам или руководителям судебного сектора. Европейские парламентарии требуют избирательной реформы, поскольку считают, что «в Украине существует тенденция скорее извращать законы, чем придерживаться их»[8]. Они также ожидают закона, который бы гарантировал прозрачность тендерных предложений, подписываемых государственными организациями.

---

[7] Более того, преждевременный роспуск Парламента президентом Ющенко привел в 2006 г. к власти Партию регионов, с назначением премьер-министром Виктора Януковича, который впоследствии, в 2010 г., занял пост президента страны.

[8] Документы AS/Mon (2009) № 24 от 9 июня 2009 г. и AS/Mon (2009) от 21 декабря 2009 г.

На пути к общей ответственности

По упомянутым выше причинам французские сенаторы требуют от ЕС создания дорожной карты, чтобы «заставить Украину нести ответственность». Французские сенаторы считают нереальным предоставление в перспективе Украине членства в ЕС. По моему мнению, это безответственное отношение. Объясню почему. В первую очередь такое отношение противоречит европейской реальности Украины. Оно отрицает основной вектор развития, которым является сотрудничество, и пренебрегает реальными усилиями украинцев, которые вышли из семидесятилетнего тоталитарного гнета. Наконец, оно не принимает во внимание план помощи, которым воспользовались страны Центральной Европы в 1990-х годах до полной политической стабилизации их институтов. Сегодня можно сказать то же и о помощи, которую западные страны готовы предоставить Египту и Тунису без предварительной законодательной подготовки.

Таким образом, эта позиция отрицает географию и историю. С географической точки зрения Украина ничем не отличается от Польши. Украина является наследницей Киевской Руси, европейская интеграция которой является беспрекословной со времен брака Анны Киевской, дочери Ярослава Мудрого, и короля Франции Генриха I в 1051 году. Бесспорно, украинский народ в течение длительного времени был лишен государства-нации французского образца. Но это не помешало на современном этапе становлению языка и специфической украинской национальной идентичности. А характерные элементы европейской культуры материализовались в Украине посредством введения в городах магдебургского права, присутствием религиозных еврейских, христианских и мусульманских общин или созданием известных университетов и исследовательских

центров. Кстати, С. Сютур сам признал эти факты во время парламентских дебатов, которые состоялись после презентации его отчета. Он искренне признал: «Европейский характер Украины очевиден. Однако понятно и то, что эта страна еще не достигла уровня развития большинства государств-членов Европейского Союза». С этой точки зрения, ЕС является неким клубом богатых стран, который обеспечивает свое развитие возведением крепостей и укреплением границ.

Во-вторых, отрицая любую перспективу интеграции, мы слишком быстро забываем опасность, которую представлял СССР для европейских стран, а также колоссальную работу по добровольному переходу Украины к статусу безъядерного государства. Такая амнезия может иметь следствием неприятные осложнения в будущем. Сомнительно, удастся ли подготовить демократическое и мирное будущее для Европы, удовлетворяясь возвращением Украины в лоно России. Действительно, каждому известно, что в России позиции демократии и правового государства еще слабее. Ни в коем случае не оправдывая этот режим, можно справедливо озаботиться судьбой, которая была бы уготована международными компаниями для нефтяных и газовых месторождений Сибири, если бы российские спецслужбы не взяли власть в свои руки. Известно, что основатель банка «Менатеп» и главный акционер предприятия «Юкос» Михаил Ходорковский перед своим арестом в 2003 году предлагал *Chevron* и *ExxonMobil* войти в капитал своего предприятия. Он также был инициатором неправительственной организации «Открытая Россия», наподобие учредительства Джорджа Сороса, которая должна была быть ответом партии «Единая Россия» Владимира Путина…

И наконец, в-третьих, реформы, которых требует Всемирный Банк, парламентарии Совета Европы и сенаторы,

действительно были проведены в большинстве бывших коммунистических стран Центральной Европы. Но нужно добавить один важный нюанс. Западные страны оказали существенную помощь для осуществления этих реформ, например, списав значительную часть долга некоторых из этих стран. Так Парижский клуб в 1991 году аннулировал долг Польши в размере 32 миллиардов $, то есть 50% ее внешнего долга, который составлял 2/3 ее общей задолженности.[9] Польша также воспользовалась значительным снижением собственного долга и удобной отсрочкой выплаты остаточной суммы. Такая серьезная поддержка продолжается и сегодня. По словам Жана-Франсуа Барри де Лоншана, посла Франции в Польше, в 2007-2013 годах Европа предоставит Польше, с учетом всей помощи, в том числе со стороны Общей сельскохозяйственной политики ЕС, 100 миллиардов евро, но лишь 10 миллиардов Африке и 960 миллионов евро Украине. Речь идет о неофициальных цифрах, они могут быть подвергнуты сомнению из-за недостаточной прозрачности в европейском сотрудничестве, но, с одной стороны, они подтверждаются отчетом Сената, который я приводил, а с другой – расставляют приоритеты в количественном отношении, а именно 1 к 100 между Украиной и Польшей. Конечно, в том, что называют дарами, есть значительная часть скрытых инвестиций. Но все же разница приоритетов европейских институтов поражает – при том, что украинцы не так сильно отличаются от поляков как в плане истории, так и географии и даже ментальности. Как известно, Западная Украина входила в состав Польши более пяти веков, и сегодня здесь живет много смешанных семей. К тому же, Украина показала свой мирный характер в период распада

[9] Wladimir Andreff. *Economie de la transition: La transformation des économies planifiées en économie de marché*. Paris: Bréal, 2007, с. 70.

СССР, а именно полностью отказавшись от ядерного оружия, что является уникальным случаем в истории. Украина также показала силу своей приверженности демократии во время Оранжевой революции в октябре – декабре 2004 года, после которой произошли перемены 2010 года. Наконец, нельзя излишне обвинять ее руководство, поскольку уровень ее задолженности (38,4% ВВП в 2010 году) намного ниже, чем уровень задолженности Нидерландов (64,6%, 2010 г.) или Франции (83,5%, 2010 г.).

Однако помощь Европейского Союза не увеличилась значительно после этой мирной революции. В 2009 году ЕС оказал годовую помощь в размере 130 миллионов евро в рамках Европейской политики добрососедства и партнерства. К этой сумме ЕС предлагает также ссуды (в размере 610 миллионов евро), однако это все же ссуды, которые лишь ухудшают долговую ситуацию Украины.[10] И тогда как поляки свободно передвигаются внутри Европейского Союза с 2004 года, 68 000 украинцев, которые ежегодно посещают Францию, все еще должны по несколько недель ожидать получения визы. Лишь в сентябре 2008 года французский президент Европейского Союза предложил соглашение о присоединении Украины, чью европейскую идентичность дипломаты не всегда признают. Это соглашение предусматривает в перспективе отмену виз для въезда в ЕС (Украина не требует у граждан Европы виз для въезда на свою территорию с 2005 года). Но в течение последних трех лет не произошло ни одного значительного сдвига. Соглашение также предусматривает договор о свободной торговле между ЕС и Украиной.

Ответственный подход по отношению к Украине со стороны западных стран заключался бы в отказе от некоторых предубеждений относительно этой страны, а особенно

[10] www.senat.fr/rap/r09-448/r09-44_-.html.

определенного тропизма, который исключается в отношении к могучей России. Содействие развитию европейского демократического и ответственного духа должно проявиться скорее в серьезной защите членов кабинета Юлии Тимошенко, которые сейчас преследуются законом, чем в уроках добропорядочности для украинцев и навязывании им, прежде предоставления помощи, принятия законов без учета медленной эволюции менталитета.

Несколько принципов общества справедливости, участия и доверия[11]

На мой взгляд, со стороны западных экспертов было бы честным признать нынешнюю несостоятельность многих принципов современной доминирующей экономической теории. Американский финансист Джордж Сорос, одна из самых влиятельных фигур в Украине среди элиты благодаря его фонду «Возрождение», был одним из первых, кто признал это в 2008 году[12]. После краха международной банковской системы он при всем народе объяснил, что модель открытого общества была наивной и основанной на фальшивой вере в полную прозрачность рынка. Быть ответственным – это также значит четко понимать, что модель либерального развития находится в кризисном состоянии. Отчет ООН, опубликованный в 2003 году, назвал 54 страны, которые стали беднее по сравнению с 1990 годом. В 36 из них ожидаемая

[11] Здесь невозможно охватить все принципы. Мы ограничимся книгой Роберта ван Дриммелена: Rob van Drimmelen. *Faith in a Global Economy*: *A Pprimer for Christians* / предисл. D. Preman Niles. Geneva: WCC Publications, 1998; особенно см. его ссылку на общество Мондрагона (http://www.mondragon-corporation.com/).

[12] G. Soros. *La vérité sur la crise financière*. Paris: Denoël, 2008.

продолжительность жизни снизилась.[13] Следовательно, нужно прекратить двадцатилетний безответственный диалог глухих между Европейским Союзом и такими странами, как Украина. Он приводит на Западе к политике ожидания, смешанного с желанием завоевать новый рынок, а на Востоке – к определенному скептицизму относительно правового государства и рыночной экономики. В конце концов, такое состояние дел лишь повлечет новую опасность ввиду растущего неравенства между богатыми и бедными гражданами Украины, а также между богатыми и бедными странами Европы с обеих сторон новой Шенгенской стены.

По мнению Эдгара Морена, единственной альтернативой относительного поражения политик международного правления является привлечение неофициального, неправительственного сектора к проекту помощи, а также признание, по словам австрийского экономиста Карла Поланьи (1886-1964), «необходимости возвращения экономики в социальную сферу»[14]. Это одна из причин, почему я организовал в июне 2008 года во Львове, вместе с Институтом экуменических исследований (УКУ), Социальными неделями во Франции, а также в партнерстве с большим количеством таких учреждений, как Львовский городской совет и Облгосадминистрация, университеты, Церкви, общественные организации, серию Экуменических социальных недель для поощрения политических, экономических, университетских, религиозных и неправительственных структур к размышлениям на тему

[13] Отчет, процитированный Эдгаром Мореном (Edgar Morin. *La voie: pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayard, с. 25).

[14] Там же, с. 125. См.: *Essais de Karl Polanyi* / предисл. Michele Cangiani, Jérôme Maucourant; послесл. Alain Caillé, Jean Louis Laville. Paris: Seuil, 2008; Karl. Polanyi. *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps.* Paris: Gallimard, 1983.

правильной будущей экономической, социальной и политической модели для Украины.[15] В июне 2008 года, за несколько месяцев до начала кризиса, мы размышляли – с Мишелем Камдессю, бывшим директором МВФ, а также с представителями украинских кредитных союзов – над необходимостью нового открытия кооперативной модели, основанной на принципах личной инициативы и взаимного распределения ресурсов и прибылей.[16]

В 2009 году мы работали над понятием социальной ответственности как необходимой основы для возобновления такой кооперативной модели. Мы, в частности, разработали проект закона, направленный на установление в Украине более справедливой налоговой системы по отношению к неправительственным учреждениям и ассоциациям. Следуя венгерской и польской моделям, эта система позволяет гражданам передавать 2% их налогов ассоциации (или приходам) по их выбору. Такие идеи привели нас в 2010 году, в сотрудничестве с Марком Гарди, профессором Бизнес-школы Университета Нотр-Дам в США, к исследованию модели филантропии, основанной на ответственности и доверии, которое является новым признаком экономического богатства. Мартин Райзер, директор Всемирного Банка в Украине, представил нам собственные работы, а также исследования Роберта Патнама на тему важной роли социального капитала и

[15] Работа, проведенная на Экуменических социальных неделях в Украине, доступная в видеоформате на Youtube, а также на сайте http://esweek.org.ua.

[16] Организованные в партнерстве с Социальными неделями во Франции, Социальными Европейскими неделями (IXE) и многими другими международными организациями, Экуменические социальные недели в Украине пропагандируют социальную доктрину христианских Церквей одновременно в политическом, экономическом и социальном планах.

социальных структур, способных установить мосты между людьми разного происхождения и разных слоев населения.[17] По мнению М. Райзера, качество управления определенной страной в значительной степени зависит от уровня участия гражданского общества, поскольку это означает большую прозрачность государственной политики, а также более тесную связь между результатами и обещаниями.[18]

Совместно с Мировым Банком и фондом *Rénovabis* мы готовим новую Экуменическую социальную неделю (26 сентября – 2 октября 2011 г.), посвященную вопросу реформ в Украине. Мы назвали ее «Реформы в Украине посредством доверия», поскольку именно в этом заключается ключ к успеху. Европейцы и американцы поверили в Польшу в 1991 году. Образ католической Польши, которая оказывает сопротивление, Польши Леха Валенсы и Иоанна Павла II, в значительной степени способствовали вложению в нее инвестиций. А поляки, в свою очередь, почерпнули из собственных традиций достаточно надежды, чтобы избавиться от прошлого, которое они передали в руки судей, и погрузиться с доверием в будущее, где их ожидали болезненные реформы. Поэтому я считаю целесообразным, прежде чем приступать к самой дискуссии на тему технических деталей реформ, которые следует осуществить, поделиться некоторыми размышлениями относительно принципов

---

[17] Robert Putnam, Robert Leonardi, Raffaella Nanetti. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1993.

[18] Martin Raiser. Learning how to Trust – Social Capital and Economic Performance in Transition Economies (не опубликовано). Выражаю благодарность Мартину Райзеру, доверившему мне этот доклад, часть которого представил на Экуменической социальной неделе 2010 г. во Львове.

справедливой и ответственной экономики, которые, при условии их надлежащего понимания обществом и руководством украинского государства, а также международными финансовыми учреждениями и западными посольствами, позволили бы установить атмосферу взаимного доверия и способствовали новой надежде.

Но прежде я хотел бы уточнить один момент. Необходимость достигнуть согласия по поводу принципов справедливой, партиципативной и ответственной экономики не значит, тем не менее, – поймите меня правильно, – что украинцы не должны осуществить ряд определенных реформ. У меня есть данные от многих экспертов Всемирного Банка, и я убежден, как и они, что Украина должна провести реформы в таких отраслях, как пенсионная система, газовая политика, налоговая система и т. п. Мне кажется неотложным привлечение всего религиозного и интеллектуального потенциала страны к этим реформам. Действительно, сегодня некоторые Церкви несут частичную ответственность за то, что в украинцев двойственное отношение к праву. Или же что граждане презирают закон, поскольку считают, что он не имеет никакого влияния на человека, живущего исключительно благодатью после Воскресения Христа. Или же считают закон неумолимым и невозмутимым мечом, парализующим человеческую деятельность и не поддающимся прагматическому развитию. Серьезное восприятие права означает также, что украинцам надо рассмотреть болезненный вопрос суда над преступлениями коммунистического прошлого. Президент Ющенко начал это дело, подписав в январе 2009 года декрет, который открывал доступ к сотням тысяч архивов тайных служб, имевших отношение к преследованиям гражданского населения и Голодомора. Доверие воссоздается не простым забвением, а лишь всенародным покаянием и прощением.

Поэтому для реформирования экономики сначала нужно достичь согласия внутри украинского общества относительно принципов и способов его функционирования. Это позволит преодолеть цинизм и разочарование по отношению к экономике, а эти настроения предопределены по большей части поражением моделей как плановой, так и либеральной экономики. Это, в частности, значит прийти к согласию относительно законности права собственности, относительно антропологических принципов функционирования рынка и относительно рисков глобализации без духовной перспективы.

Я хотел бы обратиться к книге Уильяма Кавано «Быть употребленным: христианская критика потребительства» (2007 г.), в которой подан синтез самых современных христианских размышлений на эту тему.[19] В ней присутствуют давние актуальные мысли вместе с новыми деталями. В учении святого Фомы Аквинского собственность сама по себе не является законной и естественной, она не может быть отделена от эсхатологии, от цели, которую ей предписывают, а именно – участия в общественном благе. Именно это забыл капиталистический мир в XIX веке, что и вызвало появление марксизма-ленинизма.

Сегодня, во время экономического кризиса, мы заново открываем для себя, что право собственности, а также свобода личности являются законными, но они имеют смысл, только когда действуют для блага других. Это можно понять, обратившись к определенной традиции иудео-христианской мысли. Вы можете возразить, что религия и экономика не

[19] William Cavanaugh. *Etre consommé: Une critique chrétienne du consumérisme.* Paris: L'Homme nouveau, 2007; William T. Cavanaugh. *Being Consummed: Economics and Christian Desire.* Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

имеют ничего общего. Уильям Кавано доказывает противоположное. По мнению этого американского богослова, хотим мы этого или нет, потребительство и материализм являются формами духовности. Эти духовные позиции в прошлом даже снискали одобрение христианских мыслителей. Американский католический богослов по-новому пересматривает классическую католическую теорию рынка (например, теорию Майкла Новака), которому следовало бы быть свободным и прозрачным благодаря невидимой руке Провидения, уравновешивающей спрос и предложение. Такая наивная точка зрения, основанная на идее всемогущего, но не присутствующего в естественном мире Бога, способствовала расцвету маркетинга, который сейчас доминирует в мире экономики. Однако нельзя сказать, что определенная трансакция является свободной, лишь на том основании, что государство не вмешивается в нее. Хорошо известно, как реклама использует подсознательные стремления индивидов без их ведома. То есть, свобода должна также иметь более позитивное, более широкое определение.

Но чтобы открыть для себя это определение, субъекты рынка должны опять поставить вопрос о целях человеческой жизни. С богословской точки зрения, ответом на этот вопрос является участие в жизни Божьей. Богатый алкоголик в магазине спиртных напитков является свободным для Новака, но не для Кавано. Последний напоминает, что для Августина свобода – это правильное желание. А это приводит к тому, что индивидуальная свобода требует ограничения со стороны других людей и, наконец, божественной инаковости, чтобы способствовать нашему самоограничению, правильности желаний и, в конечном итоге, обретению счастья. Потому что, бесспорно, желания стимулируют нашу жизнь, но только божественная вечность может обеспечить непреходящий характер нашего наслаждения. Вот

почему трансакции, идет ли речь о справедливой торговле, или о кредитных союзах, должны способствовать единению людей между собой, а также с Богом.

Но это значит изменить потребительский дух. Его основной характеристикой является оторванность от цепи между производством и готовым продуктом, а также пренебрежение к работе как источнику творчества. Его единственной целью является удовлетворение эгоцентрических индивидуальных желаний. Потребитель не пытается узнать, как живут дети, которые изготовляют его спортивную обувь на заводах северного Китая. Международные компании, такие как *Nike*, являются наилучшим примером этого разрыва между действительностью производства и действительностью прибыли. И чем быстрее происходит глобализация, тем более резким становится разрыв между производителями и потребителями. Зато аскетизм, который не привязывается к материальным вещам, ищет настоящее и длительное утешение в единении с Богом и другими людьми. Как достичь такого идеала? Во Франции христианский экономист Жан-Батист де Фуко предлагает с помощью постепенной и приспособленной налоговой политики помочь гражданам умерить и структурировать свои желания, способствовать их развитию в выбранном направлении и позволить каждому удовлетворить свои потребности – не только материальные и рациональные, но также и духовные.[20]

По мнению У. Кавано, аскетическая экономика должна, во-первых, насколько это возможно, переделать потребителей в производителей (так, сегодня опять распространена выпечка собственного домашнего хлеба, а вместе с ней – и радость от этого процесса), во-вторых, обеспечить для сбережений каждого возможность быть вложенными в добрые дела

[20] Jean-Baptiste de Foucauld. *L'abondance frugale*. Paris: Odile Jacob, 2010.

(например, способствуя развитию банков, которые поддерживают общественное развитие), в-третьих, способствовать распространению информации о производственной цепочке и способах изготовления купленных товаров (используя наклейки, подтверждающие справедливую цену товара и экологичность его производства) и др. Здесь мы находим возможный консенсус с новыми философами социалистической партии во Франции, такими как Бернар Стиглер, которые составили новую программу под эгидой Мартин Обри. Они также выступают за «трансформированную посредством спроса» модель, которая «превращала бы гражданина в сосоветчика, субъекта и сопроизводителя»[21].

Но христиане идут дальше, чем этот призыв к социально-экологическому превращению. В такой стране, как Украина, вновь признавшая себя христианской после многих десятилетий антирелигиозных преследований со стороны государства, международным организациям и делегациям сенаторов следует серьезно принять это к сведению. В действительности, новую экономику, по мнению Кавано, следует понимать как модель обмена дарами во время святой Евхаристии. В отличие от движения глобализации, которая разрушает связь между потребителем и производителем, евхаристическая жизнь объединяет того, кто приносит дар, того, кто его получает, а также сам дар. Кавано является сторонником Ганса Урса фон Бальтазара, который напоминал, что принимать участие в Евхаристии – это способ осуществлять свое участие в Теле Христовом. Это не происходит через космополитическое отстранение от окружающей нас действительности. Напротив, по мнению Кавано, «принимать Евхаристию – это антипотребительский акт, поскольку при этом

[21] Martine Aubry et 50 chercheurs et citoyens. *Pour changer de civilisation*. Paris: Odile Jacob, 2010, с. 11.

употребить значит быть употребленным, быть приглашенным к участию в чем-то, что больше, чем ты сам, сохраняя при этом свою идентичность»[22]. Кавано приводит по этому поводу много примеров немедленных экономических последствий такого фрактального представления Царства. В США это *Church Support Agriculture* («Церковь поддерживает сельское хозяйство») – сеть местных Церквей, которые поддерживают соседних земледельцев, что позволяет им избежать вмешательства государства, а как следствие – всего глобального мира, а также содействует развитию межличностных и солидарных отношений.[23] Известен также опыт предприятий, созданных основательницей движения *Фоколаре* Кьярой Любич. Она поняла основную вещь: у истоков обмена стоит бесплатный дар. В таком понимании именно отношения человека с человеком являются двигателем экономики XXI века. Такой способ развития, очевидно, не является основным, однако он себя оправдал. С 25 по 29 мая 2011 года в Сан-Паулу как раз состоялась международная конференция под названием «Бразилия: 20 лет экономики общения», показавшая жизнеспособность этой модели и представившая улучшение работы предприятий легкой промышленности, строительства, сельского хозяйства, сферы услуг, которые вступили на путь консенсусного и справедливого распределения прибылей.[24]

Выводы

Не обязательно принимать христианскую веру, чтобы принять все упомянутые мною выше принципы, необходимые для эффективной реформы экономики как Украины, так и

[22] W. Cavanaugh. *Etre consommé*, с. 84.

[23] www.wholefarmcoop.com.

[24] www.focolare.org/fr/news.

Европейского Союза. Во Франции многие мыслители-агностики понимают: чтобы отреагировать на мировой экономический и финансовый кризис, на полную оторванность рынка от общественного блага, на организованную современным маркетингом оторванность желаний от добродетелей, нужно внедрить новую политику цивилизации. Например, Жак Аттали, бывший советник президента Франсуа Миттерана и автор отчета на тему роста для президента Николя Саркози, предлагает переосмыслить рыночную экономику с помощью экономики отношений.[25] Комиссия по вопросам экономической эффективности и социального прогресса, в состав которой входили Джозеф Стиглиц, Амартья Сен, Жан-Поль Фитусси, в 2008 году предложила новые инструменты оценки, которые, наряду с оценкой роста производства, оценивали также и благосостояние людей. Такие инструменты, как, например, расчет перспектив потребления домашних хозяйств, базируются на более реалистичных с антропологической точки зрения данных, чем на одном только уровне увеличения добавленной стоимости.[26] Докладчики делают

[25] http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/084000041/index.shtml.

[26] «Второй ключевой идеей, а также объединительной темой отчета является то, что для нашей статистической системы наступило время уделять больше внимания исследованию уровня общественного блага населения, а не экономической производительности. Кроме того, необходимо, чтобы эти исследования уровня благосостояния рассматривались в контексте его обоснованности. Невзирая на несовершенство наших средств оценки производства, мы о нем знаем больше, чем о благосостоянии. Перенести акцент не значит отказаться от оценки ВВП и производства. Исходя из беспокойства о рыночном производстве и занятости, эти оценки продолжают давать ответы на ряд важных вопросов, касающихся управления экономической

заключение: «Если за эволюцией эффективности экономики интересно наблюдать в целом, учет прибыли и уровня потребления хозяйств позволяет лучше следить за уровнем жизни граждан».

Я закончу, приведя пример консенсуса относительно необходимости разработать новую, основанную на ценностях

деятельностью. Однако нужно уделить больше внимания именно благосостоянию, потому что между информацией, которую дают данные относительно ВВП, и той, которая действительно важна для благосостояния людей, существует растущая пропасть. Другими словами, необходимо разработать статистическую систему, дополняющую результаты рыночной деятельности данными относительно благосостояния людей и уровня обоснованности этой деятельности. Такая система обязательно должна иметь многоплановую структуру, поскольку не существует единственного метода, который бы мог охватить такой сложный феномен, как благосостояние членов общества; поэтому наша система оценивания должна состоять из ряда разных показателей. Вопрос объединения разных измерений системы (например, как объединить результаты оценивания уровня здоровья с уровнем потребления повседневных благ), невзирая на его важность, подчинен внедрению статистической системы, достаточно развитой, чтобы охватить возможно больше существенных параметров. Такая система будет не только оценивать средний уровень благосостояния внутри определенного общества и его изменение в течение определенного времени, но и будет исследовать разнообразие личного опыта и соотношений между разными гранями жизни людей. Из-за того, что существует много измерений благосостояния, полезно было бы начать с оценки материального благосостояния и уровня жизни» (Joseph Stiglitz, Amartya Sen, Jean-Paul Fitoussi. Mesure des performances économiques et du progrès social réexaminée: Réflexions et vue d'ensemble des questions abordées // *Commission sur la Mesure de la Performance Économique et du Progrès Social*, см.: http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/fr/documents.htm).

экономическую систему, который формируется сейчас среди некоторых экономистов и интеллектуалов. Процитирую отрывок из недавней книги Эдгара Морена «Путь». Автор, называющий себя вольнодумцем, пишет: «Надо дополнить понятие развития понятием окружения, то есть сохранения общины, а также сохранения тех качеств, которые развитие пытается уничтожить, возвращения к нематериальным ценностям, к чуткости, сердцу и душе»[27]. Мне кажется, что такая экономическая политика, если она будет осознана и воспринята, станет возможной и будет представлять собой основу ответственной, справедливой и партиципативной экономики. Тогда мы увидим, что в плане духовного капитала посткоммунистическая Украина обладает огромным богатством, которым она может поделиться с миром.

[27] E. Morin. *La voie*, с. 50.

Итоги экуменической ассамблеи в Сибиу[1]

Третье экуменическое европейское собрание в Сибиу завершилось в воскресенье, 9 сентября 2007 года, церемонией закрытия, которую возглавляли кардинал Петер Эрди, председатель Конференции Католических Епископов Европы (CCEE) и преподобный Жан Арнольд де Клермон, председатель Конференции Европейских Церквей (CEC).

В этом событии участвовали более 2700 человек, 450 из которых были журналисты. Из 1542 делегатов христианских Церквей Европы в Сибиу половину составляли католики, из которых 733 римо-католика и 42 греко-католика. В этом собрании принимали участие выдающиеся католические деятели, такие как кардинал Жан-Пьер Рикар, архиепископ Бордо. В своей проповеди на церемонии закрытия 9 сентября французский епископ призвал участников не только помнить те отрывки из Евангелия, к которым каждый может легко приспособиться, но последовать за Христом радикальным образом. Он закончил свое рассуждение так:

> Пускай наши экуменические встречи станут стимулом продвигаться дальше по этому пути, по пути следования Христу. Возможно, этот путь иногда нам кажется слишком сложным, сверх наших сил. Не будем забывать, что этот призыв Господа является не только выражением требования, он также – обещание дара. Именно Христос сам дает нам силу идти с Ним. Во время свершения Евхаристии Христос призывает нас идти вслед за Ним, соединиться с Ним, пережить вместе с Ним наше бытие как жизнь дарованную и отданную. Это Он сообщает нам Духа и позволяет нам настроиться на волну воли Божией. Возблагодарим

[1] Текст опубликован в сентябре 2007 г. на интернет-странице организации *Œuvre d'Orient*: Antoine Arjakovsky. *Bilan de l'assemblée œcuménique de Sibiu* (http://nectaire.over-blog.com/article-12457395.html).

> Отца, который полностью осуществил в Своем Сыне то, что возвещала Книга Премудрости: «Мы едва можем постигать и то, что на земле, и с трудом понимаем то, что под руками, а что на небесах – кто исследовал? Волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал премудрости и не ниспослал свыше Святаго Твоего Духа? И так исправились пути живущих на земле, и люди научились тому, что угодно Тебе, и спаслись премудростью» (Премудр. 9, 16-18).[2]

Отсылка к трудности экуменического пути была необходимой для большого числа делегатов, потому что некоторые позиции несогласных между собой христианских течений кажутся иногда непримиримыми.

Существует противостояние между участниками экуменического движения: с одной стороны, зачастую опытными богословами, клириками или мирянами, которые пришли к консенсусу по большей части богословских вопросов, и, с другой стороны – новоприбывшими, которые чаще всего принадлежат к населению, пытающемуся интегрироваться в современный глобализированный мир. Разве мы не слышали в Сибиу от представителя Русской Православной Церкви осуждения демократии и «непрочности, свойственной постоянной борьбе, которая ведется между политическими партиями»?

Также существует противостояние между утопическими, резистентными и прагматическими течениями, если воспользоваться триадой французского мыслителя Жана-Батиста де Фуко. По его мнению,

> проект разумной экономики может быть определен как продвижение равного, целостного и длительного развития, дающего возможность развитию материальному, развитию

[2] Homélie de la messe du XXIII dimanche ordinaire Sibiu, dimanche, le 9 septembre 2007 (http://www.eea3.org/appuntamenti3.php).

> отношений и духовному развитию каждого человека. […] Подобный проект также подразумевает мобилизацию трех типов политических ресурсов: этот проект не совпадает с доминирующим течением, которому важно противостоять (культура сопротивления); он подразумевает новые правила (культура управления); он должен быть открыт для способности к утопии (культура утопии).[3]

Можно было бы развить мысль Жан-Батиста де Фуко, символически идентифицируя эти три полюса: управления, противостояния и утопии – с тремя столпами Церкви, которыми являются три апостола: Петр, Иаков и Иоанн. Будучи приведенными Христом перед драмой распятия на гору Фавор, трое апостолов увидели, что синтез между законом и пророками, между Моисеем и Илией, богочеловеческий синтез между древом познания и древом жизни был возможен. Но такое видение нелегко осуществить. В частности, относительно вопроса границ Церкви, который часто комментировался в Румынии: есть те, кто утверждает, что Церковь одна, и отказывается, как следствие, допускать экклезиологический релятивизм; есть те, кто противостоит этой позиции, напоминая, что Дух дышит, где хочет, минуя церковные институциональные границы; есть и те, кто избегает вступать в дискуссии, посвящая себя заключению межцерковных соглашений для осуществления эсхатологического единства Церкви.

Наконец, существуют течения, утверждающие собственную идентичность (например, гомосексуальные движения или же Церкви, все еще не имеющие вселенского признания), и те, которые пытаются быть открытыми для постконфессионального межрелигиозного диалога.

---

[3] Из книги «Три культуры человеческого развития» (Jean-Baptiste de Foucauld. *Les trois cultures du développement humain*. Paris: Odile Jacob, 2002).

В любом случае ассамблея в Сибиу показала, что после падения Берлинской стены ландшафт христианства основательно преобразовался. Линии напряженности больше не являются конфессиональными, но пересекают трансконфессиональным образом каждую христианскую традицию. Основной задачей в этой перспективе будет способность Церквей в будущем донести до своей паствы, что в Церкви существует множество уровней сознания, уровней восприятия и что у каждого из них есть свое место в Церкви – Доме Отца, Теле Христовом, Храме Духа Святого, – когда их носители осознáют, что эти уровни дополняют друг друга. Способность христианских делегаций находить весомые точки единства имеет огромное значение не только для Церквей, но и для европейских обществ. Участники совещания приняли в субботу, 8 сентября, итоговую декларацию, которая свидетельствует о точках соприкосновения екуменического церковного тела, собранного в Сибиу:

- подтверждение того, что общие корни христиан гораздо глубже, чем разногласия между ними;
- желание европейских политических лидеров сотрудничать с христианскими Церквами на основании нового европейского реформаторского договора;
- отсутствие возражений против католического и протестантского прозелитизма со стороны православных делегатов;
- настояние участников объединить учение с практикой с призывом к «христианскому стилю жизни», несущему радостное свидетельство света Христова как в частной жизни, так и в публичной;
- полная поддержка всеми Православными Церквами экуменического движения, при том что ассамблея такого уровня впервые состоялась в стране с православной основной традицией;
- желание участников продолжать дискуссии о взаимном признании крещения в духе соглашения, подписанного в

Германии в июне 2007 года между одиннадцатью христианскими Церквами;
- подтверждение приверженности всех христианских делегатов «Экуменической хартии» (*Charta oecumenica*);
- активное участие молодых людей, опубликовавших текст экуменического консенсуса, в частности, призывающий к созданию Европейского агентства мира, которое могло бы стать противовесом Европейскому военному агентству.

Однако настоящим достижением этой ассамблеи было, конечно, достижение экуменического консенсуса в плане социальной доктрины. Этот консенсус стал возможен ввиду совпадения взглядов таких личностей, как Вселенский патриарх Варфоломей I, лютеранский епископ Марго Кессман, итальянский профессор Андреа Риккарди. Были сформулированы рекомендации практического значения, которые я процитирую в произвольном порядке: в пользу африканского континента; в пользу мигрантов, беженцев и ищущих политического убежища; в пользу «Целей развития тысячелетия», установленных декретом ООН в 2000 году[4]; в пользу создания консультативного процесса в области экологического правосудия; установления с 1 сентября по 4 октября периода молитвы «в защиту творения и за продвижение долговременного развития»; в пользу инициатив по списанию долговых обязательств и поощрения справедливой торговли.

[4] Результаты действия этого документа и определение новых целей долговременного развития было намечено рассмотреть в сентябре 2013 г., на ежегодной Ассамблее ООН. (Рассмотрение состоялось, отчет ООН см. на: http://www.un.org/ru/millenniumgoals/pdf/Russian2013.pdf – *Ред.*).

Новая волна сближения между христианами[1]

Считаю для себя большой честью иметь возможность сказать несколько слов об экуменическом значении издания на украинском языке «Компендиума социальной доктрины Католической Церкви». Я благодарен Сергею Квиту, ректору Киево-Могилянской академии, и апостольскому нунцию архиепископу Ивану Юрковичу, которые дали мне сейчас возможность высказаться на тему, которая мне близка.

Позвольте напомнить вам некоторые цифры, которые характеризуют крайне тяжелое положение нашей планеты, чтобы правильно оценить важность этого «Компендиума» и общей экуменической стратегии в социальных вопросах. Ежегодно 800 миллионов человек страдают от голода и 200 миллионов человек заражаются холерой из-за употребления загрязненной воды, каждый год исчезают 10 000 видов растений и животных, каждый день умирают 30 000 детей, каждый час в мире вырубается участок леса, равный семи футбольным полям. Разрыв между десяткой самых богатых и десяткой самых бедных стран за последние тридцать лет увеличился в десять раз. Эти страшные факты помогут нам понять, почему все Православные и Восточные Церкви выступают за социальную экуменическую деятельность вместе с остальным христианским миром. Они признают, что сущность их веры сближает их и помогает передвигать горы несправедливости и бедности при условии совместной деятельности. Итак, Церкви Запада и Востока осознают, что они взаимно заинтересованы обмениваться своими дарами и опытом в социальных вопросах. Приведу три кратких примера.

[1] Речь, прочитанная в октябре 2007 г. по случаю презентации кардиналом Мартини в Киево-Могилянской академии «Компендиума социальной доктрины Католической Церкви» на украинском языке.

Первый пример – это проблема собственности. Социальная Доктрина Католической Церкви, представленная в ее «Компендиуме», формировалась постепенно, на протяжении веков. Она получила особое развитие и была усовершенствована во время между папой Львом XIII и Иоанном Павлом II. Но именно в XIII веке Фома Аквинский создал синтез двух учений Церкви о собственности, которые часто считались противоречивыми. С одной стороны, Отцы Церкви говорят, что все имущество должно считаться Божьим даром (а следовательно, человеку не принадлежит в собственном смысле слова, и этой истиной воспользовался коммунизм). С другой стороны, книга Бытия учит нас, что человек был призван возделывать землю Эдемского сада и поэтому должен чувствовать ответственность за правильное управление творением (эту истину использует либерализм).

Святой Фома синтезировал эти два принципа, провозгласив новый принцип, что «все вещи являются общими в случае нужды». Это означает, что право частной собственности может быть законным, но оно подчинено, как пишет «Компендиум», «универсальному предназначению благ». Святой Фома считал, например, что законно будет украсть яблоко, если единственным оставшимся выбором для человека будет умереть с голоду. Виктор Гюго вспоминает об этом в своем всемирно известном романе «Отверженные». Католический епископ, к которому полицейские привели Жана Вальжана, укравшего его серебро, отрицал, что это была кража, утверждая, что все в его доме принадлежит Богу. На мой взгляд, в этом заключается христианская истина, которая позволила бы избежать многих трагедий в капиталистическом и коммунистическом мире XIX-XX веков, если бы мы воспринимали ее всерьез. И сегодня для многих христиан принцип превосходства права жить над правом обладать, эта контекстуализация ответственности

владения, означает совместную борьбу за разделение капитала с наемными работниками, снижение ставки налога на добавленную стоимость на продукты первой необходимости, снижение долга наибеднейших стран и т. п.

Православная мысль в XX веке также принесла обильные плоды в области социальной доктрины. Сегодня речь идет о том, чтобы рассказать о них и поделиться ими. Очень долго православная духовность отвергала секуляризованный современный мир. Можно было бы добавить: «И правильно», – учитывая итог тоталитарных идеологий. Православный апофатизм был эффективным противоядием для всех попыток объективировать Бога и Его творение. Но такие авторы, как Николай Бердяев и Сергий Булгаков (оба – бывшие киевляне, эмигрировавшие в Париж) также понимали, что само по себе отвержение падшего мира недостаточно для его преобразования. Они разработали две философских и богословских доктрины, которые можно обозначить терминами «персонализм» и «софиология». Во имя защиты достоинства всякой человеческой личности они оба в 1930-х годах писали тексты, осуждающие антисемитизм. Также вместе с матерью Марией (Скобцовой) они были основателями организации «Православное дело», занимавшейся социальной экуменической помощью для наибеднейших слоев населения. Они были первыми, кто поддержал святую Марию в создании ею сети сопротивления для защиты евреев после прихода нацистов в Париж. В присутствии кардинала Гузара не могу не упомянуть блаженной памяти греко-католического митрополита Андрея Шептицкого, который также прятал многих евреев во Львове во время Второй мировой войны.

Этот позитивный экуменический и прагматический подход русских и украинских глубоко духовных людей должен сейчас сиять во всем православном и христианском мире.

Еще раз повторю, что это не мешает дискуссии и расхождениям между христианами. Экуменизм не означает измену собственной веры. Напротив, дух экуменизма сопоставляет свою веру с верой других христиан, чтобы ее испытать и чтобы вместе лучше послужить самым малообеспеченным.[2] Возьмем, например, болезненный вопрос алкоголизма. Церкви единодушно осуждают этот социальный порок. Например, в документе Русской Православной Церкви «Основы социальной концепции» можно встретить очень сильные слова святителя Василия Великого об алкоголе, который «отгоняет Святого Духа», или святителя Иоанна Златоуста об «извращенной воле пьяного человека».[3] Но именно протестанты основали в 1935 году Общество анонимных алкоголиков, которое насчитывает сегодня более двух миллионов членов в 140 странах и которое приносит эффективный результат в борьбе с этим злом. Мой друг, православный христианин, рассказывал мне недавно, что именно посещая встречи Анонимных алкоголиков, он впервые начал ежедневно молиться Богу, по существу – благодаря известной молитве Анонимных алкоголиков о душевном покое: «Боже, дай мне душевное спокойствие принять то, что я не могу изменить, мужество изменить то, что я могу изменить, и мудрость, чтобы отличать одно от другого».

---

[2] Можно, например, иметь разные взгляды на место женщины в Церкви или на такие понятия, как «справедливая война». Однако такие разногласия не должны принуждать нас забыть о том, что существуют более высокие принципы, общие для христиан. Для всех христиан во Христе нет ни мужского, ни женского. Все христиане согласны с тем фактом, что для того, чтобы иметь небесный мир, а не «временное перемирие» в этом мире, следует готовиться не к войне, а к миру и сотрудничеству.

[3] *Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви*, раздел XII, 6.

Пришло время объединить два больших течения, гуманоцентрическое и теоцентрическое, в рамках третьего большого течения – универсального христианского сознания, миссионерского движения Церкви. Публикация на украинском языке «Компендиума» Католической Церкви будет способствовать пониманию того, что все украинцы, верующие и неверующие, могут многое почерпнуть от премудрости Петра.

В Католической Церкви существует пророческое течение, представленное, в частности, кардиналами Мартини и Сильвестрини, которые считают, что Церковь становится *kath hôlon* по образу Святой Троицы, когда она пребывает с самыми бедными. Социальная эффективность происходит не от вертикали управления, как иногда считают. Она является плодом любви, широкого и щедрого видения матери Терезы Калькуттской, Жана Ванье из Тролли или сестры Эммануэль из Каира. Это течение дает знак надежды многочисленным христианам, но также многим неверующим людям, занимающимся социальной деятельностью. Эта надежда заключается в открытии того, что «князь мира сего», или злые силы, внешние и безликие, не имеют последнего слова. Эти реалии существуют только благодаря страху. Но деятельность в пользу сочувствия, истины и справедливости рассеивает их. Именно в тот момент, когда ученики в Эммаусе пригласили странника разделить с ними хлеб, открылись их глаза «и они узнали Его» (Лк. 24,31).

Жизнь во Христе в Духе Святом[1]

Обновленный христианский дискурс – это, с православной точки зрения, дискурс, который признает, что Церковь является в первую очередь не институцией, «но новой жизнью, которую побуждает Святой Дух, со Христом и во Христе». Такое возвращение современного богословия к знаменитому представлению святого Иринея Лионского, согласно которому Бог действует в мире с помощью своих двух рук – Сына и Духа, в действительности является очень важным переворотом. В православном богословии оно было свершено в 1930-х годах отцом Сергием Булгаковым, деканом Православного Свято-Сергиевского института.[2] А в католическом богословии такое возвращение продолжил в своей известной книге «Тайна Отца»[3] Мари-Жозеф Ле Гийу, один из основателей журнала *Communio*.

Почему это переворот? Потому что, по мнению этих двух богословов, мысль в Европе, начиная с XIV века, уступала чарам либо номинализма, либо замкнутого на самом себе мистицизма. В обоих случаях: как в латинском богословии, так и в греческом – было очень сильное искушение вынести Бога за пределы нашего мира. Не хочу делать исторический экскурс в философию или богословие, поэтому рекомендую вам книгу «Теология и социальна теория» (*Theology and Social Theory*) современного англиканского философа Джона Милбанка, который объясняет, как все это произошло. Вкратце, основные причины этого «смещения центра» богословия

---

[1] Речь, прочитанная во время конференции об экуменизме любви во Львове, апрель 2009 г.

[2] S. Boulgakov. *L'Orthodoxie: Essai sur la doctrine de l'Eglise*. Paris: Aubier, 1931; переизд.: L'Age d'homme, 1980, с. 7.

[3] M.-J. Le Guillou. *Le Mystère du Père*. Paris: Fayard, 1973.

таковы: конечно же, это недостаток любви между христианами, которые очень быстро после Флорентийского собора разделились, что усугубило кризис отношений между верой и разумом (О. Клеман); к этому следует прибавить также неспособность найти теорию спасения, которая снимает с Бога ответственность за зло (Н. Бердяев); и, наконец, забвение Премудрости Божией как личностной реальности.[4]

Вновь заговорить о Церкви как о «новой жизни во Христе и со Христом» по побуждению Духа значит не только вновь обрести контакт с Отцами Церкви, – это также значит осознать все, чему следует содействовать для того, чтобы приблизить Царство Божие на земле. Ведь прежде чем рассматривать Церковь как сеть приходов, сложную систему папских ведомств или автокефальные Церкви, ее, по выражению Булгакова и Бальтазара, следует считать центром мира. Церковь – это Неопалимая Купина, тело, которое живет в самых недрах нашего общества, но также и в нашей вселенной. Так же, как лава изменяет кратер вулканов, Церковь как эсхатологическое предчувствие Царства постоянно меняет свои институциональные формы. Это уже не то тело, что объединяло христиан в политическую и конфессиональную эпоху христианства, то есть, грубо говоря, между падением Византийской империи и 1918 годом. Церковь обладает новым представлением о себе как о новой жизни, или же, согласно формулировке Откровения, которой воспользовался Булгаков, она – «Невеста Агнца», призванная преобразить всю реальность в брачный пир с

[4] Признание Премудрости Божией как телесной неипостасной реальности, то есть не обладающей собственным сознанием, позволяет считать знание плодом личных отношений в Церкви, а не продуктом действия самодостаточного индивидуального сознания, как у Канта или Декарта (П. Флоренский).

Богом. Отметим, что этот подход, который отдает предпочтение свадебному определению Церкви как «Невесты Воплощенного Слова», был поддержан в октябре 2008 года на синоде католических епископов в Риме кардиналом Марком Уэллетом, архиепископом Квебекским и главным докладчиком синода.[5] Итак, христиане знают, – конечно же, там, где они имеют доступ к этому обновлению, – что институции, которые позволяют им объединяться, призваны к бесконечному обновлению. Сегодня эти институции призваны не только помогать христианам быть верными Петру, Слову Божьему или семи вселенским соборам. Сегодня их задача – помогать верным выходить за пределы всех концептуалистских ограничений нашей рациональности, любых идентификационных ограничений нашей способности к общественной жизни.

Это имеет вполне конкретные последствия. В первую очередь это означает, что наше конфессиональное представление о Церкви принадлежит прошлому. Сегодня мы очень хорошо знаем, что в каждой христианской Церкви существуют разные течения, что граница между христианами все менее проходит между конфессиями, но все более, как говорил греко-католический украинский митрополит Андрей Шептицкий, между теми, кто верит, что Церковь одна, и теми, кто в это не верит. Французский православный мыслитель Андре Боррели сделал выводы из этой религиозной конфигурации. В своей книге «Духовный экуменизм» он призывает всех христиан приблизиться друг к другу, устремляясь к Христу, который единственный сможет помочь им избавиться, где

[5] Marc card. Ouellet, archvêque de Quebec, rapporteur général. *La parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Eglise*. Cité du Vatican: Typis Vaticanis 15.X.2008 (см.: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081015_rel-post-disceptationem_fr.html).

бы они ни находились: одним – от своего юридизма, другим – от индивидуализма, третьим – от мистицизма.[6] Но и христианская Церковь XXI века не сможет игнорировать историю двух тысяч лет. И возрождение христианских демократических партий возможно при условии, что их структура будет подлинно экуменической, то есть способной сделать синтез Петрова дара ответственного управления, Павлова дара сопротивляться всякому злоупотреблению власти и Иоаннова дара пророческого видения.

Во-вторых, это означает, что современное разделение между Церковью и государством больше не в состоянии ответить на вызовы настоящего времени. Церковь не является «дополнением души», так же, как и государство не является *res publica* – «общим делом», нейтральной и безличной субстанцией. Да, конечно, необходимо разделение между институцией, которая претендует на то, чтобы управлять членами определенного пространства-времени, и другой институцией, которая претендует на управление членами другого пространства-времени. Но следует сорвать покров с фарисеев. Государство во Франции, начиная с установления культа Высшего Существа и заканчивая возобновлением рабочего дня в воскресенье, ни на мгновение не переставало желать иметь доступ к экзистенциальным чаяниям своих граждан. Церковь тоже не отступилась в своем стремлении вести мир к Царству Христа. Можно почитать социальную доктрину как Католической, так и Русской Православной Церкви, чтобы убедиться: общественные этические вопросы не могут быть им чуждыми. И одни, и другие, тем не менее, признали в современную эпоху, более или менее добровольно, что власть над телом принадлежит государству, а власть

[6] Andre Borrely, Max Eutizi. *L'Œcuménisme spirituel.* Genève: Labor et Fides, 1988.

над душами принадлежит Церкви. Это типичное неоплатоническое разделение между душой и телом сегодня также претерпело изменения. Эмиль Пула показал, что оно никогда не существовало в таком резко обозначенном виде.[7] Вместе с тем, государства все больше осознают, что их общины расширяются. Государство-нация имеет ценность только в определенный период времени, в эпоху глобализации и больших диаспор ему следует непрестанно меняться. Точно так же Церкви не могут больше молчать на публике, когда эти же государства принимают решения, все более и более враждебные их принципам. Это великий урок, который получили Восточные Церкви после падения коммунистического режима. Итак, настало время открытой светскости или духовной демократии, по выражению Жана-Батиста де Фуко. В этом новом пространстве-времени Церковь как народ Божий, свет народов, воссозданная вокруг маленьких семейных и пророческих общин, более эффективно действовала бы в обществе как горизонт, которого человечество хотело бы достичь, наблюдая за качеством отношений между своими членами, а не как горизонт, который человечеству хотелось бы отвоевать у неба во имя какой-то своей идеологии.

Третье следствие этого нового представления христианских Церквей о себе – это то, что богословие больше не может тесниться на периферии знания как в академическом, так и в более широком общественном плане. В эпоху Дена Брауна и Мориса Дантека, возвращения эзотерики и антропофилософии, генетических манипуляций и споров вокруг эвтаназии как Западу, так и Востоку необходимо предоставить современному человеку аргументированный и экзистенциальный христианский ответ. Читая последнюю книгу Оливье Клемана «Мемуары надежды» (*Mémoires*

[7] Émile Poulat. *La Solution laïque.* Paris: Berg international, 1997.

d'espérance), мы понимаем, что экуменическое богословие призвано стать королевой наук. Христос Яннарас, в свою очередь показывает в «Постмодерной метафизике», что квантовая физика, а также новые открытия теории эволюции являются опровержением современной концептуальности. Сегодня эти науки нуждаются в смысловом горизонте, чтоб углубить свои знания о физической и биологической реальности. Речь идет о том, чтобы дать услышать этот смысл. Ответ на вопросы британского генетика-атеиста Ричарда Докинса о «слепом часовщике»[8] уже давно дан в книге «Смысл любви» русского философа Владимира Соловьёва, умершего в 1900 году.

Организация знания без Бога в современную эпоху, методично описанная Мишелем Фуко в «Словах и вещах», привела к расчленению познания и разрыву связи между знанием и реальностью. Но приходит новая организация знания, при которой экуменическое богословие не парит над другими науками, как когда-то богословие над метафизикой. Жан-Люк Марион предложил перестроить философию на основании феноменологии дара, которая не мешает явлениям показывать себя не «какими они должны быть, но такими, какими они есть», несмотря на все наши представления *a priori*. В этой мысли больше нет непроницаемости между умственной редукцией и кенозисом Бога. Мы получаем в той степени, в которой открываемся.[9]

Итак, там, где университеты вспоминают, что своим существованием они обязаны христианству, у них возникает желание предложить преподавание религиозной веры, то есть, не «религиозных фактов» или «истории религий», но

[8] Richard Dawkins. *L'Horloger aveugle.* Paris: Robert Laffont, 1989.

[9] «Чем больше редукция, тем больше самоотдача» (J.-L. Marion. *De surcroit*. Paris: PUF, 2001, с. 30).

того, что составляет сердце религий, а именно веры. И они делают это экуменическим способом, с помощью преподавателей и студентов всех конфессий, именно для того, чтобы гарантировать университетские достижения: критическое мышление, уважение к личному мнению, культуру дискуссии и т. п.[10]

Христианский православный дискурс – это дискурс действующий. Это поясняет Жан-Люк Марион. Ему удалось преодолеть диалектику между идеологическим катафатизмом и мистическим апофатизмом, читая мистическое и прагматическое богословие Дионисия Ареопагита. Французский философ в своей полемике с Деррида показал, что апофатическое богословие, философия различия способна раскрываться только посредством осознания того, что имя имеет более глубокий смысл, чем понятие. Это значит, что «оно действует, обращаясь к Тому, Кого оно именует»[11]. Это то, что называют «путем восхождения». Булгаков уже изложил это, хотя немного по-другому, в своей «Философии имени». И к этой философии обратились сегодня русские богословы, такие как митрополит Иларион (Алфеев). Именовать – значит сбрасывать маску из знания, бесконечно обращаться к источнику всякого знания и вновь восхвалять всеприсутствие Того, кто все наполняет.

Эти моменты воссоединения между словом и делом в акте молитвы, хвалы и покаяния существенно важны, поскольку

[10] Они также используют техники нового глобализованного мира. Недавно Институт экуменических исследований во Львове создал первую в мире дистанционную магистерскую программу по экуменизму на английском языке. Наш *universitas*, наше экуменическое братство протянулось в реальном времени от Львова до Нью-Йорка, от Лювена до Бали.

[11] J.-L. Marion. *De surcroit*, c. 168.

они готовят возрождение христианской мысли, сопоставимой – скорей по своему динамизму, чем по содержанию – с эпохой Боттичелли и Микеланджело. Но одних моментов воссоединения мало. Речь идет о том, чтобы вместе найти новые пути ортопраксии, направленные к Тому, кто есть «Путь, Истина и Жизнь». Я бы хотел кратко упомянуть перспективные пути, которые появляются в современном православном христианском мире.

В экономическом и социальном плане христиане испытывают новый евхаристический способ существования в мире, который является бесспорно привлекательным для наших обществ. Иоанн Златоуст обобщил в нескольких словах в своей знаменитой литургии суть этой экономики деления с другими: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и о вся». Эта евхаристическая экономика была теоретически разработана и применена на практике в XX веке Ионом Бриа, Александром Шмеманом, а также в мире инославном – Робертом ван Дриммеленом, Кьярой Любич и Конрадом Райзером. Я не собираюсь давать курс по вопросам контрибутивной справедливости у Иоанна Павла II или о местных инициативах по кооперации и микроредиктах по Мохамеду Юнусу, которые являются пророческими инициативами в то время, когда ультралиберальный капитализм погружается в кредитный кризис (или же скорее следует сказать «кризис кредитных перспектив»). Позволю себе упомянуть лишь небольшое наблюдение, которое я извлек из размышлений Павла Евдокимова: *способ жизни* действует эффективней проповеди.

> Христианин своим внутренним отношением может сделать все вещи легкими, превратить их в иконы, образы их истины. […] Принять Христа, «пить» и «есть» Его, а затем путешествовать по миру как живое таинство, как Святая Вечеря в движении. Именно посредством человека –

> даже если он молчит – Христос снова заговорит с миром, отдаст себя в пищу людям[12].

По мнению Евдокимова, в мире, все больше завлекаемом сиренами атеизма, материализма и коммуникации, основанной на влиянии на подсознание, этот христианский способ поведения также означает готовность к мученичеству. Христианский поступок, который был бы парадигматическим для современного общества, с необходимостью основывается на самопересмотре собственных институционных норм. Итак, я предложил бы как пример ортопраксии попытки, осуществляемые повсюду в христианском мире и направленные на то, чтобы путем дополнения выйти за пределы различных запретов, которые церковные юристы предписали тут либо там, дабы не дать верующим уклониться от пути спасения. Следует начать с констатации: средневековое право Номоканона, основанное на страхе ада, отжило свой век. Оно оказалось неспособным отстоять свою легитимность перед юристами Нового времени. Вольтер и Бердяев, современные обличители христианского фарисейства, не оставили камня на камне в хрустальном замке, созданном канонистами Средневековья. Бердяев даже назвал митрополита Сергия «Великим Инквизитором», потому что последний осуждал цитирование Булгаковым языческих философов – Платона и Аристотеля. Но сегодня как в Риме, так и в Москве есть мужчины и женщины, которые стремятся создать новое право Церкви. Осознавая, что политическая эра Церкви уступила место эпохе, которую можно охарактеризовать как эпоху премудрости, они исходят из классической антиномии, о которой говорит

---

[12] P. Evdokimov. Aux Eglises du Christ // *Dieu vivant* (1950), № 15, с. 31-42, репр.: *L'Amour fou de Die*. Paris: Ed. du Seuil, 1973; перизд. 1997, с. 172.

Булгаков: «Не может быть права в Церкви, но не может быть и права вне Церкви».

Джон Эриксон в своей книге «Вызовы нашего прошлого»[13] реабилитировал то, что было новизной для христианского права, а именно, что христианское судебное решение никогда не является мстительным, но стремится засвидетельствовать вечное сострадание Отца, изолируя того, кто о нем забыл.

Богословы права также стремятся высвободить христианскую экклезиологию из ее политического заточения и воспользоваться благами большой экуменической дискуссии о таинствах, которая происходила во всем мире между 1968 и 1993 годами, прежде чем произошло сближение в вопросах экклезиологии. Для них жизнь Церкви – а значит, и ее организация – прежде всего крещальная, евхаристическая и пастырская. Это, в частности, означает, что если христиане смогут взаимно признать крещение друг друга, конфессиональные границы могут быть преодолены (но не отброшены). Весной 2007 года в Германии 17 христианских Церквей как раз подписали соглашение о взаимном признании крещения. Это соглашение немыслимо, если исходить из современного институционального горизонта. Но оно свидетельствует об истине божественного права, если стать на уровень подчиненной жизни Духа экклезиологии, проявляющейся уже сегодня.

Наконец, я не могу не упомянуть обо всех попытках Православной Церкви напомнить, что закон молитвы (*lex orandi*) является таким же важным номоканоническим источником, как и закон веры (*lex credendi*). Во всех христианских конфессиях *lex orandi* указывает на то, что Христос присутствует там, где двое или трое собраны во имя Его. Это живое воспоминание Церкви должно непрестанно напоминать христианам, что закон – не тюрьма, но защита, которая берет истоки

[13] J. Erikson. *The Challenge of Our Past.* Crestwood, NY: SVSP, 1991, c. 11.

в Писании и Предании и позволяет преодолеть страх, свойственный фанатизму фарисеев всех эпох.

Среди прочих путей, которые позволили бы перестроить номоканоническое право, одновременно уважая государственное законодательство и оставаясь непреклонными в жизненных принципах, я считаю особенно интересными попытки возобновления местных обычаев и практик, все усилия, направленные на то, чтобы подчеркнуть ценность личных мнений, которые не противоречат вере Церкви, но стремятся выразить те интуиции, которые еще не были догматизированы верой, все попытки редакции кодексов канонического права поместных Церквей *sui iuris* с соблюдением принципа субсидиарности и пр.

Вкратце говоря, очень схематично можно сказать, что если наши Восточные Церкви нуждаются в восстановлении доверия к праву, Западные должны дистанцироваться от позиции всемогущества права. Сотрудничество между канонистами Западной и Восточной Европы может быть, таким образом, решающим для будущего христианского номоканонического права.

* * *

На этом я хотел бы закончить. Я говорил о глубинном движении, которое касается нескольких интеллектуалов, ученых и дальновидных политиков, мужчин и женщин – пророков среди верных Церкви. Однако я осознаю, что сегодня мы все еще далеки от новой глобальной стратегии евангелизации, которая была бы достаточно привлекательной для мира, который продолжает жить в современности и все более тяготеет к Средним векам. Разумеется, некоторые религиозные течения становятся угрожающими, когда «засыхают», теряют живую связь с Создателем всего сущего. Но

позвольте мне добавить, что наши государства, наши нации и наши общества также очень опасны, когда отпадают от тела, давшего им жизнь.[14] Если проанализировать изменения в вечерних программах новостей на главных французских телеканалах за последние 30 лет, мы с удивлением констатируем тревожную, апокалиптическую динамику этого якобы «объективного, толерантного и независимого» пропагандистского канала нашего государства. В этом плане можно только радоваться такому ответу на эту ситуацию, как «Репортеры надежды». Это новое поколение журналистов, которое осознает ограниченность аудиовизуального медиа-пространства, структурированного божеством под именем «Рейтинг Просмотра», вновь обретает вкус к свободе как служению и желание сделать видимой победоносную скромность. Они посвящают больше времени показу растущих лесов, а не горящих. Они не делают вид, что отмежевываются от того, что показывают, но считают своей обязанностью предлагать решения проблемам, которые они описывают. Они не боятся структурировать информацию скорее согласно гуманистическим этическим критериям, чем согласно логике зрелищности, насмешки или неосознанного стремления к смерти. Они не превращают в табу ту веру, которой живут миллиарды людей,[15] и не раздувают того, что, с точки зрения гуманистической этики, является извращением (инцест, педофилия). Для них ежедневная информация не является абстрактным и разнузданным

[14] Это тезис Чарльза Тейлора, см.: Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

[15] Авторы выпуска новостей канала *France-2* в сентябре 2008 г. решили поставить «новость» о легком и безобидном столкновении двух барж на Сене перед сюжетом о встрече 400 000 людей в сердце Парижа по случаю мессы, которую отслужил епископ Рима.

сообщением бессодержательного смысла, но обучением ответственности и солидарности в настоящий момент.

Новый дискурс и новая христианская практика также помогают гражданам мира осознать, что чем более мир отдаляется от своего Творца, тем более он погружается в беспорядок. Пришло время не только осознать мощное церковное обновление, которое происходило в мире в последние 60 лет, пришло также время дистанцироваться от целой эпохи, которая привела к ГУЛАГу и нацистским концентрационным лагерям, международному терроризму и все более несправедливому финансовому капитализму. Многие украинцы едва ли понимают, почему Франция во времена президентства Жака Ширака выступила против христианского свидетельства как основополагающего элемента идентичности Европы в преамбуле европейского конституционного договора. Они обеспокоены тем, что Национальная Ассамблея Франции, в отличие от Святого Престола, до сих пор не признала голодомор 1930-х годов попыткой геноцида украинского народа со стороны правительства Сталина (стоит также добавить, что Сталин проводил политику геноцида против многих других народов, включая русский). Они также задаются вопросом об успехах новой французской идеологии, от трудов Мишеля Онфре и до Алена Бадью, о триумфе нигилистической клиповой культуры, которая распространилась везде. Но они по-прежнему впечатлены и поражены величайшей культурой, которую породило христианство во Франции, которую недавно восхвалял папа Бенедикт XVI в Колледже бернардинцев. Они также чутки ко всем простым жестам единения, которые им оказывают христиане во Франции, к солидарности французов с детьми – жертвами Чернобыльской трагедии. И солидарнось эту чаще всего проявляют французские семьи со скромными доходами…

Дитрих фон Гильдебранд и современная философия любви[1]

В своей книге «Метафизика коммуникации»[2] Дитрих фон Гильдебранд представляет феноменологический подход к различным формам любви. Он выделяет десять различных категорий, начиная от любви к Богу, любви к своим родителям, братьям и сестрам, друзьям, супругу или супруге и заканчивая той любовью, которую иногда определяют словом «симпатия», и, в итоге, любовью к ближнему. В каждой из этих категорий он подробно изучает отношение равновесия между *intentio unionis*, которое желает союза с другим, и *intentio benevolentiae*, которое желает счастья другому. Попутно он приходит к определению того, что же наиболее полно характеризует любовь между мужчиной и женщиной. Гильдебранд уточняет, что речь может идти только о двух людях противоположного пола, ибо сама структура тела жаждет противоположности. Это взаимное действие отдачи себя приводит к тому, что Гильдебранд великолепно описывает термином «эпифания»[3]: взаимная прозрачность любящих друг для друга.

---

[1] Доклад, прочитанный 28 мая 2010 г. в Риме, в Папском университете Святого Креста, на конференции «The Christian Personalism of Dietrich von Hildebrand: Exploring His Philosophy of Love» (см.: http://www.hildebrandproject.org/events/christian-personalism-dietrich-von-hildebrand-exploring-his-philosophy-love).

[2] Dietrich von Hildebrand. *Metaphysik der Gemeinschaft*: *Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft.* Regensburg: Hebbel – Stuttgart: Kohlhammer, 1975; русский перевод: Дитрих фон Гильдебранд. *Метафизика коммуникации* / пер. с нем. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000.

[3] Д. фон Гильдебранд. *Метафизика коммуникации*, с. 56.

Любовь к Богу находится в центре великой книги Гильдебранда «Метафизика любви»[4], изданной в 1971 году. В ней он показывает, что ценность любви, отражение славы живого Бога состоит в реагировании на дар другого. Любовь не является естественным инстинктом, потребностью, которую следует сублимировать, как считал Фрейд. Любовь является *ответом*, цель которого – считать любимого человека самым уникальным существом в мире. Более чем уважение или добрая воля, ценностный ответ любви – это отдача себя.

Но, увлекшись в своем рассуждении, Гильдебранд утверждает, что любовь не есть желание другого.[5] Любовь как самоотдача уже сама по себе есть дар, превосходящий самого индивидуума. По мнению Гильдебранда, воля индивидуума бессильна в межличностных отношениях.[6] Он признает, что единение может привести к удовлетворенности, к исполнению ожиданий любимого человека. Но он категорически заявляет, что любовь не является желанием. Именно на этом моменте мы хотели бы задержаться. Здесь ощущается слишком радикальный разрыв между сферой естественного, имманентностью и желанием другого и сверхъестественным, трансцендентностью и самопожертвованием.

Этот вопрос важен. Ницше и Розанов действительно обвинили христианство в отрицании человеческой чувственности в любви под тем единственным предлогом, что в Евангелиях не было слова *eros*. Новые псевдоатеисты современности, такие как Мишель Онфре, активно спекулируют этим. Но они сделали на шаг больше, отождествляя либертинизм с тем,

---

[4] Dietrich von Hildebrand. *Das Wesen der Liebe*. Regensburg: Habbel – Stuttgart: Kohlhammer, 1971; Дитрих фон Гильдебранд. *Метафизика любви* / пер. с нем. А. И. Смирнов. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999.

[5] Д. фон Гильдебранд. *Метафизика коммуникации*, с. 182.

[6] Там же, с. 197.

что они называют «подлинным гуманизмом». Уверяя, что желание является «естественной» реалией, которую можно только стеснить аскетической практикой, они направляют мир и цивилизацию к новому необузданному и разрушительному язычеству.

Как следствие, стоит, исходя из современной христианской православной философии, разъяснить дух философии Гильдебранда, то есть его желание считать эротический феномен в его универсальности эпифанией вечности.

Eros и *agapè*

Современные философия и богословие любви продолжают феноменологический подход Дитриха фон Гильдебранда. Именно по этой причине пришло время воздать дань памяти этому великому философу. Но движение примирения между христианами, которое имело место в XX веке, привело к новой расстановке сил между верой и разумом. Благодаря лучшему пониманию троичного измерения божественной жизни, разрыв между естественным и сверхъестественным становится менее непреодолимым. Конечно же, существует коренное различие между миром тварным и миром нетварным. Но божественная любовь пронизывает все творение и предлагает себя тем, кто умеет распознать ее присутствие и участвовать в ней.

Большой вклад русской религиозной мысли состоит в том, что она показала ограниченность чисто феноменологического подхода, а также богословия, которое слишком радикальным образом разделяет божественные энергии, действующие в творении, от их источника – Пресвятой Торицы. Отец Сергий Булгаков предпочитал говорить о «панентеизме», чтобы избежать слишком быстрого уподобления пантеистического монизма с библейским учением о Премудрости Божией,

присутствующей подле Бога всю вечность одновременно как источник творения и как сияние троичной жизни.

Шестов критиковал философию своего друга Эдмунда Гуссерля, который считал, что истина делает сама себя очевидной без иного человеческого участия, чем работа феноменологической редукции, а именно отстранения от всей изменчивой и преходящей реальности.[7] По мнению Шестова, полное доверие к математическому доводу обречено на наудачу, это падение, безумие перед Богом. Подлинная философия, по его мнению, не является размышлениями, изучением реальности или поиском истины в непосредственной данности сознания, но борьбой, и прежде всего борьбой со своей ограниченностью, со своими страстями. Шестов отвергал нечеловеческую авторитарность объективной очевидности, укорененную в языческой идее, согласно которой судьба ведет тех, кто хочет, и тащит тех, кто не хочет. Шестов любил христианского Бога, который «считает волосы на голове человека», и рациональность апостолов, которые утверждали, что мир еще не достиг завершенности.

Бердяев оценил философию Габриэля Марселя, у которого он часто бывал, но также показал риск пассивности, свойственный феноменологическому отношению. В «Пяти размышлениях о существовании»[8] русский мыслитель дал определение своему пониманию персонализма, который он пытался отделить от экзистенциалистических феноменологий своего времени (от Макса Шеллера до Николая Гартмана и Мартина Хайдеггера). Стоит послушать Бердяева и оценить его расхождение с Гильдебрандом:

---

[7] Léon Chestov. À la mémoire d'un grand philosophe Edmund Husserl // его же. *Spéculation et Révélation*. Paris: L'Âge d'homme, 1982, с. 203-221.

[8] Nikolai Berdiaev. *Cinq méditations sur l'existence: solitude, société et communauté*. Paris: Montaigne, 1936.

> Персонализм – это любовь к ближнему, к единственной и незаменимой личности, любовь к человеку в Боге, а не только любовь к Богу и любовь к сверхличностной ценности человека. Здесь мы сталкиваемся и с идеалистической этикой, которая провозглашает любовь к идее и к ценности, и этикой реалистической, которая провозглашает любовь к человеку как таковому, к человеческому образу. Любовь к человеку как таковому не должна исключать любви к ценности, качеству, росту. Напротив, они соединяются друг с другом, как внутри личности соединяется личное и сверхличностное, человеческое и сверхчеловеческое, реальное и идеальное. *Любовь к человеку* – это восприятие его идентичности и его единства, в его постоянном изменении и разделении, восприятие его величия даже и в его самой откровенной низости. Любовь есть прорыв в объективированном мире и проникновение во внутреннее существование, где объект исчезает, уступая место для «ты». Поэтому всякая истинная любовь всегда являет пришествие Царства Божия, иной план бытия, отличный от нашего падшего мира, спроецированного наружу, объективированного. […] Великие силы, которые борются за личность в падшем мире, есть силы памяти, любви и творения.[9]

Итак, согласно Бердяеву, любовь есть одновременно желание и ценностный ответ. Так как человек черпает свои силы в собственной свободе, эта свобода призвана быть освоенной, возвратиться к своему нетварному источнику, дабы наконец иметь доступ к древу жизни. Сексуальный импульс, по закону благодати, то есть открытия бесконечного и красоты в другом человеке, порождает желание. Желание преобразуется в отдачу себя. Отдача себя становится взаимной прозрачностью, отсутствием покровов. Взаимная

[9] Nikolai Berdiaev. *Cinq méditations sur l'existence*, с. 202-203.

прозрачность поддерживается в открытости к личному источнику всякой свободы. Здесь нет отрицания желания, но медленное преображение.

Нет больше разделения между любовью и разумом, и, как следствие, ограничения любви только лишь уровнем верности данному обещанию. Существует постоянная работа любящих по осознанию себя как «я – мы», по различению того, что принадлежит к огню духа, а что – объективному миру, по открытости свету взгляда другого в его вечности. Бердяев не смог бы произнести, например, такую фразу:

> …ценность находится в объекте, в то время как счастье находится в человеке: это два отдельных вопроса, даже если счастье – это исключительно дар ценности и явно вторичный вопрос.[10]

У Бердяева, как и у Христоса Яннараса в книге «Вариации на Песнь песней», песнь любви между мужчиной и женщиной взрывает границу между субъектом и объектом. Образуется единое тело, которое посредством дарения себя, верности и послушания превращается в песнь ликования.

Примером этой постоянной работы является Христос, который в совершенно свободном акте, персонализируя человеческую природу, освободил ее от смертности. В личности Христа, пишет Яннарас, человеческая природа освобождена от своей аутоэротической потребности. Дева Мария в этом смысле является вершиной экзистенциальных возможностей человека:

> Она наделила жизнь существованием не по способу естества, а по способу любви, свободно подчинившись безумной любви Бога к человеку. Это подчинение – не нравственное, то есть природное, свершение, но личное

[10] Д. фон Гильдебранд. *Метафизика коммуникаци*, с. 288.

претворение эротических способностей природы в любовь, свободную от предписаний природы.[11]

Моралисты, продолжает Яннарас, считают, что они побеждают смерть презрением или воздержанием от сексуальности. Но только Небесный Жених победил смерть. Только в преданности Тому, кто воскрешает мертвых, человек побеждает одиночество, разлуку или лишения.

Видимое и открытое

Можно ли говорить, что философия Дитриха фон Гильдебранда принадлежит исключительно прошлому? Я так не думаю. Особенно если феноменология перестанет замыкаться на объектах и сущностях, которые ей кажутся самыми простыми, и обратится к таким явлениям, как *philia*, *eros* и *agapè*, которые, не будучи ни объектами, ни сущностями, не перестают пронизывать нашу жизнь и превосходят нашу идентичность. Существуют феномены, которые нельзя определить или понять как объекты; чтобы их обнаружить, с ними нужно только столкнуться. Но следует подходить к этому современному пониманию феноменологии, помня о проделанной ранее восточными и западными философами работе, которая обосновывает разъяснение любовных эмоций, сделанное немецким философом.

Папа Бенедикт XVI в своей первой энциклике *Deus caritas est* делает, на уровне богословия, имплицитную отсылку на этот феноменологический подход к любви и показывает всю его значимость. Но он привносит еще один элемент, одновременно и новый, и черпающий из святоотеческой традиции.

[11] C. Yannaras. *Variations sur le Cantique des Cantiques.* Paris: DDB, 1992, с. 111.

А именно, что любовь эротическая, или желающая, не должна систематически отделяться от любви агапической, или любви отдачи себя. Его ссылки на Ницше и Песнь песней помогают объяснить читателю, что просветленное христианское сознание должно избегать ловушек как обезличенной сексуальности, так и отрицания эго, так как последнее имеет существование только во плоти. Папа пишет: «Да, *eros* хочет нас вознести "в экстазе" к божественному, вознести нас за пределы себя, но именно поэтому необходим путь восхождения, самоограничения, очищения и исцеления».[12]

Настал момент вспомнить, что восточное христианство, менее отмеченное рационализмом и янсенизмом, исторически не избежало слишком категорического отождествления влечения и сексуальности с похотью и извращением. «Паулианское переведение обрезания в духовную сферу разорвало ту связь, которая объединяла сексуальность с живым Богом», – пишет Оливье Клеман.[13] Французский православный богослов понял, что для того, чтоб справиться с невысказанным в богословии в отношении любви и сексуальности, чтоб выйти за пределы филокалистического дискурса, – дискурса единства разума и сердца, полезного, но ограниченного, если он не освещен свободным разумом, аскетическим отрицанием страстей, – следует попытаться создать новую «тео-поэтику» тела, и даже богословие любовной страсти. Она начинается с той же работы по *различению* порывов влечения и имен любви, предпринятой Гильдебрандом. Желание сексуально реализоваться, не дожидаясь этих порывов, по мнению О. Клемана, не обязательно «драматично», если человек понимает, что существует риск превратить лицо в безликую плоть и стать пленником своего эго, превратить другого в объект.

---

[12] Бенедикт XVI. *Deus caritas est*, п. 5.

[13] O. Clément. *Corps de mort et corps de gloire*. Paris: DDB, 1995, с. 70.

В книге православного американского богослова Пола Д. О'Каллагана «Празднество дружбы» (*The Feast of Friendship*) мы находим также реабилитацию третьего имени любви – *philia*: это отношения, которые сам Христос установил между собой и своими учениками.[14]

Книга Филлипа ЛеМастерса – еще один пример эксплицитного дискурса о воплощенной любви. В предисловии к ней отца Джона Брека указано на уважение к жизни как *zoi* (которая разворачивается как не имеющая границ) и жизни как *bios* (которая проявляется циклически). «Для верующего не существует морального обязательства иметь столько детей, сколько возможно биологически», – пишет православный богослов, который также оправдывает ограниченное использование контрацепции, если она не является абортивной.[15]

Философские труды Жана-Люка Мариона показывают, что феноменология является более чем когда-либо актуальной для того, чтобы понять загадку любви. Когда она переходит от интенции к интуиции,[16] когда вновь открывает

---

[14] Paul D. O'Callaghan. *The Feast of Friendship*. Wichita: Eight Day Press, 2002.

[15] Philip LeMasters. *Towards a Eucharistic Vision of Church, Family, Marriage and Sex*. Minneapolis: Light and Life, 2004, с. vii.

[16] Марион, в частности, приводит пример из виноделия. Чтобы узнать, хорошо ли вино, не нужно переходить от интуиции к концепту и им ее подменять, но, напротив, по максимуму продлить интуицию и возможно полно ее испытать. «Речь идет не о том, чтобы передать вкус вина, но проследить его во времени (имеет ли оно длительное послевкусие, эффект павлиньего хвоста), в густоте (имеет ли оно тело, танины, букет), следует даже учитывать внешний вид («одежда вина» – сочетание цвета и прозрачности) и запах (аромат), чтобы прийти в итоге к заключительной и точной идентификации (виноградник, расположение на побережье, сорт винограда, год, производитель), но при всем том это определение невыразимо

эсхатологическое измерение любви, когда она управляет восходящим путем, отдавая первенство воплощенной любви перед любовью воображаемой, философия феноменологического персонализма посредством насыщенного феномена вновь открывает эротическое измерение любви.

Насыщенный феномен, который рассмотрел французский феноменолог, выходит за рамки категорий и принципов, неисчислим по количеству, невыносим по качеству, ненаблюдаем в плане модальности и абсолютен в плане отношения. Согласно Мариону, он свободен от всякой аналогии с уже имеющимся, объективированным, понятым опытом. «Он освобождается от этого, потому что не связан ни с каким горизонтом».[17] Здесь мы обнаруживаем философию Духа Бердяева и преодоление философии Гуссерля у Шестова путем ультрафеноменологического утверждения «возможности невозможного». Но плоть и является тем местом, где превосходит себя всякое отношение.

Чтобы описать это место встречи между *eros* и *agapè*, Марион использует ресурсы негативного богословия (как это сделал Булгаков для установления отношения между Премудростью тварной и нетварной). Как мне кажется, его великий вклад – это напоминание о том, что мистическое богословие является прежде всего дискурсом, речью, которая пытается выразить необъективируемое. Он заставляет феноменологию, таким образом, перейти от констатирующего и предикативного дискурса к дискурсу прагматическому и

в понятиях и непередаваемо информацией. Если вкратце, то попробованное вино – это объект, не определяемый рационально, но он проявляется через наполненность интуиции, которая порождает множество квазиконцептов и приблизительных значений» (Jean-Luc Marion. *Le Visible et le Révélé*. Paris: Ed. du Cerf, 2005, с. 162-163).

[17] Там же, с. 67.

подлинно диалогическому. В этом дискурсе, вдохновленном Остином и Серлем, существует способ отношений, перлокутивный акт, который соответствует эротическому отношению, когда сила слова усиливает то, что сказано.

> Точно так же, как мистическое богословие, эротический дискурс задействует три типа имен, чтобы назвать любимого тремя способами. А) Я его люблю и, следовательно, утверждаю за ним все имена […], я не буду стесняться присвоить ему не только все присвоенные имена, но и неприсвоенные – имена, взятые из животного мира, неприличные слова или религиозные термины […] Б) Но этот феномен в результате превосходит всякое именование, и следует именовать его только «без имени» […] Итак, я обращусь к минималистским способам именования, ребяческим, фамильярным и глупым. […] Но если плоть другого остается определенно его, а моя – моей, значит они осуществляют одну-единственную эротизацию, общую и взаимную. В наслаждении они говорят друг с другом и в некотором смысле дают наименования. Но слова наслаждения выражают только его повторение, работают без синтаксиса и управляют его темпоральностью: речь идет о произнесении друг другу «Я тебя люблю!» и одновременно «Ты меня любишь?» – и внезапно «Сейчас!» (катафаза), «Еще!» (апофаза) и «Давай!» (возвышенность).[18]

* * *

В завершение скажем, что сегодня, после Булгакова, Жана-Люка Мариона и Иоанна Павла II, для нас стало невозможным говорить, как это делал Гильдебранд в пятой главе своей «Метафизики любви», о любимом человеке как об «объекте, который, благодаря своей ценности, становится

[18] J.-L. Marion. *Le Visible et le Révélé*, с. 141.

для меня объективным благом».[19] А различие, которое немецкий философ проводит между естественной этикой и этикой сверхъестественной, создает множество эпистемических проблем.

Но если желание объективности и ясности любовных эмоций рассматривать в свете насыщенного феномена любви, откровения о себе самом как об участнике события встречи, тогда метафизика Дитриха фон Гильдебранда получает свое законное место в истории философии.

В частности, она позволяет вновь найти универсальное основание этики, строящееся не на авторитарном и безличном «ты должен», но на отношении любви, глубинным источником которого является встреча двух людей. Это прекрасно в том смысле, что Гильдебранд, вопреки Канту, посвятил выводы своей этики постконфессиональной христианской этике и показал, что корни всех этических ценностей исходят из абсолютной и любящей личности Бога.[20]

Можно бы даже сказать, что это начало нового мира.

---

[19] Дитрих фон Гильдебранд. Сущность любви // его же. *Новая Вавилонская башня*. Санкт-Петербугрг: Алетейя, 1998, с. 303.

[20] Дитрих фон Гильдебранд. *Этика*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001, с. 558.

Телесность в семейной и церковной перспективе[1]

Позвольте мне поблагодарить организаторов, в частности, Томаса Книпа-Пор-ле-Руа и Петера де Мея, за приглашение на эту конференцию, которая кажется мне многообещающей. Недавно я листал изданную в 2006 году книгу «Новые учения для Церкви»[2] и был поражен тем фактом, что ни разу не упоминалась малая Церковь, которую составляет семья как модель жизни во Христе в Духе Святом для вселенской Церкви. Точно так же в известном документе Всемирного Совета Церквей «Природа и миссия Церкви» ни разу не поднимается вопрос семейной жизни как места *койнонии*. Термин *household* (домоуправление) употребляется только раз, в главе 17.[3] Думаю, это связано с тем, что сама семейная модель сегодня пребывает в полнейшем кризисе.[4] Западные секуляризованные общества все более открыто защищают одинокую жизнь вне пары, как, например,

---

[1] Речь, прочитанная на конференции о домашней Церкви «The Household of God and Local Households: Revisiting the Domestic Church» (Лювен, 10-13 марта 2010 г.), заседание «Вселенская Церковь и поместные общины» (см: http://www.intams.org/events-col10.htm).

[2] *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise: Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand* / под. ред. Gilles Routhier, Laurent Villemin. Paris: Cerf, 2006.

[3] *The Nature and the Mission of the Church*. Geneva: WCC, 2005 (Faith and Order Papers, п. 198).

[4] В 2006 г., согласно данным Национального института статистики и экономических наук (INSEE), во Франции государственными органами было зарегистрировано 274 400 браков и подписано более 57 000 гражданских пактов солидарности (PACS), которые, таким образом, составляют 21% от зарегистрированных браков.

канадский телесериал «Непобедимые» (*Les Invincibles*), который показывает канал *Arte*. Парламентская Ассамблея Совета Европы в своем недавнем, от ноября 2009 года, документе энергично защищала права «семей ЛГБТ», то есть лесбиянок, геев, би- и транссексуалов. Она, в частности, предлагает для стран Евросоюза антидискриминационное законодательство, которое обязывает работодателей нанимать определенную квоту семей ЛГБТ.[5]

Причин, породивших возникновение этой новой реальности, много. По моему мнению, ошибочное понимание концепции телесности является одним из основных ее источников. Поэтому для начала я хотел бы обратиться к иудео-христианскому понятию телесности.[6] Это позволит нам лучше понять христианское православное определение брака и, как следствие, осознать, что семья, не претендуя представлять вселенскую Церковь, является полномерной малой Церковью, а не только частью Церкви.

Телесность в любви

Апостол Павел обращается к книге Бытия (2,24), чтобы определить тайну союза Христа и Церкви как «единую плоть», которую составляют мужчина и женщина: «…повинуясь друг другу в страхе Божием. Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены,

[5] Parliamentary Assembly of the Council of Europe. Discrimination on the Basis of Sexual Orientation. Докладчик – Андреас Гроос (швейцарский социалист), ноябрь 2009 г.

[6] Также интересно будет прочесть о реабилитации тела в феноменологической философии Марка Ришира: Marc Richir. *Le corps, essai sur l'intériorité*. Paris: Hatier, 1995.

как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5,21-25).

Этот «насыщенный феномен» любви, эта неподдающаяся концептуализации интуиция, хотя не раскрывает себя до самого интимного, присутствует в истории Церкви от самого ее начала. Но он осознавался как на Востоке, так и на Западе лишь постепенным образом. Сегодня секуляризованный мир его больше не понимает и остается в большинстве своем враждебным к феномену любви, больше не видя связи между жизнью институциональной и жизнью телесной. Но институция – не что иное, как форма, которую принимает коллективное тело. Этой форме противопоставляется модель так называемых свободных союзов – гражданских пактов солидарности между изолированными индивидуумами, более выгодных с точки зрения налоговых льгот. Одновременно современный мир отмечен гиперэротизацией нравов. Видеоклипы, которые показывают большинство телепрограмм, все более обращаются к образам чувственности и насилия. Известно, какие последствия имеют эти явления для развития порнографии и домашнего насилия.

Дени де Ружмон является одним из наилучших критиков исторического отношения христианства к любви и сексуальности.[7] Он показал, что недоверие Отцов Церкви в отношении развращенности слишком легко стало ассоциироваться у них с отрицанием плоти. По его мнению, это шло вразрез с христианским учением о плоти как о месте встречи души, тела и Духа. Швейцарский протестантский мыслитель решительно осудил слишком человеческое

[7] Denis de Rougemont. *Les mythes de l'amour.* Paris: Albin Michel, 1961; переизд. 1996.

«католическое» представление о любви, что начинается с общественного договора, обретает законную силу при его физическом совершении, процветает в потомстве и завершается со смертью.

Подобно Ружмону, некоторые православные богословы критиковали слишком сексистскую интерпретацию слов апостола Павла. Оливье Клеман призвал к более инклюзивному чтению послания Павла жителям портового города Эфеса, исходя, в частности, из его посланий к Галатам и Коринфянам, в которых апостол поясняет, что во Христе нет ни мужского пола, ни женского и что как один, так и другой равны и едины перед Господом.

Отсюда мы можем понять телесную распущенность нашего времени. Тайна тела не была помещена в ожидаемом его воскресении в любви. Единое и вечное бытие тела, обещанное в книге Бытия и подтвержденное преображением Христа в тело славы, было забыто самими богословами. Тогда эротические энергии устремились выразить себя в общественной сфере – без стыда, без надежды на вечность, без руководства, иногда обманчиво красиво, но всегда грустно, в отягощении предательством, страстью или пошлостью.

Но Дени де Ружмон сам слишком быстро отождествил апостола Павла и святоотеческую традицию с манихейскими гностками, которых он критиковал. Современные христианские мыслители в ответ пытались раскрыть богословие тела, любви и Церкви, содержащееся в учении апостола Павла. Для прояснения этого отождествления тела богочеловеческого с телом любящих могу порекомендовать книгу Оливье Клемана «Тело смерти и славы».[8] Клеман, в частности, напоминает, что библейское различие между плотью (bâzar) и духом (nephesh) не имеет ничего общего

[8] Olivier Clément. *Corps de mort et de gloire*. Paris: DDB, 1995.

с греческим дуализмом тела и души. В Библии человек не *имеет* плоть, – он *есть* одушевленная плоть. Эта плоть одушевлена в той степени, в какой мужчины и женщины признают свою тварную природу и открываются для Духа в любви. Именно таким образом тела любящих или тела мистиков могут стать духовными. И наоборот, Дух может стать плотским, если эротическиее отношения замыкаются сами на себе.

Анник де Сузенель еще больше изучила тайну непрозрачности между нашим глубинным «я», бездной света и нашим телесным существованием. Она толкует эпизод о десяти карах египетских, подымаясь выше социоморфизма рассказа, как образ пути испытаний, по которому идет каждый мужчина или женщина в поиске Духа в глубине своей телесности. Только такое духовное прочтение первой Пасхи помогает раскрыть в ней смысл второй Пасхи, воскресшего тела, и избежать подводных камней психоаналитической редукции. Она пишет:

> Без могущества Духа эротическая сила может быть только ограничением способности, утонченным и пугающим. Приглашая человека проникнуть в свое бессознательное, что является актом онтологического бракосочетания, но сокращая это бессознательное только к пространству принудительного изгнания, отрицая времена глубины, основанной на Я-Есмь – ЯХВЕ, Фрейд всего лишь приводит человека к новому безумию. Потому что бездны подсознания, если они лишены ЕГО ПРИСУТСТВИЯ, вскоре открывают для себя психотический стержень, отданный Сатане. Наши глубинные недра имеют свой закон – закон Логоса, закон слова, который не может быть нарушен. Их супружество не имеет право совершаться кроме как в свойстве любви, которую они могут порождать, когда Святой Дух открывает сердце. То же самое касается внешнего бракосочетания, которое

> идентично внутреннему и не может сводиться к «занятию любовью», но должно вести Человека к тому, чтобы быть любовью и сделаться Словом![9]

Постмодернистская логика любви – это логика взаимного дарения себя, то, что подразумевает для начала открытость Духу, а затем аскезу и разборчивость в отношении своих желаний, верность и послушание (основанное не на страхе, но на отождествлении пары со Христом и Церковью). Желание, согласно О. Клеману, – это динамизм, вдыхаемый Богом в свое творение для того, чтобы оно устремилось к Нему. *Eros* – это ожидание *agapé*, богочеловеческой нежности, а не только сексуального спазма, который позволяет забыть о смерти не более чем на мгновение. Любовь в Боге в конечном счете производит новую телесность, то есть смерть всемогущего эго, построение нового мета-индивидуального пространства-времени, нового отношения к своему телу как храму Духа. Логика любви – это не бегство от удовольствия, не поиск его ради него самого, но «литургия тел» по образу перихорезиса, что излучает славу Бога-Троицы. Эротический союз – это то место, в котором рождается дар, кенозис и преображение. Христиане говорят: «Подвигни во мне разумение Твоего смирения, да прииму со сладостию смирение естества моего». Греческий философ Христос Яннарас добавляет: «Овраг между двух скал, по берегу которого мы ходим, как по нити, – таково это "со сладостью". Принятие смерти, превращенное в *eros*».[10]

---

[9] Annick de Souzenelle. *L'Egypte intérieure.* Paris: Albin Michel, 1991, с. 136.

[10] C. Yannaras. *Variations sur le Cantique des cantiques.* Paris: DDB, 1992, с. 112.

Семья как «экклезиола» (малая Церковь)

Семья основана на любви, то есть на Слове Божьем (Лк. 8,19-21). Василий Билаш показал влияние Павла Евдокимова на новое открытие концепции домашней Церкви епископом Пьетро Фьорделли, а затем II Ватиканским собором.[11] Православная христианская богословская традиция брака в понимании тайны *символической*, *фрактальной* и *эсхатологической* связи между малой Церковью, которую формирует семейная ячейка, и большой Церковью народа Божьего основывается на евангельской повести о Кане Галилейской (Ин. 2,1-12) и Послании апостола Павла Ефесянам (5,21-32).[12]

Превращение воды в вино, которое Христос осуществил во время брака в Кане Галилейской, символизирует, по мнению Анник де Сузенель, переход от человека шестого дня (шесть каменных сосудов), скованного логикой чистого и нечистого, к человеку седьмого дня, который благодаря могуществу любви делает всегда лучшее вино. Точно так же, по образу жениха и невесты из Каны, приглашающих Христа, вселенская Церковь, Невеста Агнца, в союзе со Христом

---

[11] Paul Evdokimov. Ecclesia Domestica // *L'Anneau d'Or*, № 107 (1962), с. 353-362; ср.: J. C. Atkinson. *Family as Domestic Church*, с. 594, цит. по: Vassyl Bilash. *The Concept of Domestic Church in the Roman Catholic and the Orthodox Tradition: a Comparative Study of Theology and Pastoral Perspectives*. Université catholique de Louvain, 2009, с. 292.

[12] Глеб Каледа. *Домашняя церковь*. Москва: Зачатьевский Монастырь, 1997. Выражаю благодарствие Василию Билашу (V. Bilash. *The Concept of Domestic Church in the Roman Catholic and the Orthodox Tradition*).

становится неиссякаемым источником благодати. В этом состоит символическое значение истории.[13]

[13] Позвольте мне также добавить здесь личное размышление. Самарянка также связана с числом «6». У нее было пять мужей, и человек, который у нее есть, – «не ее муж». Христос знает это и, однако, Он просит ее привести своего мужа (Ин. 4,16). То, что Самарянка просит у Него воды, чтобы ей больше не жаждать никогда, напоминает свадебные сосуды. Это антиномическое отношение Христа могло показать, что, какова бы ни была история каждого, если он «поклоняется Отцу в духе и истине», ему можно перейти к числу «7», символу полноты даров Духа и вечно лучшего вина. Вот почему Христос сказал удивленным ученикам: «У меня есть пища, которой вы не знаете», а именно принятие на себя ран двоих любящих самарян. Ведь женщина-самарянка признала в нем Мессию, Христа. И, напротив, если мы живем в логике не евхаристической, а конфессиональной и географической, тогда женщина «сказала правильно»: «Нет у меня мужа». Этот символизм, свидетельствующий о вечности любви, когда она имеет основу в любви к Творцу, не был воспринят св. Августином. Действительно, под впечатлением диалога Иисуса с саддукеями Августин остановился на том факте, что в воскресении мы будем как «ангелы Божии на небесах» (Мф. 22,30). Однако евангелист настоятельно подчеркивает связь между женихом и невестой в Кане и супругами-самарянами, помещая сразу после отрывка о Самарянке (Ин. 4,43-54) «второй знак Каны» – чудо воскресения сына царедворца, сотворенное в седьмом часу. Саддукеи, которые имеют замкнутое и биологическое понимание закона (*bios*, а не *zoe*), ни на мгновение не представляют, что женщина может воссоединиться в вечности со своим мужем, а не с его семью братьями. Здесь число «7» исключительно мужского рода (семь братьев), и оно не приносит плодов. Плоды «духовные», а следовательно, вечные и живые, происходят от любви мужчины и женщины в Боге. В логике воскресения, говорит Христос, нет социального или биологического противопоставления личности, но создается единое любящее духовное, не биологическое тело, по образу ангелов, одной их основных характеристик которых является то, что они составляют хор. Отсылка к Богу Авраама, Исаака и Иакова подчеркивает, что «у любви нет конца» (1 Кор. 12,8).

Этот символизм не считает брачующихся в Кане всего лишь клетками большего тела. Это символизм фрактальный. Фрактальная структура состоит из идентичных мотивов, взятых в различном масштабе наблюдения. Христос задал фрактальное измерение своей Церкви, когда пообещал своим ученикам, что если двое или трое соберутся во имя Его, там Он будет посреди них (ср. Мт. 18,19-20). Точно так же, совершая чудо превращения воды в вино на микроуровне, Христос отдает себя полностью всем супругам, которые объединились в Его имя. Он знает, что это чудо сделает видимым Его служение первосвященника и предвосхищает тайну его страданий, превращения, путем страданий, вина лозы виноградной в вино Нового Завета. Вероятно, по этой причине сразу после эпизода о знамении в Кане евангелист помещает рассказ об очищении храма и об обещании Иисуса восстановить храм (своего тела) через три дня. Это повторный знак фрактального и евхаристического измерения христианского символизма. Царство Божие также совершается как в любви между мужчиной и женщиной, так и в восстановлении Храма. В обоих случаях мужчины и женщины призваны объединяться во Христе, увеличивать свое богоподобие *kath-hôl*on (гр. «до полноты»), то есть по образу всей Троицы. С точки зрения *экклезиолы* (малой Церкви) – не только исторического, но и символического основания первых поместных общин – это означает принять троичный стиль жизни в единстве с Отцом через Христа в Духе.

Но история свадьбы в Кане отражает также эсхатологическое значение вечной любви. Сам Христос еще не был готов совершить свое первое чудо публично. Именно любящая настойчивость Матери помогла Ему понять, что Его час уже настал. Временное измерение Царства превосходит наше понимание пространства и времени. Это связано с вечным измерением любви, которая круто изменяет пространство-время этого мира. Именно это разъясняют один из современных французских философов Жан-Люк Марион в своем «Эротическом феномене» и Христос Яннарас в «Вариациях на тему Песни песней».

> Любящие не обещают друг другу вечность, – они ее порождают и предаются ей прямо сейчас. Ибо вечность не приходит как бы извне и произвольно, чтобы завершить историю эротической редукции, когда время вдруг завершится (смертью), – она является из самого обещания, по его потаенному и непреодолимому требованию, уже в ходе времени. Любовь желает вечности во времени, уже с первого мгновения; и она ее получает, поскольку она ее предчувствует и вызывает. Любовь обладает вечностью с момента, когда она начинает обладать собой. Вечность, уже ожидаемая, не завершает любовь, не вознаграждает за клятву, не восхваляет верность, – она удовлетворяет потребность строго эротической рациональности.[14]

Ясно, что это символическое, фрактальное и эсхатологическое понимание любви, которое мы находим в большинстве исследований о таинстве брака в православной традиции, позволит нам возобновить наше традиционное понимание отдельного человека, семьи, Церкви. Именно так, выходя из современной эпохи, человечество было призвано понять, что традиция сохранила апофатическим и литургическим образом. В плане антропологии я лишь отмечу работу таких мыслителей-персоналистов, как Николай Бердяев, Дитрих фон Гильдебранд или Луиджи Джуссани.[15] Позитивная антропология уже не идентифицирует границ сознания с границами тела. В любви любящие переживают следующие понятия:

- себя как эго (именно взгляд любящего позволяет мне открыть себя для самого себя). По словам Габриэля Марселя, «чем больше вы любите кого-либо, тем более он становится для вас неизвестным»;

---

[14] J.-L. Marion. *Le Phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003, с. 348-352.

[15] Dietrich von Hildebrand. *The Nature of Love* (1971; рус. перевод: Дитрих фон Гильдебранд. *Новая Вавилонская башня*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998); Luigi Giussani. *Le risque éducatif*. Paris: Nouvelle Cité, 2006.

- меня вне себя (это многоипостасная личность, способная сказать Я – Мы, «твоя мать и я, мы думаем, что…»). Современное христианское богословие вновь открыло «глубины Отца», Его «мужское» и «женское» начало;
- себя вне меня (речь идет о телесности по образу ангелов, составляющих хор, которая выходит за пределы моего сознания, которая будит меня ночью одновременно с женой или сыном, хотя мне неизвестно почему). Существует множество рассказов на эту тему, с которыми «гуманитарные науки» не знают, что делать.

Мы также открываем понятие мультиипостасной телесности, которое соответствует откровению о Премудрости Божией в Библии. Это открытие, которое состоит из слушания, великодушия, общности тел, неудач, покаяния, прощения, надежды, позволяет любящим открыть различные измерения своей телесности за пределами своего индивидуального самосознания. Эта же логика любви приводит их к обретению Христа в более общем плане, в общинной и евхаристической жизни народа Божьего. Мы понимаем всю важность II Ватиканского собора для обновленного понимания христианского брака.[16]

[16] Как пишет в своем исследовании В. Билаш: «Революционным образом в официальной доктрине Церкви брак стал рассматриваться как сверхъестественное призвание к святости, а не врачество от блуда; как обязательство, основанное на супружеской любви, а не юридический контракт между двумя людьми; как община любви, на основе которой расцветает большая община – семья как домашняя Церковь» (V. Bilash *The Concept of Domestic Church in the Roman Catholic and the Orthodox Tradition*). См. также: Ramon Garcia De Haro De Goytiso. *Marriage and the Family in the Documents of the Magisterium: A Course in the Theology of Marriage*. San Francisco: Ignatius Press, 1993, с. 215; Florence Caffrey Bourg. *Where Two or Three are Gathered: Christian Families as Domestic Churches*. University of Notre Dame Press, 2004, с. 13.

Происходит важная переоценка августиновского восприятия «естественной целесообразности» любви. Церковь во Франции недавно ввела эпиклезис в свадебную мессу. Среди православных, от отца Иоанна Мейендорфа до Павла Евдокимова, раздается все больше голосов за объединение таинства брака с воскресной литургией. Мы также знаем, что в протестантском мире понятие «призвание» все чаще связывают с союзом мужчины и женщины.

Следствия

На уровне Вселенской Церкви, Церкви Церквей

Такое виденье степеней телесности Церкви, которые различаются по интенсивности союза между любящими и между Христом и Церковью, имеет экуменические последствия. Так же, как и смешанные браки, оно бросает вызов законам канонического права. Послушаем Булгакова:

> …«перегородки» Церкви исторической не доходят до неба. Этим полагается основание особому бытию Церкви как церковной действительности, иерархически неподвластной и нерегулируемой. Это и есть Una Sancta – как всегда совершающееся боговоплощение и всегда продолжающаяся Пятидесятница, действенное богоприсутствие в мире и человеке, Божественная София как невидимая, т. е. трансцендентная для опознания Церковь, действие которой видимо обнаруживается как открывающаяся тайна. Эта-то тайна Церкви, эта Una Sancta, есть та пророческая сила, которая и ныне свидетельствует о единстве Христовом человечества и влечет церкви к возвращению к Церкви, к самовключению их в церковное единство боговоплощения и Пятидесятницы, к преодолению в конфессиях духа конфессионализма, который подменивает вселенское единство церковным провинциализмом. […] Итак,

существует Ecclesia supra ecclesias, Una Sancta как основа multae ecclesiolae.[17]

Я не буду возвращаться к пророческому признаку, каковым является для всей Церкви движение смешанных пар, специалистом по которому является Томас Книп-Пор-ле-Руа и важным проявлением которого является Движение смешанных семей (Foyers Mixtes). Мы должны приветствовать успехи, достигнутые в плане признания специфики межконфессиональных браков в течение последних пятидесяти лет. Следующий шаг должен быть сделан в плане признания уровней телесности в Церкви путем допущения супругов из разных Церквей к Евхаристии в каждой из этих христианских конфессий.

Значительную работу еще предстоит выполнить в отношении разведенных пар и тех разведенных, которые желают вступить во второй брак. В перспективе нового душпастырства животворности, представленного Филиппом Бэком и Кристофом Теобальдом, мы вновь возвращаемся к традиционному и икономическому святоотеческому видению сострадания Отца к каждому своему творению, когда это сострадание фокусируется на символической, фрактальной и евхаристической логике любви.[18] В частности, речь идет о том, что «спасение души всегда должно быть высшим законом в Церкви».[19]

---

[17] S. Boulgakov. *L'Epouse de l'Agneau.* Paris: L'Age d'homme, 1984, с. 226; Сергий Булгаков. *Невеста Агнца.* Москва: Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2005, с. 314.

[18] Philippe Bacq, Christophe Théobald. *Passeurs d'Evangile.* Ottawa: St Paul, 2008; *Une nouvelle chance pour l'évangile*. Bruxelles: Lumen vitae, 2004.

[19] Ph. Bacq, Ch. Théobald. *Passeurs d'Evangile*, с. 75.

Наконец, мы лучше поймем также отношение «синодальности» (syn-hodalité) между «поместными» Церквами (православные предпочитают этот термин термину «партикулярные», в котором не слышится фрактальное измерение евхаристической общины, собранной вокруг своего епископа или его представителя). Поместная Церковь также строится на метаиндивидуалистическом принципе любви. Патриарх обладает властью решать посредством *exousia* – способности жить по образу Христа. Отношение единства Церквей вокруг епископа Рима кажется более вразумительным в свете этого символического, фрактального и эсхатологического представления о любви. Именно этот смысл следует вкладывать в правило 34 апостольского собора, которое настаивает на необходимости знать своего *протоса* (первого) и на ответственности каждого протоса не принимать решений, не достигнув согласия всех. Рекомендую прочесть книгу Джона Эриксона «Вызов нашего прошлого» (*The Challenge of Our Past*), чтобы лучше понять, что наиболее распространенная интерпретация автокефалии, близкая к секуляризованному принципу государства-нации, очень далека от того понятия поместной Церкви, что было в первом тысячелетии. Церковь Кипра получила признание своей автокефалии не с помощью маловероятного юридического или политико-церковного консенсуса, но как признание ее плодов, ее мирной и гармоничной внутренней жизни, ее евангельского свидетельства.

На уровне семей

В документе 1994 года «Следовать путем любви» (*Follow the Way of Love*) американские епископы признали необходимость восстановления сакраментального и миссионерского значения христианских семей. По их мнению, «ни одна до-

машняя Церковь» не совершенна, но это же относится как к приходу, так и к епархии. Семья свята не потому, что она совершенна, но в силу благодати Божией, которая каждый день указывает путь любви.[20] Конечно, Церковь уже признает возможность свершения мирянами некоторых таинств, таких как крещение. Она также поощряет семьи жить жизнью молитвы через благословение трапезы и проведение вечерних молитв.

Но существует также множество семейных обрядов, которые могли бы получить более широкое признание со стороны Вселенской Церкви. В частности, имею в виду традицию, которая присутствует во многих культурах, – благословение жениха и невесты, свершаемое отцом семейства дома, перед бракосочетанием в церкви. Если бы каждый член семьи лучше осознавал свою литургическую роль отца или мужа, сына или брата, матери или супруги и т. п., это позволило бы всей семье жить более гармонично и стать более миссионерской.

Также следовало бы ввести некоторые новые таинства, такие как подтверждение своего христианского призвания по окончании подросткового возраста или общее свидетельство семей в приходе, гостеприимство в отношении чужестранцев, больных или нуждающихся. Наконец,

---

[20] «Ни одна домашняя Церковь не делает все совершенным образом […], так же, как ни один приход и ни одна церковная епархия», и сразу же: «Семья свята не потому, что она совершенна, но потому, что в ней действует благодать Божья, помогая возрождаться каждый день на пути любви» (National Conference of Catholic Bishops (NCCB). Follow the Way of Love. A Pastoral Message of the U.S. Catholic Bishops to Families on the Occasion of the United Nations 1994 International Year of the Family; доступно на: http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/follow-the-way-of-love.cfm).

следовало бы, по словам Джона Милбанка, заново открыть специфику и роль материнства и женственности внутри семьи и в обществе, не опасаясь обвинений в старомодности или в приверженности духу Талибана со стороны зачастую искушаемых эгалитаристской философией феминисток.[21]

---

[21] «В случае либерального феминизма левые игнорируют тот факт, что его успех совпал с эпохой регрессии, принесшей усиление экономического неравенства и упадок гражданских свобод, сопровождаемые скрытым ростом сексуальной свободы. Архетипичный женский субъект сегодня является в некотором роде мужским капиталистическим субъектом, поскольку его видят автономным как в отношении биологической функции, так и в отношении экономического производства. В то же время он остается традиционным "женским" субъектом, определяемым личными заботами, которые ныне стали потребительскими.

Обратной стороной такой гибридной женской субъектности является продолжающееся порабощение женщин как дома, так и на работе и утрата мужского кодекса чести в плане поддержки женщин и детей, что возымело разрушительные последствия для рабочего класса. Все это сочетается с возросшим контролем со стороны государства и рынка над воспроизводством, что равняется новой зависимости женщин от мужчин.

Вместо всего этого нам нужен подлинный радикальный феминизм, более сфокусированный на том, что составляет добрые отношения между мужчинами и женщинами. Необходимо, чтобы он включал взаимное равенство по вопросу деторождения и, прежде всего, равные права совмещать работу и воспитание детей без экономических потерь. В культурном плане нам необходимо, чтобы женщины играли общественные роли и не как подчиненные, и не как субъекты мужского типа.

Такой феминизм был бы поддержкой для семьи как первой школы объединения и сопротивления угнетению и рынка, и государства» (John Milbank. For feminism and family // *The Guardian*, Dec. 7, 2009; http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/dec/07/feminism-family-women-men).

На уровне общества: христианский брак и гомосексуальный «брак»

Катафатическая эволюция экклезиологии позволяет Церкви реагировать на все большую секуляризацию современных обществ. Исторически Церкви заботились о том, чтобы государство защищало вдову и детей-сирот. Во Франции социальное обеспечение предоставляет вдове, которая не была трудоустроена, право получать пенсию благодаря своему статусу супруги. Но появляются новые вызовы. Важная работа заключается в проведении концепции братства в секулярных сообществах, которая немыслима вне понятия общего отцовства и общего сыновства. Также следует многое сделать, чтобы распространить на международное право пережитый Церковью и сформулированный II Ватиканским собором опыт Христа как Света Народам.

Затрону в нескольких словах вопрос так называемых гомосексуальных «браков». Роуэн Уильямс писал в эссе «Благодать тела» (*The Body's Grace*), что Церквам необходимо признавать реальность формы любви, которая обозначает общую телесность в гомосексуальной любви.[22] И понемногу везде в мире все больше гомосексуальных пар отстаивают свое право на брак, что противоречит библейскому закону о союзе мужчины и женщины, призванном соединить их в одну плоть. Это притязание, которое осуждает апостол Павел в послании к Римлянам (1,18-32), противоречит символизму союза между Церковью и Агнцем Божиим как осуществления Царства.

---

[22] См.: R. Williams. Introduction // Ashley Beck, Ros Junt. *Speaking Love's Name. Homosexuality: Some Catholic and Socialist Reflections*. London: The Jubilee Group, 1988; Rowan Williams. *The Body's Grace*. London: Lesbian and Gay Christian Movement, 1989.

Кардинал Марк Уэлле, архиепископ Квебекский и предстоятель Канадской Церкви, и мадам Элен Обе из Гатино представили от имени Конференции Католических Епископов Канады для членов сенатского комитета по юридическим и социальным вопросам доклад о законопроекте С-38 о переопределении брака. Они осудили ангельское, бесплотное понимание брака.[23]

> Определение брака как «союза двух человек, что исключает всякого иного» не учитывает то специфическое отличие брака, которое является его основной составляющей, а именно различие полов, союз мужчины и женщины. Это урезанное понимание, возможно, применимо к ангелам, которые являются чистыми духами, но не подходит к человеческим существам, которые по своей природе имеют пол и комплементарны. Переопределение, которое представлено в предложенном законопроекте С-38, не способствует развитию брака, но бесповоротно порывает как с человеческой историей, так и со смыслом и самой природой брака.[24]

Определение брака в докладе строится на концепции союза любви, который в своем предельном выражении приводит к духовному и физическому рождению. По мнению докладчиков, подтвердить существование различия между союзом гомосексуальным и гетеросексуальным не есть несправедливой дискриминацией однополых партнеров. Следует, однако, отметить, что аргументация докладчиков все же скорее биологическая, чем собственно символическая, фрактальная и эсхатологическая.

---

[23] См.: Cardinal Archbishop Ouellet Primate of Canada to Defend Marriage Before Senate Committee (http://www.cardinalrating.com/cardinal_72__article_1826.htm).

[24] Canada: Sauver le mariage comme institution fondamentale reconnue par l'État (см.: *Zenit.org*, 13 июля 2005 г., ZF05071308).

> Для нас и для большинства канадцев брак остается союзом любви на всю жизнь между мужчиной и женщиной, исключающим любое иное лицо. Это союз, обладающей естественной возможностью порождать новые жизни и чьими целями является благо пары, а также рождение и воспитание детей. Это отношения, которые, конечно же, удовлетворяют личные нужды, но предназначены для общего блага и, по этой причине, заслуживают предпочтения и защиты со стороны государства. Правительство на самом деле несет ответственность давать привилегии такому союзу и поощрять такой тип союза, потому что брак мужчины и женщины обеспечивает будущее государства и представляет идеальную среду для развития детей.[25]

Следует отметить, что Церковь не отрицает реальности гомосексуальной формы любви, но не приемлет ее идентификацию с видением христианского брака.

> Никто не сомневается, что однополые партнеры могут действительно любить друг друга и желать прожить жизнь вместе. Если мы сведем брак к интимным отношениям между двумя взрослыми по обоюдному согласию, нет никакой причины им в нем отказывать. Но недостаточно, чтобы какая-то группа считала это браком, чтобы ее члены имели право на законное и, следовательно, общественное признание. Брак, как мы уже убедились, есть нечто большее, чем отношение взаимозависимости между двумя свободными взрослыми по согласию. Его цель – преимущественно благо и развитие партнеров. Но в нем есть еще один компонент – репродуктивный потенциал мужчины и женщины, которые в нем участвуют. Тогда как сексуальные отношения между двумя женщинами или между двумя мужчинами не эквивалентны

[25] Canada: Sauver le mariage comme institution fondamentale reconnue par l'État.

> сексуальным отношениям между мужчиной и женщиной, потому что не обладают биологическим свойством порождать новые жизни. Следует добавить, что нельзя наделять эти два типа союзов тем же значением и с точки зрения воспитания ребенка. Дети имеют приоритетное право рождаться в акте любви своих родителей и жить в глубоком общении с отцом и матерью.[26]

* * *

Постмодерная экклезиология не институциональна, она в первую очередь крещальная, евхаристическая и пастырская, связанная с тремя моментами восстановления тела-храма. Это основной плод экклезиологической работы последних двадцати лет. Церковная жизнь проявляется в семейной жизни через смерть и воскресение личностей (каждого члена семейного тела, которые с самого начала являются частью истории семьи каждого из супругов), через создание любовной телесности во взаимном движении супружеской пары, когда муж отдает себя своей жене, а жена доверяется мужу.

Понимание церковного и миссионерского измерения семей, которые призваны следовать за Христом, прорывает статичные и юридические пределы Царства. Это современное понимание могло бы вернуть секуляризованной современности надежду относительно возможности пережить предвкушение Царства в настоящий момент с помощью открытия любовной телесности, которая объединяет,

[26] Canada: Sauver le mariage comme institution fondamentale. Хочу также порекомендовать книгу Артура де Кермальвезена (Arthur de Kermalvezen. *Né de spermatozoïde inconnu*. Paris: J'ai lu, 2010) о вопросе искусственного оплодотворения с помощью донора, которая свидетельствует о страданиях детей, не знающих своего отца.

соответственно уровню: родителей между собой, родителей с их детьми и со всеми теми, кто разделяет с ними их участие в троичной жизни.

В Православной Церкви нет Конгрегации доктрины веры. Также нет документов, которые обладали бы уровнем авторитета апостольского обращения 1981 года *Familiaris consortio*. Возможно, причиной этому – доверие к власти любви. Но сегодня стоит отметить кризис любви и доверия в православном христианском мире. Также существует кризис православного видения симфонии между Церковью и государством, хотя патриарх Кирилл (Гундяев) и президент Дмитрий Медведев, казалось бы, культивируют взаимную привязанность… Причина этого кризиса более историческая, чем богословская. По причине длительных преследований некоторые православные христиане, а также некоторые православные институты забыли, что православная экклезиология является символической, фрактальной и эсхатологической, одним словом – основанной на любовной телесности. Если христиане будут помнить, что существуют различные уровни телесности, соответствующие различным уровням интенственности любви, они смогут лучше усвоить, что означает крещальная, евхаристическая и пастырская экклезиология. Православные христиане будут таким образом готовы признать для каждого этого уровня любви определенную форму авторитета, подобие «конгрегации доктрины веры», что позволит им стать еще более миссионерскими. Это также позволило бы им усвоить, что Церковь призвана полностью стать образом Христа, то есть *totus* и *corpus*, как об этом говорит отец Георгий Флоровский, цитируя Августина. Это, наконец, означало бы, что Церковь вновь поймет, что семьи – это маленькие Церкви в той степени, в которой они тяготеют к единству, святости, кафоличности и апостоличности.

Часть четвертая

БУДУЩЕЕ ЭКУМЕНИЗМА В УКРАИНЕ И РОССИИ

Невидимое присутствие папы Климента в Киеве[1]

Мне предложили сказать несколько слов о культе святого Климента в Украине, о традиции инкультурации веры, которому положили начало в земле славянской святые Кирилл и Мефодий, и о новом опыте инкультурации веры в Европе. Согласитесь, что требуется более чем пять минут, чтобы рассмотреть эти темы. Достаточно вспомнить труды Ивана Франко и Михаила Грушевского о почитани святого Климента в Украине, чтобы убедиться в объемности этой темы.[2] Но позвольте мне рассказать вам совсем небольшую историю, связанную с культом святого Климента в древние времена Киевской Руси. Я узнал эту историю от отца Ивана Дацько и из замечательной работы «История христианства на Руси-Украине»[3] профессора Николая Чубатого, преподававшего в Украинском католическом университете в Риме.

Мы знаем, что папа Климент, ученик святого Петра, умер мученической смертью в Херсонесе во II веке: он был казнен по приказу императора Траяна. Святой Кирилл в 860 году обрел мощи святого Климента и привез их в Рим.

---

[1] Краткое выступление по случаю открытия Центра св. Климента в Киево-Могилянской академии в декабре 2007 г.

[2] І. Франко. *Сьвятий Климент у Корсуні: Причинок до історії старорускої леґенди.* Відбитка з 46, 48, 50, 60, 64, 68 томів Записок НТШ, 1902-1905 рр. Львів, 1906; Михайло Грушевський. Кілька заміток до «Чуда св. Климента, папи римського» // *Записки НТШ,* т. 49 (1902), Miscellanea, с. 1-4; его же. Іще до «Чуда св. Климента, папи римського», замітки до розвідки д-ра Франка // *Записки НТШ,* т. 66 (1905), Miscellanea, с. 1-3.

[3] Микола Чубатий. *Історія Християнства на Русі-Україні*, т. 1: *Від початку до 1353 р.* Рим: УКУ, 1965, с. 477.

В 989 году князь Владимир получил в подарок от папы Иоанна XV череп святого Климента. В эту эпоху Церковь Киевской Руси была под юрисдикцией патриарха Константинопольского, но также в тесном общении с Церковью Рима через эту реликвию святого Климента и памяти святых Кирилла и Мефодия.

В 1147 году князь Изяслав II попытался утвердить могущество своего княжества перед Византией и, особенно, перед патриархами Константинопольскими, которые, по его мнению, чаще рассматривали Киевскую Церковь как источник дохода, чем как живой организм, который должен возрастать к Царству Божию на земле. Он решил возвести Клима Смолятича, монаха-русича, на престол Киевской митрополии, не спросив согласия патриарха Константинопольского.

По всем имеющимся свидетельствам, епископ Клим был великим эрудитом, способным так же хорошо цитировать как Максима Исповедника, так и Гомера и Аристотеля. Он был большим сторонником автокефалии Киевской Церкви, но не вопреки Константинополю, из-за желания независимой власти, а во имя *сопричастия*, общения между Церквами, которое, как известно, на 1147 год было между Римом и Константинополем очень напряженным. Клим Смолятич также был достойным сыном Киевской Церкви XII века. Он боролся против обогащения власть имущих и неоднократно высказывался в защиту большей социальной справедливости, как это ранее делал Ярослав Мудрый. Но прежде всего он глубоко благоговел перед Премудростью Божией. Он говорил, как мы это находим в одном из его писем: «Премудрость есть божество, а храм его – человечество».

Итак, во время Киевского собора в 1147 году епископы Руси большинством голосов (шесть против двух) решили избрать Клима Смолятича на митрополичий престол Киева. Столкнулись два лагеря. Один, представленный Нифонтом

Новгородским, считал, что каноническое право не допускало такого действия. Другой лагерь, представленный Онуфрием Черниговским, считал, что каноническое право нельзя применять вопреки соборности поместной Церкви. А она в своем большинстве предпочитала в качестве своего главы скорее русина, чем грека. Победил именно Онуфрий, когда он привел последний аргумент, о чем повествует нам Ипатьевская летопись о событиях за 6655 (1147) год:

> Я знаю, что мы вольны поставить [митрополита], ведь у нас есть голова святого Климента (папы), так же, как греки поставляют митрополитов рукой Иоанна (Крестителя). Так подумав, епископы главой святого Климента поставили [Клима] митрополитом.[4]

Эта попытка автокефалии, которая эсхатологическим образом основывалась на обретении мощей (а именно главы) святого Климента, длилась недолго. В 1155 году, после смерти князя Изяслава, Юрий Долгорукий захватил Киев, вынудив Клима уйти, и попросил Константинопольского патриарха назначить нового митрополита. Как пишет Николай Чубатый, события 1147-1155 годов являются последней попыткой Киевской Церкви оставаться верной политическому, социальному и экуменическому наследию князя Владимира.

Я решил напомнить об этом эпизоде инкультурации в истории Киевской Руси, потому что я верю, что культ мощей (главы) святого Климента очень сильно являет стремление к автокефалии, которое мы склонны забывать в наши дни. Автокефалия для Изяслава и Клима Смолятича представляла не только желание верности социальному служению, развитому монахами Киево-Печерской лавры, но и

[4] Цит. по: М. Чубатий. *Історія Християнства на Русі-Україні*, т. 1, с. 465.

верности общению между Церквами. Киевская Церковь не делила Церковь на Восточную и Западную, но всегда считала себя дочерью одновременно Рима и Константинополя. И чтобы удержать эту двойную идентичность, греческую и римскую, ей было необходимо неоднократно на протяжении своей истории повторять это и Риму, и Константинополю, и чаще всего на свой страх и риск.

И поскольку мы говорим об инкультурации, нельзя не упомянуть в присутствии Его Высокопреосвященства кардинала Вальтера Каспера о важности той Киевской Церкви, которая в XII-XV столетиях сохранила двойное сопричастие, с Римом и Константинополем, тогда как отношения между этими двумя Церквами в период между 1054 годом и Флорентийским собором были разорваны. Сегодня в рамках Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Католической и Православными Церквами, которая фокусирует свою работу на вопросах власти в Церкви, вновь говорится о модели евхаристической экклезиологии первого тысячелетия, экклезиологии *сопричастия*. Такая организация Церкви объединяет поместные Церкви между собой и с Церковью Рима, *prima inter pares*, отношениями евхаристического сопричастия. Секрет этой модели заключается в том, что единство воспринимается как Божий дар, и только возможность причащаться из одной чаши в призыве Святого Духа позволяет открыться этому дару. Это также модель, которая объединяет историческое время с экклезиологическим. В этом смысле история с главой святого Климента напоминает нам, что общение Церквей немыслимо только с институциональной и канонической точек зрения, поскольку дружба также может вести к взаимному дарению себя, что ведет к созданию общего юрисдикционного права. Сопричастие Церквей осуществляется также через отношения дружбы, которая объединяет ангелов, главенствующих в каждой из них, как об этом говорит книга Откровения.

Завершу свое выступление личным признанием. Несмотря на то, что я прожил в Киеве четыре года, только недавно, благодаря моей дружбе с матушкой Феодосией, у меня была возможность поклониться главе святого Климента, которая сегодня находится в Киево-Печерской лавре. Мало кто знает, что и сегодня из этих святых мощей сочится святой елей, который монахи каждый день собирают и раздают верным. Иногда мне даже кажется, что это невероятное (с точки зрения современной рациональности) присутствие святого Климента является одной из наибольших тайн Украины.

Я рад, что Центр святого Климента – в частности, благодаря двойному благословению, полученному им сегодня от кардинала Вальтера Каспера, председателя Папского Совета по содействию христианскому единству, и архиепископа Белоцерковского и Богуславского Митрофана, – позволит миру лучше узнать об этом гении сопричастия Киевской Церкви и подготовит таким образом объединение всех христиан.

Именно этого я лично ему желаю.

Сценарий Киевской Церкви[1]

Украина является местом стратегическим для будущего единства среди Православных Церквей, но и, в более широком смысле, для актуализации единства между христианами – католиками и православными.[2] И если принять во внимание, что Украинская Греко-Католическая Церковь, несмотря на ее нетипичный путь, принадлежит к реформаторскому движению, не будет ли так, что благодаря тому, что она образовалась в модерную эпоху как протест против Византии, сближение этой Церкви с католическими и православными Церквами вполне может представлять собой парадигматическое событие для всего христианского мира.

Кардиналы Каспер, Бертоне и Сандри сделали ряд заявлений с указанием на стратегическую важность Украины в экуменическом плане в течение 2008 года. Сослужение между патриархом Константинопольским Варфоломеем и патриархом Московским Алексием, которое состоялось в Киеве в июле этого же года в присутствии представителей государственной власти, является тому дополнительным свидетельством. Также в сентябре 2008 года в столице Украины был проведен исторический симпозиум на тему Киевской Церкви при участии представителей трех исторических украинских Церквей, определяющих себя как православные

---

[1] Лекция, впервые прочитанная в Париже в 2006 г. по случаю конференции «L'Œvre d'Orient» в Католическом институте. Впоследствии текст был дополнен и подвержен дальнейшей правке.

[2] В качестве хорошей исторической презентации об отношении между национальной и церковной приверженностью в Украине рекомендую совместную работу двух американских историков украинского происхождения: Serhii Plokhy, Frank E. Sysyn. *Religion and Nation in Modern Ukraine.* Edmonton – Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2003.

(Московского патриархата, Автокефальной Церкви, Киевского патриархата), и двух Церквей, называющих себя католическими (Римо-Католической и Греко-Католической). Представители этих Церквей согласились, что экклезиологическая модель Киевской Церкви могла бы представлять собой путь примирения для христиан Украины и за ее пределами.

Если говорить схематически, эта модель Киевской Церкви состоит в историческом становлении между X и XVI веками поместной Церкви, поддерживающей общение с Церквами (которые могли не быть в общении между собой), отдавая приоритет своей таинственной жизни, а не тому, как это вписывается в политические реалии времени. Следствием этого было построение ее институциональной организации крещальным, евхаристическим и пастырским способом. В более общем плане можно сказать, что эта модель «поместной Церкви» Киева отвергает универсалистские экклезиологии современности, которые не удовлетворяют ее минималистским пониманием евхаристической экклезиологии первого тысячелетия. Экклезиология крещальная, пастырская и евхаристическая стремится синтезировать противоречивые моменты напряженности в отношениях между поместной и вселенской Церковью, соединяя исторический и миссионерский динамизм Церквей с их эсхатологической и мистической природой. Кардинал Любомир Гузар, Верховный Архиепископ Украинской Греко-Католической Церкви, опубликовал во время перенесения своего престола в Киев в 2004 году текст, озаглавленный «Один Божий народ в крае на Киевских холмах», в котором он представляет эсхатологическое измерение этой экклезиологической модели.[3] В этом документе

[3] Один Божий народ у краї на Київських горах: Слово Блаженнішого Любомира, митрополита Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва (см. на: http://old.ugcc.org.ua/ukr/documents/appeal2004/sobor).

он цитирует, в частности, «Повесть временных лет» XI столетия, в которой Нестор Летописец рассказывает историю о прибытии апостола Андрея на берега Днепра. Согласно «Повести», на месте, где был впоследствии возведен Киев, апостол произнес слова: «На этих холмах воссияет слава Божия». Это *эсхатологическое* отождествление в памяти украинского народа города Киева с Иерусалимом является определяющим для понимания особой церковной исторической модели Украины. Оно также позволяет понять, что украинцы вкладывают в понятие «поместная» Церковь – термин, который в украинском языке имеет более точный и качественный смысл, чем его французский и английский эквиваленты *local*.[4]

---

[4] Украинский греко-католический богослов Михаил Петрович дает следующее определение поместной Церкви (неопубликованный текст):

«Термин *поместная* Церковь – это славянский эквивалент термина *местная* Церковь, имеющий более богатое значение. Если "местная" – это прежде всего понятие географическое, означающее положение или протяженность, термин "поместная" в отношении Церкви является понятием качественным, указывающим на созревание Церкви, что означает, что евангельская весть "пустила корни" (этимологически – установилась "по месту") среди определенной группы населения, нации или культуры, чтобы более обильно приносить плоды на определенной почве. Речь идет о третьем этапе церковного созревания: после периода миссионерства (положение полной зависимости) Церковь становится дочерью (частичная зависимость) и, наконец, сестрой (полностью независимой даже в отношении к своей Церкви-матери).

Церковь *поместная*, которая, с другой точки зрения, называется автокефальной, обладает тремя качествами. В первую очередь, она должна иметь мудрость и смелость быть собой, что означает быть верной собственным традициям (литургической, канонической, догматической и духовной) – как тем, которые она разделяет

Этот известный текст Нестора цитируют все Церкви, считающие себя наследницами единой Киевской Церкви. Архимандрит Кирилл Говорун, глава Отдела внешних церковных связей Украинской Православной Церкви (Московского патриархата) цитировал именно этот текст, чтобы начать предстоящий диалог между Церквами. Хотя для него единственной канонической поместной Церковью в Украине является его Церковь, он объясняет, что видение апостола может побудить Церкви стремиться к «идее Киевской Церкви». «Именно на Киеве как на святом городе,

---

с другими Церквами (традициям полученным или заимствованным), так и тем, которые являются исключительно ее творчеством. Такое внимание к верности не свидетельствует ни об эгоцентризме, ни о гордости, не направлено против кого-либо и не имеет целью отнимать что-либо у кого-либо. Речь идет о чувстве ответственности за те уникальные плоды, которые Евангелие принесло на ее земле. Во-вторых, такая Церковь открыта и чувствует необходимость церковной общности и общения с другими Церквами, – не юридическим образом, но как способа церковного бытия. Это означает желание обогатиться от других Церквей-сестер и предложить им обогатиться таким же образом. В третьих, такая Церковь готова принимать своих Церквей-сестер такими, какими они есть, без желания навязать себя или присвоить себе полномочия доминирующей (два признака незрелости).

Если кратко, я считаю, что Украинская Греко-Католическая Церковь (УГКЦ) не столько видит “место” для восточных Церквей в Католической Церкви, сколько желает, чтобы они были автокефальными Церквами в сопричастии с Римской Церковью. УГКЦ убеждена, что когда восточная католическая Церковь достигает такой зрелости, она становится положительным образцом для подражания, посредством которого Православные Церкви смогут ясно осознать, что такое сопричастие с Римской Церковью. Такая роль “примера” имеет основополагающее значение для того, каким образом УГКЦ понимает свое экуменическое призвание».

“втором Иерусалиме”, “Сионе Руси”, “матери городов Русских”, “третьем уделе Богородицы” должны сосредоточиться взоры сторонников Москвы, Константинополя, Рима и, в первую очередь, – украинских православных и греко-католиков как бывших православных».[5]

Православная Церковь Киевского патриархата и Украинская Автокефальная Церковь также считают этот текст Нестора основополагающим. В своей книге «Украинская Церковь»[6] Иларион (Огиенко), митрополит Украинской Автокефальной Православной Церкви в эмиграции, цитирует длинные отрывки Лаврентьевского списка 1377 года, одного из самых древних источников, в котором сохранилась «Повесть» Нестора. В этом тексте уточняется, что апостол Андрей был епископом города Синоп, что на черноморском побережье, и совершил путешествие по Днепру из Корсуни. В ответ на скептицизм относительно достоверности этого события украинский епископ цитирует послание апостола Петра (1 Петр. 1,1), в котором упоминается присутствие христиан в Крыму: «пришельцам, рассеянным в Понте…».

---

[5] Международная научная конференция «Киевская Церковь: экклезиальная традиция – историографическая проблема – экуменическая перспектива» (Киев, сентябрь 2008 г.). Сокращенный текст выступления о. д-ра Кирилла Говоруна см. в материалах круглого стола «Единая поместная Церковь в Украине: планы – проблемы – перспективи», состоявшегося в рамках конференции: о. Кирило Говорун (УПЦ): «Передумов для просування ідеї підпорядкування різним церковним центрам єдиної Православної Церкви в Україні нема» // *Патріярхат* (2008, ч. 6), с. 5-6.

[6] Митрополит Іларіон. *Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви*: В 2-х томах. Вінніпеґ: Видання Консисторії УГП Церкви в Канаді, 1982.

Новое видение причин раскола Киевской Церкви и пути примирения

Невозможно в нескольких строках проследить всю историю народа. Основной факт, который следует запомнить для нашей цели, – это то, что на фундаменте Киевской митрополии в XIV-XV веках законно образовались две Церкви – Киево-Галицкая (Церковь под польской властью, которая желала двойного сопричастия: и с Константинополем, и с Римом, на основании решений Флорентийского собора) и Киево-Московская (Церковь, которая изначально была под монголо-татарским игом, но желавшая сохранить апостольскую преемственность с Римом и Константинополем), обе стоящие у истоков русского и украинского народов. Существует обширная литература по истории Киевской Церкви.[7] К несчастью, эти источники труднодоступны, нередко фрагментарны и иногда противоречивы.

Исторически Киево-Галицкая Церковь является единственной православной Церковью, которая не отвергла унии Флорентийского собора 1439 года. Позднее, к 1630 году, православный митрополит Киевский Петр Могила пишет исповедание веры, настолько близкое к католическому, что оно становится основой для местного соглашения с греко-католическим епископом Руцким в 1640-1648 годах. Православный киевский митрополит даже послал в 1644 году в Рим меморандум с предложением об объединении Церквей. Но этот текст остался без ответа.

---

[7] М. Чубатий. *Історія Християнства на Русі-Україні:* В 2-х т. Rome: UCU – Neo Eboraci, 1976; J. Meyendorff, A. Papadakis. *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté*. Paris: Ed. du Cerf, 2001; Vladimir Vodoff. *Naissance de la chrétienté russe*. Paris: Fayard, 1988; Andreas Kappeler. *Petite histoire de l'Ukraine*. Paris: IES, 1997.

Кроме того, последние политические изменения в Украине в сторону большей независимости от России и сближения с Европейским Союзом ставят под вопрос «лидерство» Московского престола в православном мире. Становление Украины как независимого государства-нации способствует также большему разнообразию церковных традиций в Украине, а следовательно, большему количеству экуменических контактов с поместными Церквами. Однако в Московском патриархате, несмотря на участие иерархов этой Церкви в экуменическом движении в советскую эпоху, большое количество верных остается приверженцами доктрины «Москва – Третий Рим», понимаемой в эксклюзивистском ключе.

Украинская Греко-Католическая Церковь, к которой на сегодня принадлежат пять миллионов верных, долгое время считавшаяся палкой в колесах в экуменических отношениях, очень сильно изменилась как во внутреннем плане, так и в глазах других Церквей. Это произошло по причине многих событий: возвращение к православным истокам, которое осуществил митрополит Андрей Шептицкий († 1944) и продолжили его последователи, позволило этой Церкви освободиться от латинизации, которой она подверглась в XIX веке; поддержка, оказанная многими папами в XX веке этой преследуемой Церкви, и улучшение отношений с латинским католическим меньшинством (в Украине около 800 общин) по причине духовного, политического и культурного сближения между Польшей и Украиной способствовало международному диалогу в Баламанде 1993 года и заключениям Французской смешанной православно-католической комиссии 2004 года, отрицавшим прозелитизм и включившим Церковь византийской традиции в католическую общину.

Смешанная французская комиссия признает, что два основных положения Баламандского документа справедливы.

А именно, что прозелитизм достоин осуждения и что греко-католические Церкви имеют право на существование в рамках Католической Церкви. Но французская богословская комиссия также констатирует, что некоторым Церквам, тем не менее, очень трудно подписать Баламандский документ. Вот почему комиссия, понимая, что эти отказы связаны с недопониманием, которое, в свою очередь, связано с разнообразием ситуаций, опубликовала исторические исследования о феномене униатизма.

Как следует из этих исследований, феномен униатизма является комплексным и нельзя рассматривать одним и тем же образом реальный прозелитизм некоторых католических орденов в Греции в XIX веке и искреннее желание православной Киево-Галицкой Церкви актуализировать свое общение с Римом в 1596 году. По этому вопросу существует полное единодушие мнений компетентных историков – православных и греко-католических, таких как отец Борис Гудзяк и покойный отец Кирилл Ардженти. Последний, в частности, утверждал, что «инициатива унии пришла не из Рима. В Риме преобладал дух Тридентского собора, а не Флорентийского».[8]

Именно поэтому французские католические и православные богословы предложили принять этическую позицию,

[8] P. Cyrille Argenti. L'Union de Brest // Comité Mixte Catholique Orthodoxe en France. *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme*. Paris: Bayard – Fleurus – Cerf, 2004, с. 100-101; см. также: Borys A. Gudziak. *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchete of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1998; укр. издание: Борис Ґудзяк. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії* / пер. с англ. М. Габлевич; под ред. О. Турия. Львів: Інститут історії Церкви ЛБА, 2000.

адаптируя ее к каждому конкретному контексту. Смешанная французская комиссия дала три основные этические рекомендации: научная честность, состоящая в общем подчинении истине; совместное «новое прочтение» прошлого, которое может привести к работе по взаимному покаянию и обращению; соблюдение кодексов поведения в сфере перехода из одной конфессии в другую, которое должно сопровождаться внедрением уже сегодня в каждой Церкви того, что является общими моментами единства.

Эта работа по сотрудничеству и покаянию была начата во время организованной львовским Институтом экуменических исследований конференции в Велеграде в июле 2007 года, участие в которой взяли около сорока римо-католических, греко-католических и православных епископов. Первая конференция в Велеграде состоялась в 1907 году по инициативе отца Стояна, будущего епископа Оломоуцкого, и митрополита Андрея Шептицкого, главы Украинской Греко-Католической Церкви. С самого начала участие в этих конгрессах принимали римо-католики, греко-католики, а также православные богословы, преимущественно русские. До начала Второй мировой войны состоялось семь конгрессов, затем, после 1945 года, – еще два, в которых участвовали преимущественно чехи и словаки. В 1930-х Велеградские конгрессы были наибольшим экуменичесим форумом (в современном смысле этого слова) в Центральной и Восточной Европе. Подобные конгрессы в духе Велеграда проходили позднее в Пинске и во Львове. Целью Велеградских конгрессов был поиск способов собрать восточные и западные Церкви на основании общей для них традиции святых Кирилла и Мефодия.

Во время юбилейной конференции 2007 года римо-католические, греко-католические и православные участники, большинство которых прибыло из Украины, приняли

документ, который характеризуется этим новым духом практического примирения, инициированного французской смешанной комиссией:

> В духе основателей Велеградского движения, признавая единство в главном Восточной и Западной Церквей как принципиально неотъемлемых частей Тела Христова, мы призываем христиан различных традиций в Европе:
>
> 1) обеспечить свидетельство уважения и взаимной солидарности, не допускающее выражений или публикаций, которые могут быть оскорбительны для христиан других традиций, но, напротив, защитить последних от таких оскорблений;
>
> 2) искать, развивать и пропагандировать сотрудничество, солидарность и дружбу между самими христианами в различных сферах жизни: социальной, культурной, художественной, пастырской, образовательной, обнаруживая этим горячее желание единства Церквей и церковных общин;
>
> 3) стимулировать и распространять дух святых Кирилла и Мефодия, общий для католиков и православных;
>
> 4) принять и реализовать предложения Иоанна Павла II (2000 г.) и Всемирного Совета Церквей (2004 г.) по формулированию и применению «экуменической мартирологии» и экуменического календаря поминовения святых как конкретного проявления признания и прославления мучеников и святых разных христианских Церквей;
>
> 5) вместе организовывать и активно участвовать в социальных и благотворительных проектах в пользу наименее социально защищенных, иммигрантов, больных и прочих;
>
> 6) уделять должное внимание пастырским нуждам смешанных пар, способствовать их полному участию в жизни Церкви;
>
> 7) проявлять глубокое уважение к достоинству личности и ценности человеческой жизни на всех этапах ее развития, от зачатия и до естественной смерти;
>
> 8) по причине новой евангелизации Европы участвовать в организации общих мероприятий, подразумевающей,

в частности, участие молодежи в паломничествах, конференциях и духовных мероприятиях, молитвенных собраниях и тому подобное;

9) во избежание любого рода взаимного прозелитизма перенять опыт совместных комиссий, которые изучат переход верных из одной Церкви в другую, руководствуясь принципами уважения к свободе совести, прозрачности, уважения и признания другой традиции, и рассмотрят каждый случай с рассуждением и пастырской осторожностью;

10) организовать рабочие группы для совместного издания книг по истории христианства с привлечением представителей различных христианских деноминаций и объективных историков, которые будут представлять противоречивые события в различных их аспектах;

11) выразить экуменическую солидарность с христианами Беларуси и поддержать их духовно в их попытках совместного евангельского свидетельства, учитывая тот факт, что богословы Беларуси с самого начала были заинтересованы в Велеградских конгрессах (и участвовали, начиная с V конгресса в 1927 г.), что идеи Велеградских конгрессов нашли как богословское, так и пастырское выражение на конференциях в Пинске в 1930-х годах и что живая традиция святых Кирилла и Мефодия продолжает присутствовать в конференциях, организуемых каждый год в Минске при поддержке Православной Церкви Беларуси.

Выражая нашу солидарность с Его Святейшеством Вселенским Патриархом Константинопольским Варфоломеем I и всеми христианами Турции, которые оказались в сложном положении, мы хотим направить правительству Турции письмо, поддерживающее Константинопольский патриархат в его праве пользоваться своими гражданскими свободами, в частности, своим правом вновь открыть семинарию в Халки.[9]

---

[9] *До глибшої солідарності між християнами у Європі: Acta VIII. Conventus Velehradensis anno 2007* [= Fórum Velehrad III]. Olomouc: Cenrtum Aletti Velehrad-Roma, 2011, c. 377-381.

Незажившие раны

Современная экклезиология, отмеченная возрастанием парадигмы *койнонии* после II Ватиканского собора и VII Ассамблеи ВСЦ в Канберре (1991 г.), все больше настаивает на необходимости различать разные уровни церковного сознания, разные уровни власти в Церкви и различные периоды принятия веяния Святого Духа. Таким образом, в христианском мире мы медленно движемся от представления о Церкви строго институционального, социологического и политического к представлению софийному, по сути своей крещальному, евхаристическому и пастырскому. Однако политическая и религиозная действительность Украины открывает, что эти два представления скорее сосуществуют, чем сменяют друг друга, что препятствует мирному диалогу, доверию и любви между христианами, в соответствии с местом и уровнем ответственности. Вот три типичных примера.

Вопрос канонической территории является показательным для этой двусмысленной ситуации. В политическом и институциональном представлении о Церкви до сих пор считается, что христиане, принадлежащие к различным конфессиям, не могут сосуществовать на одной территории. По этой причине Сталин приказал в 1944 году ликвидировать греко-католическую Церковь в СССР, что и было сделано на псевдособоре во Львове в марте 1946 года. Именно по этой причине восстановление этой Церковью в 1990-1993 годах трех своих епархий было воспринято Украинской Православной Церковью в единстве с Московским патриархатом как настоящее оскорбление (да еще и как неблагодарность в ответ на защиту, оказанную ей Русской Церковью).

Напротив, в софийном представлении о Церкви, согласно которому Церковь, Невеста Агнца, понимается как

«кто», а не «что», возможно равновесие между необходимым единством христиан на данной территории, независимо от их конфессиональной принадлежности, и узами евхаристической любви, которые связывают епископа, где бы он ни находился, со своими овцами, где бы они ни были.

Вопрос канонической территории также расстраивает отношения между Православными Церквами. Архиепископ Всеволод (Майданский), предстоятель Украинской Православной Церкви в Соединенных Штатах в юрисдикции Вселенского патриархата, утверждал в 2005 году, без возражений на то патриарха Варфоломея, что Константинопольский патриархат считает, что территория Украины (в ее границах 1660 года, то есть к северу от Киева) относится к его юрисдикции. Понимание вселенскости Православия, которое было изложено в 1930-1960 годах в диаспоре некоторыми мыслителями (Булгаков, Мейендорф, Ниссиотис, Клеман), делает сегодня возможными в странах, для которых характерна более демократическая культура, обмен в пределах одной территории между Церквами-сестрами. Пример Ассамблеи православных епископов Франции, в которой участвуют епископы Константинопольского, Московского, Антиохийского, Румынского, Сербского и др. патриархатов, даже сочтен, согласно выводам третьей предсоборной конференции в Шамбези 1990 года, моделью будущей организации Православной Церкви.

СМИ регулярно сообщают также о перипетиях сближения между Православными Церквами в Украине, особенно после того, как Оранжевая революция породила новые надежды на межконфессиональное единство населения Украины. Начиная с 1990 года, ряд событий привел к формированию трех основных православных церковных структур, коими являются Украинская Православная Церковь (в юрисдикции Московского патриархата), наследница Киево-Галицкого престола

после Брестской унии, созданная в 1992 году Украинская Православная Церковь – Киевский патриархат (не признанная Православными Церквами) и Украинская Автокефальная Православная Церковь (признаваемая Вселенским патриархатом в статусе отдельных митрополий за пределами Украины, но не на ее территории), которая родилась в 1920 году, затем была уничтожена коммунистическим режимом и воссоздана во время Второй мировой войны.

Согласно статистическим данным Государственного комитета Украины по делам религий за 2001 год, УПЦ (МП) имеет 8953 общины, 7509 священников, 7755 культовых сооружений, 122 монастыря. УПЦ-КП имеет 2760 общин, 2182 священника, 1943 культовых здания, 22 монастыря; УАПЦ включает 1013 общин, 628 священников, 697 культовых зданий, один монастырь. Этим трем Церквам не удается объединиться по различным причинам. Вкратце можно сослаться на исторический, политический и культурный антагонизм между русофильским «тропизмом» УПЦ (МП) и проукраинской волей к независимости УАПЦ и УПЦ-КП. Кроме того, УПЦ-КП и УАПЦ не могут найти общий язык после несостоявшейся попытки объединения в 1990-1993 годах, преимущественно по причинам личных предпочтений. Патриарх Филарет (Денисенко), бывший экзарх Московского патриархата, воспринимается с большим недоверием иерархией Автокефальной Церкви. И, напротив, УПЦ (МП) рассматривает как реальную угрозу своему лидерству ту связь, которая установилась в Канаде и Соединенных Штатах между патриархом Варфоломеем и этими автокефальными Церквами. Но переговоры, начатые в Швейцарии в 2003 году между Москвой и Константинополем с целью прийти к согласию по поводу статуса двух неканонических Церквей в Украине, были прерваны русской стороной на неопределенный срок.

Возможные сценарии, исходя из осознания масштабов секуляризации

И здесь институциональный подход к развитию Церкви в Украине не соответствует действительности и искажает ее. Основным вопросом в области религиозной практики в Украине является крайне слабое участие христиан в богослужениях. Как сообщает информационная служба РИСУ, в январе 2006 года только 1% населения Киева (33 000 человек в 56 культовых сооружениях) присутствовал на богослужениях Рождества Христова, важнейшего христианского праздника. Можно было бы сказать, вслед за проректором Украинского католического университета Джеффри Виллсом, что Украина является больше страной «христианской традиции», чем христианской в социологическом плане страной.

Помочь измерить степень травмированности украинского общества может показатель количества абортов. Каждый год Министерство здравоохранения Украины насчитывает 258 тысяч абортов при населении Украины 47 миллионов человек. Заслуживающая доверия неофициальная статистика, предоставленная Институтом семьи и супружеской жизни при УКУ во Львове, насчитывает 450 тысяч абортов в год, то есть около 50 абортов в час!

Нынешний глубокий демографический кризис в Украине является серьезным фактором обновления религиозной карты страны. Выезд молодежи и элиты за рубеж в этом смысле вносит свой вклад в усиление украинских Церквей за границей. Так, в Португалии проживают сотни тысяч украинцев, что составляет основную часть иностранного населения этой страны. Стоит добавить следующее: точно так же, как ввиду перемещения населения и глобализации нельзя разделить Европу на две части – католическую и православную, невозможно больше разделить карту Украины

на две части – с православными на ее востоке и католиками на западе. Политика русификации Волыни, которая продолжалась больше столетия, сделала этот регион бастионом Православия. Депортация «униатов» Сталиным на Донбасс позволила Греко-Католической Церкви получить более полумиллиона верных в восточных регионах Украины.

Украина является страной, в которой проживают сотни тысяч семей смешанной конфессиональной принадлежности, что представляет собой благоприятную почву как для объединения христиан, так и для секуляризации. Это последнее явление гораздо важнее, чем внутренние распри между приходами разных православных юрисдикций. Оно позволяет понять, почему пользуются огромным успехом различные протестантские общины (их более 6 000), основанные в Украине за последние 15 лет, которые более склонны к работе по евангелизации. В настоящее время они, особенно в Донецком регионе, становятся более важными центрами по количеству общин по сравнению с православными и католическими приходами.

Оранжевая революция показала, что большинство христиан в Украине желают объединиться в единую Киевскую Церковь, которая была бы в общении с тремя Римами. Даже верные Московского патриархата, имеющие доступ к свободным СМИ, поддержали президента Ющенко, как это показал пример Волыни – региона, где находится большая часть приходов УПЦ (МП) и который отдал более 85% голосов за демократического кандидата.

Стоит добавить, что традиционное конфессиональное понимание, которое пытается четко разделить верных греко-католиков и православных, является устаревшим. С одной стороны, верные греко-католики идентифицируют себя с православными – как в плане веры и исторической идентичности, так и в плане литургической жизни. С другой

стороны, многие представители православной (в конфессиональном смысле термина) интеллигенции ощущают свою близость к Греко-Католической Церкви одновременно ввиду большой богословской и литургической реформы, которую она осуществила в диаспоре, но также благодаря ее стойкости во времена гонений.

Наконец, следует различать явления религиозной идентичности и церковной принадлежности. Хотя УПЦ (МП) имеет большинство приходов в Украине, но когда спрашивают верных насчет их принадлежности, пропорция становится обратной, и последние в большинстве заявляют о своей принадлежности к «Киевской Церкви». При том, что 69% православных приходов принадлежит Украинской Православной Церкви Московского патриархата, а прочие относятся к Киевскому патриархату и Автокефальной Церкви, на уровне ощущения принадлежности верных 22% считают, что принадлежат к Киевскому патриархату, и только 12% – к Московскому.[10]

Такое понимание реалий украинского церковного «поля» приводит к нескольким выводам. Все зависит, как и в физике, от выбранной экклезиологической точки зрения.

---

[10] Опрос, проведенный в Украине на основании репрезентативной выборки, содержал такие пункты:

1) Ваше отношение к религии. Вы – верующий: 66%; неверующий: 23%; атеист: 5%; затрудняюсь ответить: 7%.

2) Как часто Вы ходите в церковь? – Один раз в неделю: 7%; два раза в месяц или более: 5%; раз в месяц: 5%; от 2 до 11 раз в год: 23%; раз в год: 15%; никогда: 10%; нет ответа: 35%.

3) К какой конфессии Вы принадлежите: УПЦ-КП: 22%, УПЦ (МП): 12%; православный, не принадлежащий ни к какому патриархату: 26%; католик, член Греко-Католической Церкви Украины: 8%; православный УАПЦ: 1%; прочее: 5%; не принадлежащие ни одной христианской деноминации: 25%.

С институциональной точки зрения, проблема разделенности православного мира кажется далекой от разрешения. Попытки Константинопольского патриархата открыть свои подворья в 2005 году во Львове и Киеве остаются очень нерешительными. Призыв объединяться, обращенный патриархом Филаретом в 2005 году непосредственно к верным Автокефальной Церкви, вызвал раздражение у многих ее иерархов. Отождествление Украинской Православной Церкви (МП) с наиболее консервативными политическими силами не способствует ее укоренению как поместной украинской Церкви.

С точки зрения экуменизма жизни, напротив, украинская реальность кажется многообещающей. Оранжевая революция принесла свободу СМИ, что способствовало сближению региональных ментальностей. Единодушное почитание в ноябре 2005 года годовщины Голодомора (ужасного голода 1930-х годов, организованного советской властью и принесшего более шести миллионов жертв) в СМИ и на высшем государственном уровне стало мощным рычагом национального единства.

Сближение между христианами – православными и католиками – представляет собой повседневную реальность для многочисленных греко-католиков и православных (Киевской патриархат и Автокефальная Церковь). Дружественный прием, оказанный в августе 2005 года в Киеве кардиналу Гузару, главе Украинской Греко-Католической Церкви, Киевским патриархатом и Автокефальной Церковью во время перенесения его кафедры, свидетельствует об этой постконфессиональной близости. Можно добавить, что нередки случаи сослужения между клириками Киевского патриархата и Автокефальной Церкви. Более того, некоторые епископы Православной Церкви Московского патриархата (например, митрополит Черкасский Софроний) публично говорят о своем желании получить автокефалию от Москвы.

Наконец, деятельность некоторых экуменических институтов (таких, как Украинский католический университет и Институт экуменических исследований, созданный на его базе в июне 2005 года, а также Центр св. Климента в Киеве) стремится содействовать мощному движению за признание богословия университетской дисциплиной, что вносит свой вклад в сближение между интеллектуалами и преподавателями-христианскими различных конфессий. В 2005 году во Львове было создано Украинское христианское академическое сообщество. Оно открыто для исследователей со всего мира, работающих над украинским экклезиологическим вопросом. Его основной целью является продолжение работ Исследовательской группы по Киевской Церкви (Kyivan Church Study Group), начатых в украинской диаспоре в 1980-х годах, и углубление многообещающей темы Киевской Церкви.

Philia и Институт экуменических исследований во Львове[1]

В навечерие Святой вечери, как раз перед арестом, Христос в последний раз общался со своими учениками. Он, виноградарь, просил их любить друг друга, как Он их возлюбил, то есть отдавая жизнь из любви к ним. Ведь, по Его словам, «нет больше той любви *(agapè)*, как если кто положит душу свою за друзей своих» *agapè* (Ин. 15,13). Именно тогда Христос открыл ученикам природу своего отношения к ним. Он называет их своими друзьями *(philous)*. «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями *(philous)*, потому что сказал вам все, что слышал от Отца моего» (Ин. 15,15).

Позвольте предложить вам толкование этого отрывка одним современным богословом. Кристоф Теобальд, преподаватель Центра «Север» в Париже, считает, что «знание здесь не является простым дополнением, внешним по отношению к вере, но действием, которое преображает ее в состояние праведности перед лицом самооткрытия Бога».[2]

Что это значит? Для начала – что знание является: это действие, делающее возможным состояние праведности, а не просто верное учение, как мы привыкли понимать понятие православия. Далее, это означает, что мы не можем отделять разум от веры, настаивая, что «почему» должно

---

[1] A. Arjakovsky. Philia and the projects of the IES // *Friendship as an Ecumenical Value: Proceedings of the International Conference Held on the Inauguration of the Institute of Ecumenical Studies (Lviv, 11-15 June 2005)*. Lviv: UCU Press, 2006, c. 23-31.

[2] C. Theobald. Le caractère confessant de la théologie lui ôte-t-il toute pertinence scientifique ? // *Mélanges offerts à Joseph Doré. La responsabilité des théologiens*. Paris: Desclée, 2002, c. 678.

отличаться от «как». Подлинное знание является действием, которое преображает веру, и вообще любой прыжок в неизвестность, любую интеллектуальную гипотезу, в праведную позицию. Ультрамодерная рациональность должна перестать бояться понятия откровения, понимая последнее как обретение смысла. Откровение – это когда мы признаем, что пользуемся даром, который не от нас зависит, «и, тем не менее, именно мы свидетельствуем о том, что с нами происходит» (Адольф Геше). По мнению Геше, разум не замыкается сам в себе, как будто бы он сам является всем, – он дает знак кому-либо или чему-либо.[3] Конечно, разум проявляется и сам по себе (это сфера феноменологии), но он привносит также нечто кроме себя самого, он открывает (именно здесь место богословия). Наконец, Христос открывает нам, что истинное знание, состояние праведности перед Богом есть любовь. И самое высокое выражение любви-*agapè* – это отдание себя в дар не за врагов, но *за тех, кого любим*. Именно в этом акте оказывается сосредоточено все, что Христос слышал от своего Отца. Основанием троичной жизни является дар себя, совершаемый каждой из ипостасей по отношению к другой. Три основные фигуры Божественной Премудрости, то есть Царство, Сила и Слава, укоренены в этом внутреннетроичном опустошении себя.

Это понимание современной христианской мыслью софийного отношения между разумом и верою, было, как с точки зрения философии, так и богословия, одновременно и мгновенным, и постепенным. Мгновенным – в событии Пятидесятницы, когда Петр заявил, что знание языков есть даром Святого Духа, посланным Христом от Отца. А постепенным – если принять во внимание недавние сочинения,

[3] A. Gesché. *Dieu pour penser*, VII: *Le Sens*. Paris: Ed. du Cerf, 2003, с. 14.

такие как энциклика Ивана Павла II *Fides et ratio* (в которой о вере и разуме говорится как о двух крыльях человеческого духа), текст *A Treasure in Earthen Vessels*[4] (в котором говорится о Церкви как о *ком-то*, о герменевтической общине), сборник *Radical Orthodoxy*[5] (который отрицает агностическую модерность во имя онтологии дара), книга *The Feast of the Friendship*[6] (в которой предлагается реабилитация *philia*, дружбы, однако без умаления смысла *agapè*, но, напротив, придавая личностный смысл самопожертвованию) и т. п.

Это недавнее усвоение Церковью откровения о дружбе Христа с его учениками – этого дара, который является знаковым и был осуществлен более двух тысяч лет назад – вызывает значительный резонанс. Почти как падающая звезда, которая, прилетая из отдаленной галактики, приносит с собой нечто большее, чем она сама, предоставляя нам информацию о своём созвездии. Сегодня я ограничусь некоторыми выводами в контексте создания Украинским католическим университетом нового Института экуменических исследований во Львове, так как, на мой взгляд, существует глубокая связь между вопросами христианского единства, знания и троической и богочеловеческой любви. Мы все знаем, что Халкидонский символ веры был возможен только благодаря синтезу между Римом и Византией. И мы также знаем, благодаря отцу Конгару, что забвение византийскими императорами в V веке о христианах Рима

---

[4] *A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics*. Geneva: WCC, 1998.

[5] *Radical Orthodoxy* / ред. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward. London: Routledge, 1999; см., в частности, статью Д. Мосса «Дружба» (David Moss. "Friendship"), с. 127-142.

[6] Paul D. O'Callaghan. *The Feast of the Friendship.* Wichita: Eighth Day Press, 2002.

и осада Константинополя крестоносцами в 1204 году были основными источниками отчуждения между христианами греческой и латинской традиций, длившегося до потерпевшего неудачу Флорентийского собора в XV веке и далее, вплоть до зацикленной на самой себе современности.

Наша инаугурационная конференция посвящена дружбе. Как не отметить здесь дружбу отца Бориса Гудзяка, который поддержал нас, меня и отца Ивана Дацько, предложив новые пути для экуменизма в Украине и в мире XXI века! Размышления о дружбе не означают проявления в нас духа *wishful thinking* (склонности к принятию желаемого за действительное). Мы убеждены, что реабилитация дружбы может облегчить признание Церковью экуменизма жизни, то есть экуменизма нераздельности ортодоксии и ортопраксии, когда служение единству является способностью отдавать свою жизнь за своих друзей на всех уровнях Церкви и когда знание смысла неотделимо от самооткровения живого Бога.

Институт желает продвигать экуменизм жизни, укорененный в дружбе. В первую очередь это предполагает развитие исследовательских программ о деятельности, позволяющей миллионам христиан в повседневной жизни преобразить свою веру в состояние праведности перед Богом. У нас также есть цель провести изучение повседневной религиозной жизни украинцев. Оранжевая революция показала на деле, что имеющиеся у нас представления о религиозной жизни являются слишком связанными с конфессиональным подходом к христианской вовлеченности. Например, есть города, в которых традиционно доминирует Московский патриархат, но в которых большинство проголосовало за Виктора Ющенко, несмотря на запреты московской иерархии. Также известно, что миллионы греко-католиков мобилизовались в поддержку православного кандидата Виктора Ющенко,

который является членом Православной Церкви. Но мы не хотим ограничивать наш опрос «религиозным аспектом» в узком смысле этого термина. В постконфессиональном видении христианства религиозной является вся жизнь мира. Именно поэтому мы также будем изучать связи между дехристианизацией и секуляризацией в политических, экономических и культурных сферах жизни украинского общества.

Речь идет о междисциплинарной работе, поскольку это изучение религиозной жизни в Украине затрагивает такие разнообразные вопросы, как греко-католическая идентичность, история Киевской Церкви, экономическая доктрина и культурная политика правительства, изменения религиозной палитры бывшего СССР и т. п. Для дополнения этих опросов и анализов мы организуем серию конференций (теоретических и практических), разработаем разнообразные базы данных и, благодаря современным средствам, будем пытаться как можно шире сотрудничать с ведущими мировыми специалистами по этим вопросам.

Институт желает также ввести магистерскую программу экуменического богословия, которая будет включать такие разнообразные предметы, как антропология, текстуальная методология, контекстуальное библейское богословие, иностранные языки, история экуменического движения и др. Вы можете представить себе, насколько это рискованный вызов – предложить дисциплину, полностью новую как на Западе, так и на Востоке, дисциплину, где на новой базе встречаются философия и богословие, и это в стране, которая все еще не признает богословие учебной дисциплиной![7] Однако этот вызов является увлекательным, потому что в

[7] Богословие было признано Министерством образования Украины в 2008 году.

Украине, как и в большинстве новых стран Центральной Европы, все кажется возможным. И, в конечном итоге, мы имеем главное – дружбу и доверие таких чрезвычайных людей, как профессор Иван Вакарчук, ректор Национального университета им. Ивана Франко[8], владыка Пьер д'Орнеллас, ректор Парижской кафедральной школы[9]. Кроме этого, начиная с 2007 года, мы планируем начать дистанционное обучение экуменическим дисциплинам. Это значит, что студенты со всего мира смогут пройти полный курс экуменических дисциплин, длительностью два года, который будет предложен на двух языках: английском и украинском. Уже сейчас мы начинаем программу по переводу и обращению в интерактивную форму наилучших из существующих учебников по этому вопросу.

Наконец, Институт желает также общаться в этом новом духе, сочетающем осуществление Церкви и евхаристическое сопричастие, действие слова и силу любви, длительный общий труд в испытаниях и эсхатологическую открытость к каждому человеческому существу. Следует различать разные степени как сопричастия, так и общения. Мы понимаем, что так же, как наряду с *eros* и *agapè* существуют еще привязанность (*storge*) и дружба (*philia*), наше общение тоже должно вестись как в широком, так и в узком, интимном кругу. Именно поэтому мы предлагаем доступную всем интернет-страницу на трех языках, которая свидетельствует о нашей открытости и предлагает результаты наших исследований, представляет нашу деятельность и нашу информацию. Мы надеемся также опубликовать несколько книг богословского, антропологического или художественного характера. Однако мы осознаем, что

[8] Министр образования Украины (2007-2010).

[9] Сейчас архиепископ Реннский в Бретани.

находимся в то же время здесь, во Львове, в исторической зоне необычной встречи между Востоком и Западом, но также зоне болезненного раскола между христианами. Именно поэтому мы стремимся создать ассоциацию профессоров и преподавателей университетов – христиан, которые принадлежат к разным конфессиям в Украине. Вместе с Константином Сиговым, Михаилом Петровичем, отцом Петром Октабой, владыкой Игорем Исиченко, отцом Андреем Онуферко, Андреем Юрашем и многими другими мы разделяем одинаковое виденье достоинства каждой человеческой личности и одинаковое стремление сблизить разные ветви Киевской Церкви. Киевская Церковь является одной из немногих Церквей, сохранившей евхаристическое единство между всеми христианами Украины вплоть до XVII века. Эта ассоциация, которая желает работать в духе Исследовательской группы по Киевской Церкви (Kyivan Church Study Group) и в сотрудничестве с ней, будет открытой ко всем, кто ставит перед собой такую же цель, и будет пытаться установить настоящие братские отношения между своими членами.

Я прекрасно понимаю, что проекты Института представляют лишь видимую часть работы, которую нам необходимо выполнить. Важнейшим в этом деле будет, конечно, наша способность жить самим в духе дружбы, прислушиваясь к Святому Духу. Именно поэтому позвольте мне сделать одно признание. Моя жена Лаура и я чувствуем большую радость от работы в Украинском католическом университете, укорененном в памяти мучеников и полностью обращенном к единству христиан. Без дружбы отца Бориса Гудзяка, отца Михаила Димида, Джеффри Виллза, Мирослава Мариновича и многих других я бы не отважился на такое предприятие. Я думаю также о дружбе, которая уже соединяет нас с отцом Иваном Дацько, Мари-Од Тардиво, Тарасом

Курильцом, Галиной Корпало, Ириной Роговской. Речь идет о круге друзей, который непрестанно расширяется. Я не могу перечислить всех тех, кто здесь присутствует и чье присутствие является настолько важным для нас. Я думаю также о тех, кто сейчас не рядом с нами, как епископ Филипп Бризар и епископ Пьер д'Орнеллас, которые так хотели приехать, но не смогли в связи с выполнением своих обязанностей и отсутствие которых является болезненным для меня.

Я хотел бы также, чтобы мы осознали ловушки, которые нас подстерегают, чтобы приготовиться к будущей борьбе, о которой Оливье Клеман говорил, что в XXI веке она будет более духовной, чем идеологической. Выйти из агностического и конфессионалистского века современного сознания еще не означает, что мы войдем в эпоху идеологического и церковного мира. Я лично предвижу в будущем три битвы.

Первый риск, конечно же, состоит в том, что при устремлении интеллектуальной и церковной жизни к любви мы можем впасть в некую разновидность сентиментального пафоса, который может выродиться во всестороннюю открытость, или в утилитарную концепцию дружбы, или даже в правила вежливости настолько принудительные и требовательные, что они, в конечном итоге, станут враждебными правде и свободе. Надеюсь, что нам удастся избежать этих ловушек. И я надеюсь, что наши друзья сумеют быть нам благодарными за нашу откровенность, смогут простить нам наши недостатки и сохранят доверие к нам, невзирая на наши слабости.

Существует также риск спутать любовь, со всем ее сексуальным измерением, и дружбу. Я говорю в широком смысле и не имею в виду Институт экуменических исследований в частности! Это искушение, как кажется, познали первые христиане во времена ранней Церкви. Следует, конечно, еще задаться вопросом о перенасыщенной эротикой природе нашей эпохи. Вам, возможно, известно, что во Франции половина

ребят в возрасте одиннадцати лет уже видели порнографический фильм. Настоятельно необходимо показать тяжелейшие последствия сведения любви к сексуальности. Но важно также признать ответственность христиан, которые так долго противопоставляли деятельность духа, души и тела. Я надеюсь, что на протяжении данной конференции мы сможем поразмышлять над этим вопросом, который все больше касается экуменического движения. Я также имею в виду, разумеется, проблему гомосексуализма в Англиканской Церкви, но также, в более широком плане, и проблему места женщины в Церкви, и проблемы биоэтики. Лично мне кажется, что мы сможем найти ответы на вопрос Фрейда и святого Августина в восточной духовной традиции молитвы сердца, которая укоренена в Библии. Примеры отношений между Христом и его подругами-женщинами Мартой, Марией из Вифании и Марией-Магдалиной или между царем Давидом и Ионафаном (1 Сам. 18,1) очень поучительны по этому поводу.

Наконец, я от всего сердца надеюсь, что нам удастся убедить тех, кто не знает нас, побаивается нас или не доверяет нам. Экклезиология любви стоит выше экклезиологии канонической территории. Экуменизм жизни базируется на экклезиологии одновременно крещальной, евхаристической и пастырской. Практически, по моему мнению, это значит, что для служения и евангелизации должны присутствовать три «нормы любви»:

- предварительное признание каждым христианином крещения другого во имя Святой Троицы, что предусматривает в дальнейшем взаимное открытие общей принадлежности к Христу, которая является основой дружбы;
- предварительное открытие евхаристической общины каждому крещенному, что, соответственно, предполагает предварительное признание этим крещенным связи этой общины со своим епископом, где бы он ни находился, по образу связи между Христом и Церковью;

- соблюдение каждым епископом 34-го апостольского правила (признание первенства на различных уровнях) во имя монархии Отца в Святой Троице и усилия со стороны каждого епископа, на всех уровнях Церкви, по сохранению единства, святости, соборности и апостольства своего сообщества через служение равным себе во имя Христа и в Духе Святом.

Итак, эта экклезиология не является ни конфессиональной, ни этнической, ни политической. Она не пытается разделить определенную территорию, но пытается позволить людям принести благодарность Богу в духе и истине, вместе и открыто, и быть способными делать это во всем и везде. Экуменизм жизни также касается вопроса политической и конфессиональной организации Церкви, чтобы сделать возможным «воцерковление жизни», по словам отца Сергия Булгакова. Русские православные эмигранты во Франции в 30-х годах прошлого столетия, проникшиеся этим духом, не разрушили западную Католическую Церковь. Напротив, они позволили ей питаться восточной мистической традицией. Кардинал Даниелу считал Бердяева своим другом, англиканский епископ Гор был другом отца Сергия Булгакова. Это поколение скорее приходило в негодование из-за «ересей падшей жизни», чем волновалось по поводу возможной разной трактовки догматов.

Именно поэтому экуменизм, основанный на дружбе, не является новой идеологией, которая стремится оторвать христиан от их изначального вероисповедания. Он является источником мира, радости и культурного возрождения. Постконфессиональная эпоха, которая началась уже со времен Пятидесятницы, не является отрывом от Церкви, но новым осознанием ее единства, святости, соборности и апостольства. Мы не должны защищать каменную стену. Мы должны свидетельствовать, что, невзирая на отличия

между нами, наше непонимание друг друга, наши обиды, мы способны вместе посмотреть на мир и на нас самих взглядом любви, даже если это будет стоить нам жизни.

Позвольте в завершение процитировать моего друга и учителя Оливье Клемана, слова которого о дружбе резюмируют мои мысли:

> Дружба может стать возможно наивысшим выражением сопричастия. Я здесь не ставлю под вопрос мою единосущность с моим ближним [...]. Вместе с *éros*, который может быть желанием в нежности, наряду с *agapè*, этим вниманием к другому, которое дает благодать, [Отцы Церкви] прославляют *philia* – спокойное и постоянное чувство, преисполненное мира. Дружба является общим служением, а также совместным владением.
>
> Она происходит от Троицы, потому что именно она сообщает единство и мир (Григорий Нисский). Уже апостол Павел призывал христиан «терпеть друг друга» и «тяготы друг друга носить» (Гал. 6,2). Дружба требует правдивого слова, но она сдержанна. Двое друзей понимают друг друга без слов. Дружба, если напомнить себе, что Иисус посылал своих апостолов по двое, преодолевает любую закрытость и непроницаемость общины, в которой некоторые богословы могли усматривать действительность Церкви. Павел Флоренский в своем «Письме о дружбе» видел построение церковного сопричастия через перекрещивание неисчислимых дружб людей.[10]

Чего я и желаю нашему Институту.

[10] O. Clément. *Mémoires d'espérance.* Paris: DDB, 2003, c. 97.

Потенциал экуменических наук[1]

В качестве инаугурационной лекции магистерской программы по экуменическим наукам я решил поразмышлять перед вами, пионерами этой дисциплины в Украине, над следующим вопросом: «Имеют ли будущее экуменические науки?» По мнению французского ученого Жана-Люка Мариона, всякая наука в своей основе является размышлением о времени. Точные науки: математика, физика или биология – стремятся с помощью эпистемической редукции измерить в исследуемом объекте, что в нем остается повторяемого и постоянного. Гуманитарные науки: философия, история или социология – пытаются сохранить для вещи ее статус бытия, чтоб возвратить бытие к его сущности и открыть в человеке «бытие, в котором проявляется сущность». В этих двух случаях именно соотношение бытия и времени является определяющим как для Эйнштейна, так и для Хайдеггера. Вопрос возникает с новой силой в случае с новой дисциплиной – экуменическими науками, которые делают сегодня первые шаги в украинском университете. То, что я определил бы как «экуменические науки»[2], – новая дисциплина, которая могла бы стать ключевой для университета эпохи постмодерна, – принадлежит и к первым, и ко вторым наукам в той степени, в которой они изучают, что в Церкви и в мире временно, а что нет. Но в равной степени эта дисциплина обладает особенным отношением ко временной реальности, которое можно квалифицировать

[1] Инаугурационная лекция магистерской программы по экуменическим исследованиям (Львов, февраль 2006 г.).

[2] Два наилучших введения в эту дисциплину: Peter Neuner. *Théologie œcumenique*. Paris: Ed. du Cerf, 2005; Gillian Rosemary Evans. *Method in Ecumenical Theology*. Cambridge University Press, 1996.

как символическое, софийное и эсхатологическое. Джон Милбанк пишет:

> В конечном итоге, сверхъестественное соответствует тому, что можно назвать «вечно женским началом», – апорийному совпадению между «не-Богом» и «тварным Богом», которое, кажется, бьется в сердце творения. Это апорийное сердце само является проявлением «вне» Бога самого сердца Бога – первозданным осуществлением дарующего различия. Это сердце – это также София, бесконечно динамичная, хотя и бесконечно совершенная, позволяющая называть «богиней» христианское божество в его единой сущности.[3]

Экуменические науки отрицают всякую ложную мистику. Они также противопоставляются двум существующим в Украине дисциплинам, связанным с религией: «богословию», которое прячется за облаками апофатизма, и религиоведению, которое избегает приближаться к тайне веры. Они определяют, согласно Лорану Тевено, Люку Болтански[4] и Еве Кьяпелло, высшие общие принципы, способные легитимизировать и оправдывать действия между человеческими существами как между «мирами» или «городами». Но к «вдохновенному граду» святого Августина, к «домашнему городу» Босюэ, к «городу мнений» Гоббса, «гражданскому городу» Руссо, «индустриальному городу» Сен-Симона, «торговому городу» Адама Смита и «городу проектов» нашего современного мира они добавляют «город-сад», анти-Вавилон, возвращение к первозданному единству и

[3] J. Milbank. *Le Milieu suspendu. Henri de Lubac et le débat sur le surnaturel*. Paris: Ed. du Cerf – Ad Solem, 2006, с. 134.

[4] Luc Boltanski, Laurent Thevenot. *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1987. См. также: L. Boltanski, Eve Chiapello. *Le Nouvel Esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999.

встрече двух градов, небесного и земного. Речь идет о городе, в котором нет «храма» и который, тем не менее, проходит сквозь историю цивилизаций. Но не пассивным агностическим образом, а напротив, потому что в этом эсхатологическом городе все пространства-времена связаны между собой и проникнуты благодарным восхвалением изначального дара, то есть Евхаристии, духовного культа Агнца.

Открывая Церковь постинституциональным образом, как реальность любви и дар Божий, экуменические науки позволяют узнать, что любовь есть источник всякого знания и что пространство-время людей обладает несколькими уровнями плотности знания.[5] Поэтому я бы сказал, что экуменические науки имеют светлое и более того – царское будущее в той степени, в какой предмет их исследования является реальностью, которая говорит о себе самой, что она есть Альфа и Омега, подведение итогов всех вещей в новом времени, которое есть временем любви. Учитывая желание украинцев в их большинстве возродить общество на духовных основах после десятилетий преследований на религиозной почве, я думаю, что в ближайшие годы экуменические науки имеют серьезную возможность для развития в украинских университетах. Но следует осознавать

[5] В этом смысле следовало бы вновь обратиться к исследованию Раймонда Абеллио об абсолютной структуре, как он определяет ее в своем «Манифесте нового знания» (*Manifeste de la nouvelle gnose).* Эта структура позволяет, по его мнению, анализировать реальность сферическим, а не плоским образом, с четырьмя полюсами, связанными между собой игрой пропорций, а не простыми соотношениями, и двумя вертикальными полуосями, одна из которых идет вниз – это ось полезного, а другая, идущая вверх, – ось смысла; сочетание же этих шести элементов формирует единство седмицы. См.: J.-B. de Foucauld. Raymond Abellio entre totalité et totalitarisme // *Actes du colloque de Cerisy-la-Salle sur Abellio* (рукопись), с. 11.

вызовы, которые повлечет введение этой дисциплины в государственном университете, чтобы оценить усилия, которые каждый из тех, кто тем или иным образом к ней причастен, должен будет сделать, чтобы гарантировать ее достойное развитие в Украине.

Небольшой экскурс в историю Университета

Итак, чтобы ответить на вопрос о будущем экуменических наук, я углублюсь в их прошлое. Экуменические науки появились в западной Европе в XX веке, после тройного кризиса: кризиса Университета, кризиса конфессионализма и международного политического кризиса. Вне всякого сомнения, вы знаете, что первые университеты появились в Париже, Болонье и Оксфорде в XII веке при кафедральных школах этих городов. Организация знания была унаследована от античности. Совокупность человеческой мудрости была представлена в виде семи свободных искусств. В *тривиуме* изучали науки, которые относятся к человеческому разуму, то есть грамматику, диалектику и риторику. В *квадривиуме* изучали то, что открывает красоту мира, то есть арифметику, астрономию, геометрию и музыку. Но над этой человеческой мудростью находится мудрость Божия – *sapientia*. Символ этой мудрости, запечатленный на главном фасаде Сорбонны в момент ее основания, заключал в себе указание на богословие, каноническое право и медицину.

Такая организация знания была подвергнута сомнению Реформацией, которая, начиная с XVI века, отделила протестантские университеты от Рима. После длительного процесса немецкие философы (Гумбольдт, Гегель, Фихте) предложили новую модель университета, основанную не на мудрости, но на современной науке. Эта революция

имеет свои преимущества. Понимаемый как место борьбы с невежеством, университет шире открыл свои двери и сделался менее элитарным. Предоставление факультетам автономии способствовало углублению специализации и появлению новых дисциплин, таких как социология и биология.

Но в такой сциентической и идеалистической перспективе теология могла удержаться только благодаря ее вкладу в знание греческого и восточных языков и в «развитие религиозных концептов среди людей»[6].

Обмирщение университетской модели привело во Франции в XIX веке к вытеснению теологии из университета и созданию католических институтов, которые и сегодня все еще не имеют права давать докторскую степень. В Советском Союзе на базе философских факультетов были созданы секции научного атеизма, отвечавшие за осуществление государственной пропаганды. Со своей стороны, современный университет, независимо от всех различий между странами, постепенно потерял три основных принципа *universitas*: дружбу между преподавателями и студентами как источник всякого знания, поиск свободы перед лицом любой власти и организацию знания, позволяющую понять мир как постоянное творение, как встречу между божественной премудростью и мудростью человеческой. В результате многие атеистические и религиозные деятели считают, что Университет сегодня повсеместно находится в кризисе. Во Франции университеты, в которых учатся около двух миллионов студентов, стали гигантскими заводами. Исследования парализованы бюрократией, а дипломы, выдаваемые университетами, не представляют особой ценности на рынке труда.

---

[6] Luc Ferry. *Les Révolutions de l'université*. Paris: Calmann-Lévy, 1995, с. 132.

В Соединенных Штатах, где университеты сумели сохранить свою финансовую независимость по отношению к государству, дипломы имеют подлинную ценность, а исследования каждый год приносят Нобелевскую премию. Но проблема преподавания, требующего чрезмерных финансовых жертв от студентов и их родителей, заключается в том, что оно в своей основе элитарно. Что касается Украины, вам лучше меня известно, насколько плохо государство воспринимает потребность университетов в автономии. Стоит только вспомнить ВАК, центральный орган в подчинении Министерства образования, который единственный имеет право принимать решение о присвоении университетами докторских степеней.

О значении слова «экуменизм»

Необходимо было кратко рассказать вам о современном кризисе Университета, чтобы вы смогли оценить степень важности стремления экуменических наук возобновить дружбу и *соборность* как источники всякого знания, отыскать свободу, которая освобождает, но не разрушает, предложить видение Царства, которое позволит придать жизни мира смысл.

Вам известно, что слово *oikouménè* – «обитаемый мир», «вселенная» – сегодня дало начало понятию *экуменизм* – «движение за единство христиан». В 325 году после Рождества Христова, когда Церковь подтвердила в Никее, что Христос является Сыном Божьим, рожденным и не сотворенным, епископы решили считать этот собор «вселенским», поскольку он провозглашал истину для всей обитаемой земли. В той же степени, в которой Христос приказал своим ученикам возвестить Благую Весть всем народам,

на последователей апостолов возложена миссия идти до пределов земли. Но менее чем шестьдесят лет спустя, на соборе 381 года, делегаты Римского епископа оспаривали право епископа Константинополя называться «вселенским» (его было провозглашено вторым по чести после Римского). Они боялись установления в Константинопольской Церкви имперского, а не церковного понимания вселенскости. Фактически же именно это и происходило как минимум вплоть до XIX века. Термины «экуменический», т. е. вселенский, или его западный аналог «католический» приобрели смысл принудительного универсализма. «Обитаемыми землями» теперь считались только те, которые состояли в отношениях с Римом или Константинополем. В ответ на это универсалистское понимание Церкви в 1830-х годах образовалось экуменическое движение, понимаемое как движение встречи между христианами вне конфессиональных границ.

Экуменическая наука в этом смысле является продолжением понимания того, что Церковь едина вопреки всем инстанциям, которые стремятся присвоить себе действие Духа Святого, как утверждали такие выдающиеся личности, как Иоганн Адам Молер, Алексей Хомяков или Джон Мотт. В настоящее время Всемирный Совет Церквей, который объединяет более 340 Протестантских и Православных Церквей и в котором также участвует, хотя и в меньшей степени, Католическая Церковь, много сделал для продвижения экуменических наук. Католическая Церковь, образовав во время II Ватиканского собора Папский секретариат по содействию единству христиан, создала в мире многочисленные экуменические институты и развила собственно экуменическое богословие. А с православной стороны выдающихся пионеров экуменического движения дал Свято-Сергиевский институт в Париже – в лице своих преподавателей отца Сергия Булгакова, отца Георгия Флоровского,

Павла Евдокимова. На протяжении сорока лет были подписаны десятки соглашений между богословами, принадлежащими к разным конфессиям.[7]

Итак, с помощью трех уровней понимания термина *oikuménè* экуменические науки изучают конкретный предмет – Церковь в ее становлении, но в соответствии с тремя модусами ее универсальности: миссионерским, политическим и софийным. Экуменические науки, следовательно, интересуются Церковью одновременно как народом, который образуется путем крещения во имя Троицы и обращен ко всем нациям; как институцией, устремленной к

[7] Во время проповеди, произнесенной 27 января 2008 г. в Ливерпульском соборе по случаю сотой годовщины Недели молитвы за единство христиан, архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс подытожил, в чем заключается дух экуменизма: «В течение прошедшего столетия мы медленно начали понимать, что Христос не может быть ничьей собственностью, или же, если Христос кому-то принадлежит, Он есть собственность, которой надо делиться. […] Это то, что называют единством. Итак, может быть, мы начали понимать во время прошедшего столетия, что богатства, великолепие и ресурсы каждой из наших традиций являются не препятствием, чем-то, что мы должны были оставить позади, чтобы найти наименьший общий для нас знаменатель. Напротив, мы начали понимать, что эти богатства должны быть отданы, ибо поскольку они происходят от Бога, они существуют для того, чтоб их дарить. […] Когда мы поймем, – как отдельные христиане, как христианские семьи и традиции, – что главной нашей задачей является построение единства в разделении Христа с другими, тогда, может быть, снова, как говорит нам святой Лука, мы начнем, как апостолы, совершать эффективное свидетельство о воскресении Христа» (Archbishop's Sermon at Liverpool Metropolitan Cathedral, Sunday, 27th January 2008; см.: http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1346).

исполнению Царства Христова на земле; а также как мистическим телом, земным воссоединившимся Иерусалимом, который дарит себя Иерусалиму небесному.

Трудно понимать экуменические науки как «науку» в современном смысле этого термина. С одной стороны, они образуют отдельную *épistémè* – область знания, которая требует точных знаний и отдельной методологии. Например, вы должны усвоить разницу между юридическими понятиями «непогрешимости» и «безошибочности» в богословском дискурсе Римо-Католической Церкви. Вы должны также узнать, что такое техника «дифференцированного консенсуса» как способ примирения между Церквами. Экуменические науки располагают сетью академических учреждений. Экуменический институт в Боссе присваивает докторскую степень в партнерстве с университетом Женевы. В экуменических институтах в Страсбурге и Падерборне студенты приобретают определенные навыки работы по примирению Церквей и взаимной поддержке между Церквами, их обучают преподаванию дисциплин из сферы религий и христианских конфессий, социальной работе, подаче религиозной информации в СМИ и т. п.

Но, с другой стороны, для экуменических наук методологией является экзистенциальный путь со Христом.[8] Долгое время этот путь был методом западной и восточной философии. Никифор Отшельник написал в XII веке трактат *Méthodos* («Путь ко спасению через молитву и внимание») об исихастской духовности, который сильно повлиял на восточную мысль. Пять столетий спустя Рене Декарт написал свои «Рассуждения о методе» с тем же желанием сделать

[8] G. R. Evans. *Method in Ecumenical Theology*. Cambridge University Press, 1996.

понятным присутствие Логоса в человеке.[9] Бертран Вержели отмечал, что Декартово «Я существую» является не чем иным, как Именем, которое дает себе Бог в ответ на вопрос Моисея. Идет ли речь об открытии необходимости борьбы со страстями или же желании выявить «четкую и ясную мысль», метод творческого мышления понимался как путь с живым Христом. Почему? Потому что, как свидетельствует евангелист Иоанн, сам Христос определяет Себя как Путь (*Hôdos*), источник всей истины и жизни. Христианскую методологию, «méta-hôdos-logie», можно определить как путь вместе со Христом и во Христе. В этом заключается смысл истории о путешествующих в Эммаус, – истории о герменевтике странствия, которое становится событием, встречей.

Встреча науки и веры в XX веке позволила вновь найти нить дискуссии между христианами, которая прервалась в XV-XVI столетиях. Встреча Бердяева и Тейяра де Шардена в Париже во время Второй мировой войны в этом отношении преисполнена смысла. И напротив, новое открытие христианами их единства в XIX-XX веках благоприятствовало возникновению современного научного творчества. Недавнее открытие (оно еще должно быть подтверждено) американским исследователем Гарретом Лиси определенной геометрической фигуры, позволяющей показать единство между

[9] «Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости Божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообща выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить» (René Descartes. *Discours de la Méthode*. Paris: Vrin, 1938, c. 71-72; цит. по: Рене Декарт. Рассуждение о методе, см.: http://psylib.org.ua/books/dekar01/txt03.htm).

различными законами физики, является звеном этого современного движения к пониманию многомерной глубины единства, о котором говорит православный румынский физик Бесараб Николеску.

В силу самой природы предмета и объекта исследований экуменические науки междисциплинарны. Они также учат освобождаться от любых конфессиональных предрассудков. Они объединяют обучение, исследования и молитву. Они одновременно персоналистичны, софиологичны и теоцентричны. Здесь следовало бы говорить об экуменизме как о мудрости в античном смысле этого термина и как об обучении, которое позволяет изменить мир, если научиться познавать себя.

Например, во имя поиска единства вам предстоит научиться ставить под сомнение многие постулаты вашей веры или же ее отсутствие. Это не значит, что эти постулаты обязательно неверны. Но для того, чтобы католик мог, к примеру, объяснить своему соседу-протестанту, почему Дева Мария является Богородицей, ему нужно поставить себя, причем неоднократно, на место того, для кого простая женщина не может родить Логоса всех вещей! Этот акт рождения не объясняется в учебниках по катехизации. Его необходимо пережить, прочувствовать, разгадать самому. Только таким образом возможно открыть для себя, что, вопреки всему, нет чего-то непоправимого, что разделяло бы протестантов, католиков и православных. Сперва мы, с помощью дружбы, открываемся к вере другого. Далее, именно из-за разнообразия путей, которыми следовали христиане, прежде чем они пришли к согласию в Эфесе в V веке, для нас станет явным необычайное единство между христианами. И это привилегия не только Отцов и Матерей Церкви. Позвольте сослаться на опыт французской Группы Домб, группы друзей – католических и протестантских богословов.

В 1999 году, после долгих лет исследований и молитв, она пришла к следующим выводам. Для всех Мария является фигурой тройственной. Она – творение Отца, по образцу всех прочих творений. Она является Матерью Сына, который воплотился в нашем мире. Она та, кто, «присутствуя при молитве общины Пятидесятницы, принадлежит, посредством Духа, общению святых, которое есть Церковь».[10]

Политическая наука

Именно в этом контексте, одновременно интеллектуальном и церковном, – в контексте кризиса Университета и кризиса церковного сознания – и родилась новая дисциплина, которую называют «экуменическими науками» или «экуменическим богословием». Я должен рассказать о третьем факторе, который способствовал появлению этой дисциплины, – факторе политическом. После гражданской войны в Соединенных Штатах, безумия битвы при Вердене 1916 года между немецкими и французскими солдатами, после катастроф Хиросимы и Аушвица мир не мог продолжать мыслить тем же образом, что и прежде. Именно поэтому создание Всемирного Совета Церквей в 1948 году в Амстердаме с самого начала было расценено диктатурами как опасность. Православные Церкви под коммунистическим господством не могли входить в него вплоть до оттепели 1961-го, а после вступления были в нем связанными по рукам и ногам. Но это не стало препятствием. Точно так же, как война была мощным генератором новых научных открытий (термоядерная бомба, радар и др.), стремление к миру стояло у истоков экуменического богословия.

[10] Groupe des Dombes. *Marie, dans le dessein de Dieu et la communion des saints*. Paris: Bayard, 1999, c. 18.

Первый экуменический институт был создан в 1945 году в Боссе. Первая Нобелевская премия мира в 1945 году была присуждена Джону Мотту, первому президенту Всемирного Совета Церквей. Именно христиане положили начало Европейскому Союзу, создав Европейское объединение угля и стали, чтобы преобразовать военную промышленность в мирное производство. Добавлю также, что наш Институт экуменических исследований, инициатор создания этой магистерской программы, был основан во время Оранжевой революции – в тот момент, когда христиане Украины, принадлежащие к различным конфессиям, мобилизовались в поддержку мирной революции. И это не просто совпадение.

* * *

В рамках этой краткой презентации экуменических наук, объекта их исследования, профессий, к которым они готовят, их эпистемологии я хотел бы добавить несколько слов о новой магистерской программе экуменических наук здесь, во Львове. Она является плодом дружбы, объединяющей профессора Ивана Вакарчука и отца Бориса Гудзяка, к ним можно смело присоединить Марию Зубрицкую. Дружбы, которая объединяет два типа университетов: средневековую модель, представленную Католическим университетом, и современную модель, представленную Национальным университетом. Все желают образования, которое дает теологии новое место в архитектонике знания. Позвольте мне предположить в нескольких словах, каким оно может быть.

Во-первых, речь пойдет о восстановлении дружбы, *philia*, между студентами и преподавателями, что требует усилий смирения со стороны преподавателей и смелости со стороны студентов. Также это предполагает постоянные усилия со стороны администрации, чтобы не впасть в рутину общей системы образования и изобретать новые формы

совместного существования. В этом смысле акция «Рождество вместе», осуществленная с благословения и при содействии наших двух ректоров, является образцом, которым мы можем только вдохновляться.

Во-вторых, следует избегать средневековой ошибки конфессионализма и современной ошибки сциентизма. С одной стороны, мы предложим преподавателям различных конфессий, религий и мировоззренческих традиций аргументированным и толерантным образом представлять свои убеждения. Мы осуществим мечту Павла Евдокимова о том, что преподавание атеизма также найдет свое место в курсе богословия! С другой стороны, мы предложим изучение Библии, богословия, истории, которые будут также попытками примирения разногласий между конфессиями. Мы предоставим некоторым из наших преподавателей возможность предлагать экуменическую молитву в начале занятий, чтобы напоминать о первозданном единстве между верой и знанием. Но мы также дадим право тем, кого смущает такая внешняя манифестация своей веры, не участвовать в ней. Это требует ото всех глубокой внутренней свободы, готовности к риску, доверительной свободы, которая не боится ни получить ярлык прозелитизма, ни поддаться внушению.

Наконец, следует полюбить богословие. Богословие не является, как это обычно считают, дисциплиной специалистов, требующей обширных знаний или знаний, доступных только священнослужителям. Возможно, вам известна фраза одного отца-пустынника Восточной Церкви: «Если ты молишься, ты уже богослов». В академических кругах значение этой фразы часто пытались релятивизировать, дабы уберечь надменных от искушения обскурантизма, а в церковных кругах ее часто забывали, чтобы неопытные не обожглись конфронтацией с Христом как Логосом. Преподавание контекстуальной герменевтики, английского языка

или истории экуменического движения имеет одну цель – помочь нам открыть свои глаза сиянию света. Такое преподавание и социальная практика, его сопровождающая, могли бы позволить нам изумиться вещам, как говорил Оливье Клеман об этой присущей вещам способности вызывать изумление и заставлять нас говорить «спасибо», *evkharistô*.

Речь не идет о катехизации. Для этого существуют учреждения, которые позволяют углубить богословские познания в рамках каждой конфессиональной традиции. Речь идет скорее о том, как полагает англиканский философ Кэтрин Пиксток, чтобы обнаружить, что хотя деконструкция является на сегодня доминирующей парадигмой, символизм Евхаристии живее, чем когда-либо.

Православный богослов Павел Евдокимов думал о том же, когда писал в 1954 году: «К западному утверждению о том, что ни один знак не существует без вещи, на Востоке добавляют, что ни одна вещь не существует без знака». Вы также должны понять, что экуменическая наука – это не совершенное знание. В этом ее сложность, но в этом же ее привлекательность. Вам будет необходимо, например, думать самим, как переписать историю христианства в постконфессиональном духе. Вы будете обладать образованием, которое даст вам «католическую» идентичность воплощения и ответственности, которая проявляется в справедливых правилах; «протестантский» гений сопротивления любому авторитету, вновь поднимающий вопрос абсолютной свободы Божией и божественного дара этой свободы человеку; «православную» эсхатологическую духовность, которая проявляет себя в течение веков утопическим поиском Царства Божьего на земле. Но вам придется переосмыслить самим это образование, чтобы еще больше приблизить историческую науку к истинному представлению событий прошлого. В конце этого пути вы поймете, я надеюсь,

что бытие не существует только в своей эпистемической или онтологической редукции. Бытие – это явление вовне. В этой новой редукции, которую можно квалифицировать, согласно Жану-Люку Мариону, как любовную редукцию, время больше не принадлежит заботе, оно принадлежит любящим. Только любящие умеют наблюдать полевые лилии и птиц небесных!

Позвольте мне в заключение пожелать вам всем, кто имеет достаточно смелости и свободы, чтобы отважиться на это приключение, участвуя в инаугурации магистерской программы Института экуменических исследований, спокойствия и любви!

Память о Львовском псевдособоре

В марте 2006 года исполняется 60 лет со времени официальной ликвидации Галицкой митрополии Украинской Греко-Католической Церкви, осуществленной советской властью 8-10 марта 1946 года. Многочисленные лица: начиная с папы Бенедикта XVI и заканчивая Блаженнейшим Любомиром (Гузаром), от Синода Украинской Греко-Католической Церкви и до Синода Украинской Православной Церкви, от президента Украины Виктора Ющенко до митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, главы отдела внешних церковных связей Московского патриархата, – высказывались об этом событии до, во время или после предвыборной кампании в марте 2006 года.[1]

История

Запланированный Сталиным 12 дней спустя после Ялтинской конференции, в феврале 1945 года, и осуществленный НКВД

[1] Позиция Московского патриархата (официальная версия) изложена в «Обращении по поводу Львовского собора 1946 г.», см.: Синод УПЦ (МП) обнародовал Обращение по поводу Львовского собора 1946 года (http://galinfo.com.ua/news/synod_upts_mp_oprylyudnyv_zvernennya_z_nagody_lvivskogo_soboru_1946_roku_2672.html). Весьма радикальная личная позиция (представителя Московского патриархата во Львове): Архиепископ Львовский и Галицкий Августин: «Я категорически не согласен с термином "псевдособор"» помещена на сайте Агентства религиозной информации «Благовест» (www.blagovest-info.ru). На том же сайте см. более открытую и взвешенную позицию (Московского патриархата в Москве): Дмитрий Власов. К 60-летию Львовского собора: исторические заметки (www.blagovest-info.ru).

согласно конкретному плану,[2] «собор» Греко-Католической Церкви был организован через год в Свято-Юрском соборе Львова – города, который был захвачен Красной Армией в июле 1944-го. Этот «собор» имел целью полное уничтожение Украинской Греко-Католической Церкви и насильственное присоединение так называемых «униатских» приходов к Русской Православной Церкви, которая сама была преследуема советской властью, начиная с 1917 года. Канадский историк Богдан Боцюркив подробно изложил события на основании многочисленных архивных документов.[3] Этот рассказ, с некоторыми дополнениями, был использован в документальном фильме «Понять и простить», снятом в 2006 году на заказ Института экуменических исследований во Львове при участии международной команды историков из различных университетов, представителей различных христианских конфессий (среди которых УПЦ МП и УГКЦ).

В 1945 году, с началом холодной войны между бывшими союзниками по антигитлеровской коалиции, УГКЦ стала считаться в Советском Союзе членом «противоположного лагеря», «агентом международного империализма» и «пятой колонной Ватикана». В начале марта 1945-го Георгий Карпов, полковник НКВД и председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров СССР, получил из Кремля задание. Он должен

---

[2] Речь о Секретной инструкции № 58 «О мерах по присоединению греко-католических приходов в СССР к Русской православной церкви, использованию Старокатолической церкви для создания оппозиции Ватикану в западных республиках СССР, укреплению влияния Русской православной церкви за рубежом и организации всемирной конференции христианских церквей», утвержденной Сталиным в марте 1945 г.

[3] Богдан Боцюрків. *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська Держава (1939-1950).* Львів: Видавництво УКУ, 2005.

был разработать план наступления на Ватикан и вовлечь Московский патриархат в «борьбу против католицизма и униатизма», и прежде всего против УГКЦ. 17 марта Сталин подписал Секретную инструкцию № 58, подготовленную Карповым, словами: «Со всеми мерами согласен. Сталин». Осуществление плана, разработанного Карповым, началось 8 апреля 1945 года с публикации в областной газете «Вільна Україна» статьи коммуниста Ярослава Галана «С крестом или с ножом», обвинявшей Греко-Католическую Церковь в услужении фашистам. В ночь с 11 на 12 апреля во Львове арестовали главу УГКЦ митрополита Иосифа Слепого, а также владык Никиту Будку и Николая Чарнецкого. В Станиславе арестовали епископа Григория Хомышина и викарного епископа Ивана Лятышевского. Чуть позже в тюрьму были посажены иерархи Перемышля Иосафат Коциловский и Григорий Лакота. После ареста епископата многие известные священники, настоятели монастырей, монахи, монахини и верующие тоже оказались в тюрьме. Многие из них подверглись пыткам.

Инициативная группа официально была создана 28 мая 1945 года. Были отправлены два письма о ее признании – священникам и правительству. Руководство группы осуществлялось тремя священниками, достаточно уважаемыми в своих епархиях, которые представляли, соответственно, три епархии УГКЦ в Советском Союзе. Львовская епархия была представлена отцом Гавриилом Костельником, настоятелем церкви Преображения Господня, известного своими «провосточными» взглядами. Епархия Станислава была представлена благочинным гусятинским, отцом Антонием Пельвецким, а Перемышльская – Михаилом Мельником, ее викарием. 18 июня 1945 года поверенный по делам Русской Православной Церкви Ходченко провозгласил решение правительства считать эту группу единственным представительным

органом Греко-Католической Церкви. Затем органы госбезопасности организовали публикацию и распространение около 10 000 экземпляров написанного от имени патриарха Алексия письма, призывавшего греко-католиков присоединиться к Русской Православной Церкви.

В конце апреля 1945 года впервые в истории была создана епархия Русской Православной Церкви с кафедрой во Львове. Ее главой стал епископ Московского патриархата Макарий Оксиюк. Деятельность инициативной группы должна была завершиться в декабре, с началом подготовки собрания греко-католического священства во Львове. Именно там, согласно плану Карпова, должны были объявить о ликвидации Греко-Католической Церкви и ее объединении с Русской Православной Церковью. Но для осуществления этого плана и создания видимости настоящего собора необходимо было присутствие на этом собрании епископов. Поскольку ни один их греко-католических епископов, которые до этого времени все находились под арестом, не согласился на сотрудничество с инициативной группой, было решено рукополагать в епископы двух членов инициативной группы, являвшихся неженатыми священниками, то есть Антония Пельвецкого и Михаила Мельника.

Решение об их хиротонии было принято 19 февраля 1946 года на синоде в Москве. Они были рукоположены в Киеве, во время празднований, в которых принимали участие тринадцать наиболее активных членов инициативной группы. 20 февраля состоялся Чин воссоединения их с Православием, 23 февраля – наречение во епископы, а 24-25 февраля они были рукоположены в епископы, сначала Пельвецкий, затем Мельник. Итак, все было готово. Более того, инициативная группа подготовила приглашения, которые были разосланы тем, кто позитивно относился к идее объединения. Но все остальные священники, а такие составляли большинство, не знали, что их созывают на

собор. Доставляемые в Свято-Юрский собор в грузовых автомобилях в сопровождении милиции, они думали, что арестованы и что их везут в тюрьму.

Собор начался в пятницу в первую неделю Великого Поста и закончился в воскресенье Торжества православия. В течение этих трех дней участники не были извещены о повестке дня. На собрании не присутствовал ни один греко-католический епископ. 216 священников и 19 мирян, отобранных НКВД, утверждались инициативной группой, которая была православной и никем не избранной. Инициативная группа пребывала под давлением и контролем сил НКВД. 8 марта голосованием с помощью поднятия руки, которое было заснято на кинопленку, делегаты утвердили зачитанную отцом Костельником резолюцию об аннулировании Брестской унии 1596 года и возвращении в Русскую Православную Церковь. 10 марта состоялось празднование объединения.

Между 1946 и 1949 годами более 3 000 греко-католических приходов Галичины и Закарпатья были закрыты или силой присоединены к Русской Православной Церкви. Тысячи людей погибли в тюрьмах или лагерях ГУЛАГа. УГКЦ смогла просуществовать до 1990 года, но только подпольно или в диаспоре.

Память

По мнению владыки Августина (Маркевича), архиепископа Львовского и Галицкого УПЦ (МП) с 1998 по 2012 год, этот собор был подлинным, а Греко-Католическая Церковь не имеет настоящего церковного статуса.[4] Русская Православная

[4] Архиепископ Львовский и Галицкий Августин: «Я категорически не согласен с термином “псевдособор”», см. на: http://www.blagovest-info.ru/.

Церковь на самом деле никогда не признавала, как об этом свидетельствует письмо митрополита Смоленского (РПЦ) Кирилла (Гундяева) главе УГКЦ Блаженнейшему Любомиру (Гузару) от июля 2006 года, возобновления православной Киево-Галицкой Церковью ее канонической связи с Римом на Брестском соборе в 1596 году.[5]

Между тем как по мнению Синода греко-католических епископов речь может идти только о псевдособоре, поскольку в 1946 году на этом собрании, организованным Сталиным, не присутствовал ни один греко-католический епископ. Папа Бенедикт XVI занимает такую же позицию: «В эти грустные дни 1946 года группа духовенства, которая присвоила себе право представлять Церковь, собралась на псевдособор, нанеся серьезный ущерб церковному единству».[6]

Президент Ющенко также сделал заявление на предмет Львовского псевдособора:

> Львовский собор 1946 года отдается болью в сердцах многих украинцев. От того дня начался отсчет трагического и в то же время героического периода в истории

[5] Митрополит Кирилл писал Блаженнейшему Любомиру (Гузару) 10 июля 2006 г.: «Во всех греко-католических заявлениях Львовский Собор 1946 года демонстративно именуется “псевдособором”, что оставляет весьма мало пространства для спокойной и объективной дискуссии. На наш взгляд, сама постановка перед православной стороной вопроса о каноничности и благодатности Львовского Собора не совсем конструктивна, ибо мы, в свою очередь, можем с полным правом выражать сомнение в каноничности и благодатности Брестского Собора 1596 года» (Митрополит Кирилл направил ответное послание главе Украинской Греко-Католической Церкви кардиналу Любомиру Гузару, см. на: http://www.mospat.ru).

[6] Letter of His Holiness Benedict XVI to the Cardinal Lubomyr Husar Major Archbishop of Kyiv-Halyč (Ukraine), 22 February 2006, см. на: http://www.vatican.va/.

> Украинской Греко-Католической Церкви. Это было время жестокой расправы над теми, чью веру и патриотизм не могла сломать тоталитарная машина. Возрождение Церкви через полвека гонений засвидетельствовало: настоящую веру нельзя уничтожить. […] Драматические страницы в истории украинского народа должны учить нас толерантности и сотрудничеству во имя общественного мира и согласия. Вера дала возможность Украине отстоять свободу. Бог послал нам мудрость и терпение, чтобы вместе строить сильное государство. Я верю: с Божьей помощью мы достигнем этой цели. Ориентирами для нас будут любовь к ближнему и единство в добре. Пусть Бог бережет вас, пусть Бог бережет Украину.[7]

Синод Украинской Православной Церкви Московского патриархата, со своей стороны, опубликовал 9 марта заявление[8], в котором признает нарушения, имевшие место в организации этого «собора», а также впервые признает, что «собор» был организован коммунистической властью. Однако в своем заявлении Синод продолжает оправдывать этот собор как действие промысла Божия, считая греко-католиков исторической ошибкой.

Епископы УПЦ (МП) в своем заявлении начинают с недвусмысленного отрицания Брестской унии 1596 года. Они поясняют, что уния была бесполезной, поскольку, во-первых, Церковь Руси единственная обладала полнотой благодати, во-вторых, уния была подписана продажными епископами и, наконец, в-третьих, она была результатом римского прозелитизма и желания полонизировать Галичину.

---

[7] Письмо Президента Украины Виктора Ющенко к духовенству и верным УГКЦ по поводу Львовского собора 1946 года, см. на: http://old.ugcc.org.ua/.

[8] Синод УПЦ (МП) обнародовал Обращение по поводу Львовского собора 1946 года, см. на: http://galinfo.com.ua/news/synod_upts_mp_oprylyudnyv_zvernennya_z_nagody_lvivskogo_soboru_1946_roku_2672.html.

Однако научные работы оспаривают такое виденье Брестской унии. На самом деле, как признает историк Иоанн Мейендорф, Киево-Галицкая Церковь, отдельная от Киево-Московской кафедры, существовала с самого начала, а после 1458 года, когда – после триумфального приема митрополита Исидора в Киеве – Флорентийский собор был признан епископами Южной Руси, она пребывала в двойном сопричастии: с Константинополем и Римом. Кроме того, историк Борис Гудзяк показал, что Уния была вызвана желанием ответить Реформации, что стало тем более необходимым ввиду отсутствия прямого управления со стороны Церкви-матери, которая с 1453 года оказалась под властью турков. С точки зрения Бориса Гудзяка, широко принятой в научном сообществе[9], Брестская уния была предложена далеко не Римом. Она являлась инициативой православных епископов, основанной на подлинном желании единства, изъявленном, как считает Бернар Маршадье, этой Киево-Галицкой Церковью.[10]

Епископы Московского патриархата убеждены в обратном. Ввиду своего конфессионального и анахронического понимания событий и полагая, что Брестская уния была нежеланна для Киевской Церкви, они считают этот собор насилием над православным сознанием, а потерю украинских церквей расценивают как акт насилия. Утвердив этот факт, украинские епископы стали, как следствие, апологетами

---

[9] См.: B. Marchadier. L'Union de Brest, quelques précisions // *Istina*, № 2 (2006), с. 180-183. Среди православных отец Кирилл Ардженти уже давно признает этот факт.

[10] Украинские епископы интерпретировали просьбу Иоанна Павла II о прощении как покаяние в этом прозелитизме. Но такое толкование явно противоречит тому, что покойный папа выразил в книге «Память и идентичность», где он подчеркивает позитивную экуменическую роль Польской Церкви XVI века.

секретного пакта Молотова – Риббентропа и присоединения Западной Украины к Советскому Союзу. Они пишут:

> В 1939 г. украинские земли после почти 600-летнего перерыва воссоединяются. Никто не может сказать, что приход советской власти принес счастье и волю западным землям Украины. Однако разве не является добром то, что Украина наконец стала единым целым? Никто не одобряет тоталитарный советский репрессивный режим, от которого пострадало чуть ли не каждое украинское семейство. Однако никто, владея здравым смыслом, не будет отрицать, что для Украины избавление ее от рабского ига фашистской Германии руками советских войск-освободителей является благом.[11]

Не вспомнив о том, что продвижению Красной Армии значительно способствовали действия украинского Сопротивления, епископы считают, что «руководители униатов поддерживали фашистов». И даже если это правда, что большинство украинцев с радостью принимали немцев в июне 1941-го как освободителей от коммунистического режима, следует вспомнить и следующее: начиная с осени 1941 года, глава Украинской Греко-Католической Церкви митрополит Шептицкий четко дистанцировался от оккупационных сил. Будучи вынужден сотрудничать с ними на протяжении Второй мировой войны, Шептицкий, тем не менее, в феврале 1942 года не колеблясь написал Генриху Гиммлеру письмо, сурово осуждавшее проект «окончательного решения».[12]

---

[11] Синод УПЦ (МП) обнародовал Обращение по поводу Львовского собора 1946 года.

[12] Исследование Андрея Кравчука о деятельности митрополита Шептицкого во время Второй мировой войны упоминает, в частности, что глава Греко-Католической Церкви защищал евреев, рискуя собственной жизнью, и помогал многим из них бежать. См.: *Митрополит Андрей Шептицький: Документи і матеріали 1941-1944* / сост. Жанна Ковба, науч. ред. Андрій Кравчук. Київ: Дух і Літера, 2003.

Директор Института истории Церкви, греко-католик, историк Олег Турий в документальном фильме «Понять и простить», снятом в 2006 году при содействии Института экуменических исследований УКУ, представляет свое объяснение примиренческой позиции украинцев в отношении нацистской армии в 1941 году:

> Основная проблема украинцев в эту эпоху заключалась в том, что у них не было собственного государства и что им всегда приходилось выбирать, кому отдать свои политические и национальные симпатии. Они должны были выбирать не между добром и злом, но между различными видами зла. Очень важно рассматривать эти события в их историческом контексте. В частности, я говорю о желании украинцев, начиная с XIX века, быть признанными как европейская нация. Когда мы говорим о доброжелательности украинцев в отношении к нацистскому режиму, следует вспомнить также о доброжелательном отношении тех же украинцев к советской оккупации 1939 года. Итак, следует каждый раз исследовать действительный исторический контекст тех или иных событий. Именно так следует понимать тот факт, что нацистская оккупация на украинских территориях была прежде всего освобождением от советского господства. Советская оккупация была недолгой, с 1939 по 1941 год, но очень жестокой и кровавой. Она завершилась депортацией сотен тысяч человек и убийством тысяч людей перед советским отступлением. Греко-Католическая Церковь Украины также была затронута и даже пребывала под угрозой полной ликвидации.[13]

Епископы православного Синода, тем не менее, выражают в своем тексте сожаление о том, что в 1945-1946 годах

[13] Документальный фильм «Понять и простить» см. на : http://kyrios.org.ua/.

все греко-католические епископы были арестованы. Это тот самый решающий момент, который будет иметь значение в последующие годы. В конце рассматриваемого заявления даже сказано: «Украинская Православная Церковь никоим образом не оправдывает тех исторических обстоятельств и средств тоталитарного советского прошлого, при которых проводился Львовский собор в 1946 г.». Однако те же самые украинские епископы – возможно, под давлением Церкви-матери – не видят никакой сложности в том, чтобы признать легитимность собора без епископов (потому что последние считались коллаборационистами), уточняя даже с полным убеждением, что священники там получили «право голоса». Но, по мнению канадского историка Богдана Боцюркива[14], право голоса при сталинском режиме было не более чем маскарадом. 216 священников и 19 мирян, не избранных, а назначенных НКВД и православной инициативной группой, были доставлены в грузовиках, не зная, куда их везут, и оставлены на милость «инициативной группы», созданной НКВД. Будучи вынуждена уйти в подполье, эта Церковь дала бессчетное число мучеников. В течение более чем сорока лет она была наибольшей социальной силой, оппозиционной коммунистическому режиму в пределах границ СССР, вплоть до ее признания Михаилом Горбачевым 1 декабря 1989 года, после переговоров с папой Римским Иоанном Павлом II.[15]

Все представлено так, будто самым главным для украинских епископов, подведомственных Московскому патриархату,

---

[14] B. Bociurkiw. Le synode de Lviv // *Istina*, т. XXXIV, № 3-4 (1989), с. 288. Также см.: Богдан Боцюрків. *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська Держава (1939-1950).*

[15] См.: Serge Keleher. *Passion and Resurrection. The Greek Catholic Church in Soviet Ukraine.* Lviv: Stauropegion, 1993, с. 152.

было прийти к следующему выводу: «Следует иметь в виду, что Православной Церкви были переданы в пользование материальные ценности, которые раньше были насильственно отобраны у нее униатами при военной поддержке Польской короны. Среди переданного были храмы, построенные православными еще до введения унии, и земли, которые находились в собственности Православной Церкви до события 1596 г.». Именно этот аргумент позволяет сегодня оправдывать российский имперский дискурс в Украине, претензии Русской Православной Церкви на утраченные ею в Галичине храмы, «отобранные насильно» в 1990-1995 годах, и постоянное осуждение непрекращающегося униатского прозелитизма на этих землях. Трудность заключается не только в том, что представленное историческое обоснование далеко не убедительно. Главная проблема состоит в том, что Московский патриархат ни в одном периоде своей истории не имел своей юрисдикции в Галичине. Киево-Галицкая Церковь всегда пребывала в юрисдикции Константинопольского патриархата, как об этом пытался трижды припомнить в XX веке Вселенский престол. И если московские цари вторглись на Русь в XVII веке и в 1686 году подчинили Киевскую кафедру Москве, им не удавалось распространить свою юрисдикцию на Галичину вплоть до марта 1946 года. Напротив, Украинская Православная Церковь, начиная с XVII века, всегда предпринимала робкие попытки стать независимой от Москвы. Это позволяет понять ту глубокую солидарность, которая объединяет сегодня Украинскую Греко-Католическую Церковь, Украинскую Православную Церковь Киевского патриархата и Украинскую Автокефальную Православную Церковь.

* * *

Воспоминания о Львовском «соборе» 1946 года четко свидетельствуют о том, что и за пределами межконфессиональной полемики на карту поставлены многочисленные и важные вопросы: история и образование государств-наций в России, Украине, Беларуси, Польше; единство православного мира, будущее экуменического движения.

История Львовского псевдособора, со своей стороны, помогает понять, что если украинцы желают исцелить кровавые раны своей истории, если наследники Киевской Церкви, католики и православные, смогут простить друг друга: одни – за нежелание признавать существование Киево-Галицкой Церкви в двойном общении, с Римом и Константинополем, вплоть до XVI века, другие – за непонимание сдержанности Киево-Московской Церкви в отношении Флорентийского собора в XV веке, Церковь Киева могла бы наконец объединиться и примирить в себе римский, византийский и славянский полюса своей идентичности.

Такое двойное признание могло бы содействовать последующему двойному сдвигу церковного сознания. Православные иерархи Московского патриархата признали бы наконец фиктивный характер псевдособора во Львове. Многочисленные православные деятели Московского патриархата уже признали это: отец Лев Жилле, Николай Лосский или митрополит Иларион (Алфеев).[16] Греко-католики,

[16] Например, Николай Лосский, верный Московского патриархата во Франции, писал: «Во времена советской власти греко-католики, как и прочие верующие, стали жертвами непрерывных гонений. У них, как и у других христиан, есть мученики. Но они пострадали несколько больше, чем другие. Действительно, как знает каждый, в 1946 году они были насильственно присоединены к Русской Православной Церкви. Решение об этом насильственном

со своей стороны, смогли бы пролить свет относительно разной степени ответственности за насильственные действия в 1989-1992 годах, во время возвращения ранее принадлежавших им культовых сооружений.[17] Факты насилия, о которых писал митрополит Смоленский Кирилл в письме Блаженнейшему Любомиру (Гузару), на самом деле свидетельствуют о глубокой ране, которая также требует, чтобы и здесь свершилась истина и справедливость.

присоединении было принято Сталиным, который обязал Русскую Православную Церковь взять на себя ответственность за эти действия, совершенно противоречащие "свободе вероисповедания", предусмотренной советской Конституцией. Церковная власть согласилась взять на себя этот бесчестный поступок» (D. Pospielovsky. *The Russian Church under the Soviet Regime*. New York: SVS Press, 1984, с. 306-309, цит. за: Comité mixte catholique orthodoxe en France. *Catholiques et orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme*. Paris: Bayard – Fleurus – Cerf, 2004, с. 287).

[17] Институт экуменических исследований располагает серией из восьми магистерских работ, посвященных этому вопросу, которые были защищены в 2008-2009 гг. Эти научно-исследовательские работы, основанные на серии интервью, свидетельствуют о сложности событий, происходивших на Западной Украине, и о различной степени ответственности действующих лиц реконфигурации приходского пейзажа в 1990-х годах.

Места украино-польского примирения[1]

Французы знают, какое значение в историческом контексте имело выражение «голубая линия Вогезов». В Украине также существуют подобные взрывоопасные выражения, такие как «Операция “Висла”»[2] или кладбище «Орлят»[3]. Мы также знаем, что Европейский Союз был возможен только благодаря французско-немецкому примирению, которое, в свою очередь, благоприятствовало прочим актам примирения – между Польшей и Германией, Францией и Италией и т. п. Это примирение осуществилось в 1951 году, в разгар холодной войны, благодаря плану Шумана по созданию Европейского содружества угля и стали (ЕСУС), взаимного распределения военной индустрии.

Украина и Польша переживают сегодня, точно так же, как Германия и Франция в 1951 году, сложный период, а именно построение политической и экономической стены между Европейским Союзом и Украиной. Эта «Шенгенская стена», как называют ее некоторые, является гораздо более жесткой, чем Берлинская, поскольку, в отличие от 1960-х, желаемый для политиков миграционный отлив не сопровождается отрицанием

---

[1] Выступление на конференции по вопросам примирения в Европе, организованной санктуарием Ла-Салетт в июле 2006 г.

[2] Операция «Висла» – это этническая чистка, организованная польським коммунистическим режимом против украинского населения в 1947 г. Она заключалась в насильственной депортации (выселении), с использованием вооруженных сил, украинцев из этнических территорий, таких как Лемковщина, Надсяние, Подляшье и Холмщина, на те территории в западной и северной части польского государства, которые до 1945 г. принадлежали Германии.

[3] Часть Лычаковского кладбища во Львове, где захоронены польские солдаты, сражавшиеся против украинцев после Первой мировой войны для присоединения Галичины к Польше.

символов или следствий западной либеральной политики. Речь идет, главным образом, о стене экономической.

Однако, совсем как в эпоху Робера Шумана и Конрада Аденауэра, христиане Украины и Польши решили услышать друг друга, покаяться и взаимно простить друг друга, чтобы как минимум установить политическое доверие. Это могло бы, возможно, привести к политическим инициативам, сравнимым с ЕСУС, которые появились в Восточной Европе. В качестве первого ощутимого знака этого примирения, поляки – от Иоанна Павла II до Леха Валенсы и президента Квасьневского – активно поддерживали украинцев во время Оранжевой революции в ноябре 2004 года.

Итак, мне кажется необходимым и целесообразным кратко перечислить некоторое количество мест примирения между Украиной и Польшей, так как последствия важны для всей Европы. Ведь линия разлома очень глубока. Специалисты по геополитике, такие как Франсуа Тюаль, говорят об этой линии, которая идет от Калининграда до Стамбула, проходя через Львов, как о зоне повышенной сейсмической опасности в цивилизационном плане.[4] Но мы знаем, что битва при Вердене произошла в том же самом месте, где в 843 году империя Карла Великого была разделена между его внуками. Точно так же граница, которая отделяет Шенгенские страны от Украины, проходит приблизительно в том самом месте, где орды, пришедшие из Монголии, были остановлены в 1254 году князем Данилой Галицким.

Ответственность европейцев

Для начала предложу вспомнить некоторые раны коллективной польской и украинской памяти. Они глубоки. Само

[4] Fr. Thual. *Le Douaire de Byzance.* Paris: Ellipses, 1998.

собой, я не могу рассказать здесь всю историю этих стран. Ограничусь тем, что порекомендую вам избегать начинающих историков, «экспертов по Восточной Европе», и довериться признанным историкам, таким как Даниэль Бовуа или Аркадий Жуковский. Во Франции пресса, политическая среда, университет, а также по большей части Церкви были жертвами одновременно франко- и русоцентричной историографии. До той степени, что в глазах общественного мнения Украина представлялась не более чем буферной зоной, определенно опасным пространством для нашей алчной уверенности в границах и могуществе. Если б историки сделали некое усилие над собой, они бы поняли, что это не Украине надо «отстаивать свое право на доступ к европейской культуре»[5], – это Европе необходимо открыть украинскую часть своей идентичности, чтобы обрести себя. Украинцы привыкли к невежеству своих соседей и умеют над этим посмеяться.

Они любят напоминать, что Анна Киевская, дочь Ярослава Мудрого, ставшая королевой Франции, умела читать и писать, в то время как ее муж, Генрих I, подписывал официальные документы простым крестиком! Можно вспомнить о катастрофических последствиях деления Польши в 1793 и 1795 годах, которые без труда были оправданы французскими историками. Можно добавить об итогах отказа, полученного от европейских и американских руководителей, которые собрались в Версале в 1919 году, на просьбу митрополита Шептицкого о поддержке законным путем украинской независимости.

---

[5] «Представления о Европе в Беларуси и Украине»: выступление Жиля Лепезана, главы Национального центра научных исследований, в Центре международных исследований, Париж, 9 января 2001 г. (Gilles Lepesant. Les représentations de l'Europe en Biélorussie et en Ukraine.)

Мне кажется, что следует углубить эти размышления о вине европейцев, которая заключается в невежестве, гордыне и предрассудках в отношении польско-украинской драмы.[6] Это кажется мне важным отправным пунктом для того, чтобы говорить о вопросе примирения в Европе.[7] Итак, я вам настоятельно рекомендую прочесть в качестве примера написанную Андреасом Каппелером «Малую историю Украины»[8], изданную на французском языке Институтом славянских исследований. Из рассказа австрийского историка можно понять, как польская и украинская идентичности постепенно усиливались за счет друг друга. Позвольте мне очень кратко подытожить историю польско-украинских взаимоотношений, прежде чем перейти к вопросу примирения их памяти.

Раны прошлого

Как вам известно, Киевская Русь была разделена на две части татарским нашествием XIII века. Следствием этого было разделение страны на две зоны влияния. На западе Русь перешла в руки Королевства Польского, начиная с 1349 года, и Великого княжества Литовского в 1385 году, а затем – польско-литовского союза, начиная с 1569 года. Во время первого разделения Польши в 1772 году Галичина отошла к Австрии. Галичина вновь оказалась под властью

[6] Также само собой разумеется, что это размышление об ответственности европейцев должно сопровождаться теоретическим размышлением. В частности, я говорю о Поле Рикере: P. Ricoeur. *La Memoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Ed. du Seuil, 2000 (последняя глава).

[7] См.: Georges Mink. *L'Elargissement a l'est de l'Union européenne* [= Revue d'etudes comparatives Est-Ouest, n. 4 (1996), spécial]. Paris, 1996.

[8] A. Kappeler. *Petite Histoire de l'Ukraine.* Paris: IES, 1997 (1994).

Польши между 1919 и 1939 годами, до первого советского вторжения. Немцы оккупировали Западную Украину вплоть до 1944 года. Советский Союз вернул власть над Восточной Украиной, но также над Украиной Западной в 1944-м, и так до 1991 года. На востоке Переяславское соглашение 1654 года позволило Российской империи присоединить левый берег Днепра. Киев перешел под власть Москвы как в плане политическом, так и в культурном и религиозном, что длилось вплоть до обретения независимости в 1991 году (а в культурном и религиозном плане длится и до сегодняшнего дня). Отметим здесь, что Крым, который остается сегодня русскоязычным, за время своей истории был непрерывно под властью Москвы только с 1854 (Крымская война 1853-1856 гг.) до 1954 года, когда его было передано в состав Украинской Социалистической Республики.

Само собой, что потеря народом Руси единого государства и образование в Северной Руси мультиэтничной империи имело драматические последствия для его истории. Можно перечислить некоторое количество событий, которые разделили память поляков и украинцев. Польская оккупация в Украине, начиная с XIV века, была испытанием для украинского народа, поскольку поляки вели политику социальной дискриминации. И напротив, в польских представлениях казацкий мир ассоциировался с антисемитизмом после погромов, которые имели место в 1648-1649 годах, во время восстания Богдана Хмельницкого.

В современную эпоху Первая мировая война только ухудшила положение. Вспомним, что Западная Украина стала независимой на короткое время – между 1 ноября 1918 года и январем 1919 года. На исходе мирового конфликта поляки и украинцы сражались в ущерб последним за контроль над Галичиной. Период между двумя войнами, таким образом, был периодом подавления со стороны

Польши попыток украинской независимости. Тем более, что Организация украинских националистов раскололась и приняла радикальную форму революционного движения под руководством Степана Бандеры. Во время Второй мировой войны немцы жестоко подавляли повстанческое движение Бандеры.

С весны 1943 года начала действовать повстанческая армия – УПА. Понятно, что немцы и советы пытались объединить живущих в Украине поляков против украинских партизан. На Волыни происходили яростные сражения, во время которых целые польские деревни были истреблены. Советские и немецкие репрессии были жесточайшими. Живущий во Франции украинский историк Владимир Косык не колеблясь утверждал, что в то время Украина пережила «250 раз Орадур-сюр-Глан[9]»[10].

Репрессии поляков против партизан-украинцев после войны были также безжалостны. Зимой 1943-1944 годов Армия Крайова (АК) – польское движение сопротивления – сосредоточило на украинских землях более чем 15 000 человек с целью «очистить» это пространство от украинских партизан. В это время поляками были сожжены десятки украинских деревень, насчитываются тысячи смертей. Польское и украинское население можно было разделить только ценой новой войны. С поддержкой КГБ и используя насилие, польское правительство депортировало за несколько недель более 483 000 человек, живших на украинских землях, которые

[9] Орадур-сюр-Глан – поселок в регионе Лимузен в центрально-западной Франции, который был уничтожен фашистскими войсками 10 июня 1944 г. вместе с 642 его жителями, включая женщин и детей. – *Прим. ред.*

[10] W. Kosyk. *L'Ukraine et les Ukrainiens*. Paris: Publications de l'Est européen, 1993, c. 80.

теперь принадлежали Польше, либо в СССР, либо в Западную Польшу. Бои продолжались еще долгое время спустя. Так, например, польский генерал Кароль Сверчевский был убит одним формированием УПА в 1947 году. Спланированная правительством в Варшаве операция «Висла», длившаяся с марта по июль 1947 года, положила конец открытой войне, в которой было мобилизовано 90 000 солдат. Бои между УПА и коммунистическим режимом, тем не менее, продолжались до смерти Сталина в 1953 году.

Польско-украинское примирение

Разумеется, в советскую эпоху было запрещено обсуждать все ее несправедливости и насилие, чаще всего вызванное сталинским и гитлеровским режимами. Можете ли вы представить себе, что в течение более чем пятидесяти лет было запрещено воскрешать в памяти совершенную нацистами в Киеве в сентябре 1941 года бойню в Бабьем Яру, в ходе которой погибло более 100 000 человек, в большинстве своем евреев?[11]

Понятно, почему, когда Украина стала независимой 24 августа 1991 года, ситуация стала взрывоопасной. Многие поляки верили, как об этом мне рассказывали многие люди, что независимость Украины неизбежно означала новую войну между Польшей и Украиной. Правда также то, что недопонимание между католиками латинского обряда и католиками византийского обряда, усиленное законным стремлением украинцев, в котором советское правительство им

[11] Директор Центра иудаики в Киеве Леонид Финберг сожалеет, что у евреев Киева нет постоянного, должным образом оформленного и явного памятного знака в местах их истребления.

отказывало, возвратить в 1990 году свои религиозные здания, включительно с культовыми сооружениями, принадлежавшими ранее латинской Церкви, только отягощало атмосферу.

Начиная с 3 августа 1990 года, когда члены «Солидарности» уже пришли к власти в Варшаве, польский Сенат официально признал, что операция «Висла» была преступлением против украинского народа. Вместе с тем, празднование тысячелетия крещения Руси в 1988 году в Ясной Горе католическими епископами и мирянами, поляками и украинцами, но прежде всего приезд папы-поляка в Украину в июне 2001 года, были бесспорно факторами примирения. Папа неоднократно просил прощения за все преступления, совершенные Католической Церковью, и призывал к примирению между поляками и украинцами. В этом отношении уместно вспомнить еще об одном церковном лидере, который взял на себя роль примирителя во Львове, а именно кардинале Мирославе Иване Любачивском. Я хотел бы привести пример, даже если он напрямую не связан с польским вопросом, который свидетельствует о миротворческом духе этого человека. Именно он в 1988 году обратился с письмом к патриарху Московскому Пимену, в котором просил прощения за все обиды, совершенные греко-католиками в отношении православных. Когда украинские греко-католики, изумленные этим письмом, спросили у него, почему им следует просить прощения у православных, ведь это именно православные внесли свой вклад в 1946 году в исчезновение их Церкви, украинский кардинал ответил мягко: «Мы должны просить у них прощения только за то, что мы их не любим».

Но постсоветская Украина долгое время управлялась властью, колеблющейся между декларативным национализмом и подчинением Москве. Поэтому между 1990 и 2003 годами польско-украинское напряжение постепенно усиливалось. Ситуация резко ухудшилась в 2002-2003 годах по причине

совпадения двух импульсов памяти, связанных с конфликтами 1919 и 1943 годов. Все началось в марте 2002 года, с работ по восстановлению польской части Лычаковского кладбища, построенной после Первой мировой войны и известной под названием кладбища «Орлят».[12] Власти города Львова хотели убрать старую надпись периода польской оккупации Галичины (между 1920 и 1939 годами), воздававшую дань польским солдатам, «геройски погибшим за свою Родину». Независимая украинская власть заявила консулу Польши, что погибнуть геройски можно только на своей земле, но не на чужой. Но польская пресса раздула инцидент и напомнила о других болезненных ранах, в том числе о Волынской резне 1943 года, вплоть до того, что польский президент А. Квасьневский аннулировал в июне 2002 года свой задолго до того назначенный визит в Украину.

Именно тогда по инициативе шеф-редактора журнала «Ї» Тараса Возняка и вице-ректора Украинского католического университета Мирослава Мариновича два львовских кардинала – Любомир Гузар (украинец по национальности) и Мариан Яворский (поляк по национальности) – решили организовать общую молитву перед могилами павших солдат. Галичан смущало не восстановление кладбища и память о польских солдатах, но восстановление символов польской власти. Полемика сразу затихла. Два президента, Кучма и Квасьневский, к открытию кладбища издали общий текст о покаянии и дружбе. Итак, 1 ноября 2002 года, во время первой поминальной церемонии, все происходило в атмосфере умиротворения. Год спустя, 1 ноября 2003 года, Блаженнейший Гузар признался кардиналу Барбарену: «Вы

[12] См.: А. Аржаковський. *Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: До постконфесійного християнства* / пер. с франц. Львів: Видавництво УКУ, 2007.

увидите, через четыре-пять лет люди забудут, почему их предки сражались друг против друга». В июне 2005 года, после Оранжевой революции, именно президент Ющенко и президент Квасьневский подтвердили дружбу своих народов на том самом месте – на кладбище «Орлят» во Львове.

Травмирующая память о событиях на Волыни была успокоена также благодаря совместному вмешательству интеллектуалов, христиан и политических деятелей. Инициатива исходила в этот раз от Польши. Речь идет об открытом письме, опубликованным в прессе весной 2003 года Яцеком Куронем, выдающимся польским интеллектуалом и членом «Солидарности». В этом письме он просил прощения у украинского народа за события 1943 года и просил прекратить говорить о геноциде польского населения, так как историческая реальность была намного сложнее.

Эта просьба о прощении немедленно получила публичный ответ от украинского экс-диссидента Мирослава Мариновича, который просил прощения у польского народа за резню на Волыни. За его письмом последовало настоящее движение покаяния, с публикацией манифеста, подписанного дюжиной украинских интеллектуалов, с выпуском специального номера журнала «Ї» и т. п. Все это привело к возведению мемориалов и стел на Волыни и к официальным церемониям в присутствии польского и украинского президентов. В Польше, во Вроцлаве, был проведен коллоквиум, среди участников которого присутствовали министр обороны Марек Сивец и директор Института национальной памяти Польши Витольд Кулеш.

Но церковные иерархи УГКЦ и РКЦ на этом не остановились. 3 июня 2004 года в Леднице, в Польше, кардинал Гузар служил вместе с кардиналом Глемпом перед двумястами тысячами молодых людей церемонию прощения и примирения между двумя народами, польским и

украинским. В следующем году, бывшем годом Евхаристии в Католической Церкви, во Львове прошли евхаристические встречи и массовые торжественные празднования, также в присутствии архиепископа Йозефа Михалика, президента Конференции польских епископов. Польский и украинский кардиналы, владыка Глемп и Блаженнейший Гузар, а также католические епископы Украины и Польши совместно подписали 19-26 июня 2005 года важное письмо с просьбой о прощении и взаимном примирении. В этом письме епископы напоминали, что прежде всего у народов есть небесное Отечество. Они обоснованно цитируют слова Иоанна Павла II: «Нет мира без справедливости, нет справедливости без прощения». Самым оригинальным в этом письме было то, что оно заканчивалось молитвой к Богородице с просьбой о примирении польского и украинского народов.

Молитва неизбежно является личной, и завершается она также личным «аминь». Именно таким способом епископам удалось избавиться от груза коллективной ответственности, упреков историков, расчетов политиков. Они смогли совершить мужественный поступок, который сам по себе имеет колоссальное стимулирующее воздействие. Действительно, 13 мая 2006 года в Павлокоме, городке на востоке Польши, президенты Лех Качинский и Виктор Ющенко встретились в присутствии Блаженнейшего Любомира (Гузара), чтобы почтить память 366 украинцев и 11 поляков, которые погибли шестьдесят лет назад, в момент вторжения Красной Армии и партизанской войны на фоне ликвидации старых и установления новых границ.

В течение лета 2006-го в этом же мирном духе почтили память операции «Висла» проведением международного семинара в Украинском католическом университете во Львове. Припомним еще раз последнюю инициативу, последнее место памяти и примирения – уже после Ясной Горы, журнала

«Ї», кладбища «Орлят» и Украинского католического университета. В студийском монастыре в Уневе, недалеко от Львова, в июле 2006 года была проведена международная конференция с участием Адама Ротфельда, бывшего министра иностранных дел Польши. Последний, имея еврейское происхождение, был спасен во время войны благодаря вмешательству митрополита Андрея Шептицкого, который спрятал его в Уневской лавре.

* * *

Известно, что до появления Шенгенской стены более 8 миллионов украинцев пересекали польско-украинскую границу. Также известно, что треть польского экспорта приходится на Украину. Наконец, известно, что Польша является наилучшим союзником Украины в содействии ее интеграции в Евросоюз. Поляки не сомневаются в европейскости Украины, так как Украина представляет часть их собственной истории. Разумеется, все еще присутствуют многочисленные негативные стереотипы и с одной, и с другой стороны границы.

Но, глядя на своих кузенов-поляков, украинцы знают, что могут без труда освоить то, что в Брюсселе называют «европейским опытом». Они знают, благодаря польскому примеру, что подлинным условием встречи является взаимное желание признания. Если бы народы Европы захотели, то они смогли бы открыть малоизвестные богатства народа святого Антония Печерского, Григория Сковороды или Тараса Шевченко – гения нации, очарованного Премудростью Божией, который перед лицом всего мира наработал постмодерное искусство выживания. Европейские народы могли бы открыть также могущество общества, которое может подняться, несмотря на семнадцать миллионов насильственных смертей, которые ему причинил XX век.

И, напротив, украинцы знают из основ своего векового опыта, что слепота соседей в их отношении является лишь дополнительной возможностью проверить на себе принцип перебирания на себя ограничений другого. В евангельском тексте, который любят цитировать украинцы греко-католики, камень, отвергнутый строителями, стал основанием Царства. Итак, может быть, что в случае примирения Украины и Польши увидит свет не Европейское сообщество угля и стали, а Европейское сообщество взаимного примирения и прощения! Радостно констатировать, что за темпоральностью дипломатических канцелярий существует иная темпоральность – дара и прощения, которая готовит интеграцию, намного более важную для будущего Европы: объединение славянской, латинской, германской и византийской цивилизаций. Я очень рад, что здесь, в Ла-Салетт, эта иная Европа, Европа народов на пути к примирению, свидетельствует о том, что нации незыблемы благодаря свету, который их созидает.[13]

[13] Отмечу замечательный фильм «Три истории Галичины», снятый в 2010 г. Ольгой Онишко и Сарой Фархат (Sense Film Production), где, в частности, рассказывается о примирении между поляками и украинцами.

Духовные и интеллектуальные основания современного русского государства[1]

В России мало света и много тепла.

Митрополит Московский Филарет[2]

Именно этими строками Владимир Вейдле завершает в 1949 году свою работу о России. Русский мыслитель-эмигрант сожалел, что русские отрицают свет, который не дает тепла, но уделяют мало внимания тому теплу, которое не сопровождается светом. По его мнению, в русской культуре существует риск отрицания вместе с западным концептуализмом, который считается абстрактным, холодным и оторванным от своих духовных корней, рациональности как таковой. Хорошо предпочитать смирение и гостеприимство знанию и обучению, но ценность созидающего знания не может отрицать никто. Русское тепло, этот глубинный

[1] Лекция, прочитанная в санктуарии Ла-Салетт во время III Коллоквиума по примирению 28 июля 2008 г., за несколько дней до начала русско-грузинской войны. Позже я внес в текст только некоторые стилистические коррективы и не менял его, несмотря на эти и последовавшие события (избрание президента Обамы, пересмотр договора о ядерном щите, отказ в принятии Украины и Грузии в НАТО, подтвержденный во время саммита в Страсбурге 2009 г., и т. п.), ибо считаю, что мой анализ остается действительным, а развитие событий приведет к написанию нового текста.

[2] Wladimir Weidlé. *La Russie présente et absente.* Paris: Gallimard, 1949, с. 233. Я многое почерпнул из этой книги, которую прочел более двадцати лет назад. Посвящаю эту статью своему крестному Кириллу Ельчанинову, который знал автора и предложил мне прочитать это произведение.

смысл смирения, который происходит от православной культуры, может привести Россию также к комфортной релаксации в теплом мраке. Послушайте рассуждение Вейдле, преподавателя Свято-Сергиевского института, друга одновременно Сергия Булгакова и Владимира Набокова, одного из самых блестящих представителей русской эмиграции: «Такой отказ делать что-либо, когда невозможно сделать все, такое презрение ко всякому благу, которое не является высшим, являются для России источником величия – и в то же время причиной разрушения»[3].

Сегодня я хотел бы скромно продолжить размышления Владимира Вейдле, а также слависта Жоржа Нива[4], задавая себе вопрос о современных идеологических основаниях современного русского политического строя и о путях, которые открываются перед этим политическим строем для того, чтобы избежать гордого и традиционного искушения в истории своей изоляции.

Для начала попробую кратко представить некоторые характеристики нынешней эволюции российского общества. Далее вернусь к фундаментальному спору, который произошел в эмиграции между двумя течениями, духовным и интеллектуальным, на основании возможного обновления российского политического сознания. Наконец, я предложу некоторые задачи, которые могли бы выполнить интеллектуалы, а также те, кто на Западе и в Русской Церкви испытывают доверие к анализу Вейдле.

---

[3] W. Weidlé. *La Russie présente et absente,* с. 231.

[4] Следует считать совпадением, что Жорж Нива начал свое предисловие к «Местам русской памяти» (Georges Nivat. *Sites de la mémoire russe*. Paris: Fayard, 2007) той же цитатой. На мой взгляд, такое совпадение только усиливает необходимость прочесть и одну, и другую великолепную книгу.

Несколько характеристик русского политического режима

Сегодня, как мне кажется, есть определенная настоятельная потребность в такой дискуссии о развитии России. За несколько лет, в основном после занятия поста президента Владимиром Путиным в 1999 году, Россия создала себе новую идентичность. На внешнем плане был отказ от ельцинской идеи о том, чтобы дать свободу бывшим республикам империи. Академик Элен Каррер д'Анкосс считает, что новая философия внешней политики преимущественно берет начало из евразийских идей, которые расцвели в русской эмиграции в 1920-х в среде Георгия Вернадского и Георгия Флоровского и к которым вновь вернулся Лев Гумилев в 1980-х. Она писала в 2005 году:

> Вливаясь в группу великих азиатских государств, определяя свою природу как одновременно «мусульманскую» и европейскую, Россия, кажется, приняла идеи, получившие развитие в первые десятилетия XX века основателями евразийства, которые подчеркивали дуализм этого уникального евроазиатского могущества, естественного посредника между Европой и Азией, Западом и Востоком. Эти идеи приобрели некоторую популярность в России под влиянием националистов, ностальгирующих по утраченной империи и пытающихся воскресить имперскую мечту в рамках этой евразийской концепции. […] В конечном итоге, не пожелает ли Россия, вдохновленная американской моделью, превратиться в имперскую республику?[5]

После очень жестокой войны в Чечне эта кавказская республика, безо всяких уступок чеченским партизанам,

[5] Hélène Carrère d'Encausse. *L'Empire d'Eurasie, une histoire de l'Empire russe de 1552 à nos jours.* Paris: Fayard, 2005, с. 448.

была включена в состав Российской Федерации. Работа по дестабилизации проводилась даже в автономных регионах Грузии (Осетия и Абхазия), Молдавии (Приднестровье) и Украины (Крым). Всего за год, от 2007-го до 2008-го, большинство русского населения начало считать Украину враждебной страной, которая своим желанием присоединиться к НАТО предает общеславянскую солидарность.[6]

Для того, чтобы активизировать мощь русского государства за границей, особенно в плане недвижимого имущества, везде, в том числе и во Франции, была мобилизована Русская Церковь. Это и было главной причиной личного участия президента Путина в частичном воссоединении в июне 2007 года между Московским патриархатом и Русской Православной Церковью Заграницей. Последняя, невзирая на ее требования, была приглашена присоединиться к Московскому патриархату без заявления о покаянии со

[6] По поводу Крыма украинцы напоминают, что он не может считаться подарком Хрущева, поскольку в 1954 году он принадлежал России всего сто лет. Тот факт, что многочисленные граждане Крыма говорят по-русски, тем не менее, не означает их желания интегрироваться в Россию. Многочисленные жители Квебека не планируют ни на секунду стать частью Франции, несмотря на их приверженность французскому языку. Напротив, то, что Крым был колыбелью Руси, а она, в свою очередь, была колыбелью Московии, никто не оспаривает. Но это не обязательно должно оправдывать империалистические поползновения. Многие страны также имеют свои корни в зарубежной культуре (как, например, Соединенные Штаты и Ирландия), но не требуют присоединения к стране происхождения. Напротив, как напоминает украинский посол в Москве, осуждая российские происки в Севастополе, забота Гитлера о немцах портового Гданьска, с 1920 г. бывшего свободным городом, и послужила одной из причин развязывания Второй мировой войны.

стороны Русской Церкви в отношении ее прошлых компромиссов с советской властью. РПЦЗ, которая не была признана ни одной Православной Церковью в мире по причине именно своей крайней антиэкуменической позиции и к которой относилась только незначительная часть русской эмиграции в Европе и Соединенных Штатах, была спутана русскими СМИ с Архиепископией Православных Русских Церквей в Западной Европе. Но эта Церковь, в отличие от РПЦЗ, находится под омофором Константинопольского патриархата и ее имидж борца со сталинизмом очень позитивен в России. Именно поэтому большинство русских в России считают сегодня, вследствие этой медийной манипуляции, что все споры, которые последовали после революции, на сегодня уже разрешены.[7] Увы, это не так. Большинство православных приходов русской традиции пребывают в Экзархате русских православных Церквей под юрисдикцией Константинопольского патриархата.

Министр иностранных дел Сергей Лавров – авангард этого ностальгирующего о бывшем советском международном могуществе течения – всегда появляется в СМИ с суровым лицом, чтобы дать понять о своем неудовольствии. В некоторых случаях речь идет о Японии, которая имеет наглость претендовать на Курильские острова. США считаются стратегическим врагом с момента установления в Чехии системы

[7] Может статься, что русские туристы обнаружат, что Московского патриарха не вспоминают на Литургии в соборе на ул. Дарю в Париже. Может также случиться, что, в виде исключения, Московский патриархат призовет заблудших овец диаспоры вернуться в лоно Церкви. В любом случае, во время своего приезда во Францию в 2007 г. патриарх Алексий захотел получить от президента Саркози обещание поддержки в возведении нового русского собора в Париже.

перехвата ракет, направленных на Западную Европу и Соединенные Штаты. Неправительственные организации, часто иностранного происхождения, такие как *British Council* или *Greenpeace*, внимательно наблюдаются разведслужбами и испытывают невероятное давление со стороны русской налоговой администрации. Иногда в расширении на Восток обвиняются НАТО или Католическая Церковь. Однако российское государство не ставило под вопрос сотрудничество с НАТО, договор о котором был подписан в Париже 27 мая 1997 года. Русская Церковь также имеет контакт с западными неправительственными организациями и получает каждый год миллионы евро от организаций, которые могут быть подконтрольны Католической Церкви.[8]

В отношении внутренних дел известно, как Владимир Путин утвердил свою популярность, заставив главных олигархов, которые обогатились в ельцинскую эпоху, бояться. Он установил новую вертикаль власти на военный манер с помощью ФСБ, откуда и вышел, реабилитировал советское прошлое после пятнадцати лет систематической критики СССР, воспользовался подъемом цен на нефть и газ, что сделало возможным рост уровня жизни средних классов. Выражение «хаос 1990-х», которое используют такие кремлевские эксперты, как Глеб Павловский, сделалось обыденным в стране, которая стала шестой или седьмой мировой экономической сверхдержавой. Воспользовавшись экономическим ростом, связанным с нефтегазовой «манной», Дмитрий Медведев изложил свои приоритеты, представляя прагматическую доктрину четырех «И»: Институты, Инфраструктуры, Инвестиции, Инновации, к которой он добавил впоследствии пятое «И» – интеллект.

[8] Одна только «Помощь Церкви в беде» с 1990 г. передает Русской Православной Церкви более миллиона евро в год.

Поиск властью в 1990-х годах новой национальной идентичности привел к двум главным решениям: возвращению советского гимна и решению 2005 года учредить национальный праздник 4 ноября в память о победе 1612 года над польско-литовскими захватчиками. Эти решения показывают, что русские могут на самом деле самоопределяться только в противопоставлении с другими. Патриотические чувства, которые выражаются, в частности, во время спортивных соревнований, – это феномен, наличие которого можно констатировать во всей Европе. Но необычайный энтузиазм, вызванный победой русской футбольной команды во главе с голландцем Гуусом Хиддинком над командой Нидерландов во время Евро-2008, обнаружил глубинное желание русских обрести признание со стороны европейцев в качестве европейской нации и противоречивое убеждение, что победа не была бы возможной без постижения европейцами секрета их гения. На трибунах во время матча против шведов можно было видеть русских болельщиков, которые держали огромный портрет Петра Великого…

Однако еще труднее представить себе, где же находится правда – на стороне журналистки Анны Политковской, которая ценой своей жизни яростно осудила путинский режим, или на стороне большей части российского общества, которое настолько благоприятно относится к политике своего президента, вплоть до того, чтобы в 2008 году дать ему возможность удержаться у власти в качестве премьер-министра. Полезно будет прочесть, тем не менее, материалы по России, опубликованные недавно в киевской газете «День»[9], – материалы тем более ценные, что, как известно, в сегодняшних российских СМИ свобода мнения

[9] См. www.day.kiev.ua, 27 июня 2008 г.

больше не гарантирована. Эти материалы (в составлении которых приняли участие такие выдающиеся личности, как посол Украины в Москве Юрий Щербак или русский писатель Виктор Ерофеев, являющийся ведущим на телевидении) свидетельствуют о параличе, от которого страдает сегодня русское общество. Виктор Ерофеев считает, что в тысячелетней русской истории, в которой ментальность общественного служения доминировала над эмансипацией личности, «спасение русского общества» заключается в развитии личностной сферы. В поддержку этого тезиса он напоминает, что, по мнению Бердяева, русское Средневековье, то есть период освобождения от феодальных уз, продлился вплоть до революции 1905 года. Разумеется, в 1762 году дворянство было освобождено от обязательной службы царю, а в 1905 году этот указ распространился на другие слои общества. Но глобально, по мнению Ерофеева, «мы» существенно преобладало в русской истории над «я». Русский писатель, который сегодня возлагает все надежды на нового президента Медведева (но можно ли считать эту позицию искренним жестом или это вынужденная поза?), считает, что путинский режим восстановил это превосходство коллективного над индивидуальным, возродив девиз царей: народность, самодержавие, православие.

Киевский журналист Владимир Лесной, со своей стороны, не сомневается в том, что диархия в московской власти является формой «ползучего фашизма», сопоставимого с различными формами фашизма XX века, от гитлеризма и до франкизма. Он считает, что дело Ходорковского – этого бывшего олигарха, приговоренного к тюремному заключению в Сибири – является довольно красноречивым доказательством того, что российская судебная система находится под контролем исполнительной власти. СМИ, по мнению Лесного, также находятся под ее контролем (вспомните дело

ОРТ, купленного олигархом Березовским). Наконец, рост коррупционных дел и серийных экономических преступлений в очередной раз свидетельствует, по мнению журналиста, об истине XX века, что фашистские режимы эффективны только на короткое время. Режиссер Павел Лунгин, фильмы которого с 1991 года являются настоящими вехами в эволюции русского сознания, снял в 2008 году – после фильмов «Такси-Блюз», «Олигарх», «Остров» – фильм об Иване Грозном…

Можно было бы добавить здесь фразу известного интеллектуала Ольги Седаковой, что проблема в России состоит в том, что там путают понятия «права» и «порядка». Мы помним, что одним из лозунгов Путина с самого начала было установление «диктатуры закона», что свидетельствует именно об этой путанице между порядком и правом.[10] Русские нуждаются в порядке, желают гордиться своей нацией и желают разбогатеть. Но существует реальный риск, что этот порядок, эта коллективная амнезия насчет ответственности российских институтов за преступления прошлого превратят желание порядка в рабство. Точно так же законная потребность россиян в коллективной гордости и улучшении уровня жизни может преобразоваться, не будучи осознанной ими, в неонационализм и неоимпериализм. Представление украинской Оранжевой революции русскими масс-медиа как негативной и порочной иллюзии, уже пройденной Россией в 1991 году без результата, свидетельствует о тревожной потере русским обществом чувства реальности.

---

[10] Ольга Седакова. Предисловие // Ирина Борщ. *Русская наука церковного права в первой половине XX века: Поиск методологии*. Москва: УРСС, 2008, с. 12.

Идеологические основания двоевластия в России

Попытаемся понять, почему сегодня в России или в Беларуси продолжают – начиная с Владимира Путина и заканчивая Юрием Лужковым – чествовать память Феликса Дзержинского, основателя ЧК (секретных служб советского государства, вплоть до нынешнего ФСБ). Вы, вероятно, знаете, что памятник Дзержинскому расположен на одном из главных проспектов белорусской столицы и что Владимир Путин не скрывает своего восхищения основателем ГПУ. Это феноменального масштаба вызов. Здесь речь идет не только об ответственности за убийства, совершенные советским режимом, но также об основах российского государства и идентичности. Также известно, что те, кто недавно критиковал работу этих секретных служб, таинственным образом погибли, а именно бывший агент ФСБ Александр Литвиненко или журналист «Новой газеты» Анна Политковская.[11]

Итак, несмотря на отягощающие преступления, совершенные «органами», российское государство смогло сохраниться в своей многовековой преемственности как авторитарный и даже неоимперский, по мнению некоторых, режим. Этот режим даже был поддержан большинством российского населения, радующегося его способности обуздать хаос 1990-х, который ассоциируется с полнотой демократии. Существует и другое очевидное противоречие: Александр Солженицын столь бурно критиковал действия КГБ во всех своих произведениях, а сегодня он поддерживает политику бывшего подполковника КГБ. Как такое может быть? И на каком интеллектуальном основании российское

[11] Anna Politkovskaia. *La Russie selon Poutine.* Paris: Buchet-Chastel, 2005. По делу Литвиненко можно посмотреть фильм «Бунт», который снят М. Некрасовым в 2007 г.

государство может легитимизировать применение насилия? Даже если тут нужен очень сложный ответ, можно, тем не менее, утверждать, что Солженицын, как и новые идеологи российского государства, находит законность своих авторитарных тезисов в философии Ивана Ильина, ранее специализировавшегося в гегельянстве, а после ставшего в эмиграции певцом неомонархизма и пророссийского религиозного национализма.

Иван Ильин сегодня считается официальным философом русского правительства. В официальных выступлениях его регулярно цитирует генеральный прокурор Устинов, как делал и Владимир Путин в свою бытность президентом. Так, например, в «Послании Федеральной ассамблее Российской Федерации» (которое по значимости соответствует ежегодной речи президента Соединенных Штатов перед Конгрессом) в 2005 и 2006 годах президент Путин цитировал Ивана Ильина, чтобы выразить свое удовлетворение чувством государства, и особенно значимостью, которую приобрели безопасность нации и достоинство русской армии.[12] Владимир Путин, у которого в 2007 году заканчивался его второй президентский срок, высказался – «на нынешнем этапе развития» российских административных институтов – в пользу двуглавой власти, при которой основная власть будет концентрироваться в руках главы правительства, по примеру монархий Западной Европы.

Так и получилось сегодня, насколько мы знаем, после выборов 2008 года, на которых победил его кандидат Дмитрий Медведев. Но еще никто не знает, как эта двуглавая власть будет поддерживаться впоследствии.

---

[12] Дмитрий Виноградов. Кто помог Путину написать послание (см. на: www.gazeta.ru, 10 мая 2006 г.).

Ильин нравится также российским политикам, так как его философия основывается на понятии юридического сознания, согласно которому права человека должны сочетаться с правами государства. Эта мысль благоприятна для образования элиты, поддерживающей сильную государственную власть. Она вдохновляет духовный патриотизм или христианский национализм.[13] Ильин критиковал республику, которую он считал «юридическим механизмом», но высказывался в пользу монархии, которую определял как «юридический организм». Эта новая идеология российского государства соответствует как новой доктрине международного отвоевания, выдвигаемой – зачастую с помощью диаспоры и церковной структуры – российским Министерством иностранных дел, так и желанию Министерства внутренних дел или Русской Церкви остановить падение рождаемости волюнтаристской семейной политикой.

Любимый автор Александра Солженицына, Иван Ильин также является наиболее цитируемым в СМИ и в Интернете русским философом. В 2005 году были опубликованы его произведения в 23 томах, а его архивы были куплены русским олигархом Виктором Вексельбергом, для того чтобы предоставить библиотеке МГУ.

Режиссер Никита Михалков, который считается великим апологетом нового режима и является первым подписавшимся под петицией о третьем президентском сроке для президента Путина, организовал 3 октября 2005 года в Москве одновременную передачу праха Антона Деникина, одного из генералов контрреволюции, и Ивана Ильина, одного из главных апологетов военного реванша против

[13] И. А. Ильин. *Сочинения в двух томах.* Москва: Медиум, 1994 (работу «О сущности правосознания» [Мюнхен, 1956] см.: т. 2, с. 73-300).

советского режима. В том же духе, что и попытка церковного возвращения с помощью РПЦЗ наследия русской эмиграции, эта передача была представлена патриархом Алексием II как церемония национального примирения. В Донском монастыре был возведен памятник в память о рассеянной и примиренной русской нации. Личность Ильина сегодня достаточно высоко оценена Русской Церковью, принимая во внимание также и то, что он принадлежал к РПЦЗ. Впрочем, теперь, как правило, не упоминают, что эта Церковь сотрудничала с нацистским режимом во время Второй мировой войны.

Наконец, Иван Ильин, один из главных критиков Католической Церкви в современной русской религиозной философии и, в частности, католических Церквей восточного обряда, является одним из авторов, наиболее ценимых русской церковной элитой. Весной 2007 года митрополит Кирилл Смоленский по радио «Маяк» защищал промонархические тезисы.[14] А его секретарь отец Всеволод Чаплин повторяет те же самые антиэкуменические и антидемократические взгляды Ильина. В частности, он поясняет, что православные каноны запрещают молиться с инославными.

Несколько предстоящих шагов

Если наш анализ современной эволюции российского общества и идеологических и духовных причин этой эволюции окажется верным, тогда, безо всякого сомнения, интеллигенции в России и других странах, а также общественным

[14] В России Путина предложено объявить национальным лидером с полномочиями псевдомонарха (см. на: www.newsru.com, 7 ноября 2007 г.).

учреждениям, таким как Русская Православная Церковь, следует незамедлительно приступить к осмыслению ряда вопросов, связанных с историографией, правом, экклезиологией и т. п., которые я постараюсь кратко охватить.

Во-первых, мне кажется важным для начала, чтобы русские и западные историки встретились и попытались без предубеждения переосмыслить историю русского сознания.[15]

С одной стороны, лучшие русские историки, которых можно считать политическими историками (как Михаил Хеллер[16] и Юрий Афанасьев, авангард *перестройки* и бывший ректор Российского государственного гуманитарного университета; сюда можно отнести также авторов новой «Православной энциклопедии»), могли бы выслушать историков русской эмиграции, таких как Георгий Федотов, Николай Зернов, Дмитрий Поспеловский[17]. Федотов обращал внимание русских историков на тот факт, что их слишком интересовала история Московии, но была оставлена без внимания история Новгородского княжества, а также земель, которые впоследствии стали Беларусью и Украиной. Он показывает, что драма русского государства заключалась в том,

[15] Это план великолепного проекта «Места русской памяти» (*Sites de la memoire russe*. Paris: Fayard, 2007). Необходимо, как это сделал Жорж Нива и вся команда славистов и признанных историков, русских и нерусских, составить карту мест русской памяти. Но также безусловно необходимо предоставить путешественникам путеводитель, и одно только предисловие его не заменит. В противном случае эта история будет бессвязной и, не имея привязки к современной идентичности российских граждан, окажется неспособной помочь им сделать выводы из уроков прошлого и заново представить себя в будущем.

[16] M. Heller. *Histoire de la Russie et de son Empire*. Paris: Plon, 1997.

[17] Д. Поспеловский. *Православная церковь в истории Руси, России и СССР*. Москва: ББИ, Ин-т св. апостола Андрея, 1996.

что оно уступило давлению апокалиптической атмосферы и дало «управленцам» *иосифлянам* все полномочия над «либералами» *нестяжателями*. Зернов и Бердяев, в свою очередь, показали все мифологическое измерение мифологемы «Москва – третий Рим». Они также стремились, вопреки двойной – «управленческой» и «исторической» – тенденции Третьего Интернационала и аморфности памяти, выраженной, например, в фильме «Русский ковчег» Александра Сокурова, вернуть христианский смысл хилиастическому мифу о спасении и защите, даруемым русским ковчегом.

И, напротив, последователи Федотова должны понять, почему их идеи не находятся сегодня на первом плане, несмотря на явный кризис автократического правления и мифа о третьем Риме. Так же может быть, что «добротолюбное» течение православной историографии (во Франции я имею в виду Оливье Клемана)[18] должно задаться вопросом о способности апофатического богословия просветить государство и заставить его стремиться к Царству. Также следует в первую очередь сделать официальные учебники по истории России открытыми к спорным вопросам прошлого (например, в политической истории – вопросу об ответственности ГПУ за террор, или в церковной истории – вопросу униатства, или истории Беларуси, европейская идентичность которой не признается[19]…). И одновременно

---

[18] Также см.: А. Алексеев. *Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв.* Санкт-Петербург: Алетейя, 2002.

[19] Территория современной Беларуси когда-то входила в состав сети городов, управляемых магдебургским правом с 1391 г. См. наилучшую историю Беларуси: The International Public Society Backauscyna. *The History of the Belarusan Nation and State.* Minsk: Medisont, 2006.

наследникам Федотова и Зернова следует искренне признать недостатки социальной доктрины Православия в новейшую и современную эпоху. Знаменательно в этом отношении то, что наиболее яростный защитник русской религиозной эмигрантской мысли в ельциновской России, Виктор Аксючиц, сперва создал христианскую демократическую партию, а затем, начиная с 1997 года, объявил себя конституционным монархистом, подготавливая таким образом приход к власти президента Путина.[20] Именно русская Церковь иосифлянской традиции, Церковь митрополита Смоленского Кирилла, а не епархия Православной Церкви в Париже приняла в 2000 году социальную доктрину и подчеркнула принцип свободы совести в церковном праве.[21] Разумеется, предстоит сделать еще многое. Но презрение к государству, которое появляется в тексте «Основ социальной доктрины Русской Православной Церкви» в этом отношении является проблематичным. Государство в ней рассматривается как такое, которое относится к падшей сфере. Это представляет очень серьезную проблему, являющуюся плодом фаталистической псевдосвятоотеческой духовности, о которой я говорил выше.

Такое двойственное отношение православного богословия к праву должно стать предметом углубленного изучения.

---

[20] Виктор Аксючиц. *Под сенью креста*. Москва: Выбор, 1997.

[21] В этом отношении особенно показательно, что за 80 лет ее существования в православной диаспоре никому не пришла идея опубликовать «Акты и решения Собора Православной Церкви 1917 года», согласно которым Церковь митрополита Евлогия основывала свое юридическое существование на Западе. Следует поблагодарить Ирину Альберти, главного католического редактора *La Pensée russe*, и отца-доминиканца Гиацинта Дестивеля за публикацию основных текстов на русском, а затем на французском языках.

Вейдле уже привлекал внимание ко страху, который русская душа испытывает к правовому воплощению, – страху, который ведет к анархизму в духе Бакунина или открывает доступ формализму Шкловского. Начиная еще со «Слова» Илариона Киевского, это связано с неверной интерпретацией текста апостола Павла об отношении закона и благодати. И всё же, несмотря на все сказанное об этом последователями парижской школы, начиная с Николая Афанасьева и заканчивая митрополитом Георгием (Ходром), Христос пришел не нарушить, но исполнить закон и пророков. В частности, рекомендую совершенно свежую книгу «Русская наука церковного права», изданную недавно Ириной Борщ[22]. В ней вы найдете реабилитацию права на основании православной богословской традиции, в частности, на основании лекции Сергия Булгакова «Церковное право и кризис юридического сознания», прочитанной в Праге 17 мая 1923 года. Русский православный богослов утверждал, что синтез между двумя аксиомами: «nullum ius extra ecclesiam» и «nullum ius intra ecclesiam» – возможен. Правовое государство становится справедливым, только если открывает, что источник всякой власти находится вне его и не заключается только лишь в воле народа. Этот источник, по мнению Булгакова, находится в Боге, – не в Боге метафизики, которого похоронил Ницше, но в Боге, чьи Блаженства описывают Царство и который сообщается в таинствах Церкви. Это понимание, эта реабилитация канонического права также приводит к полному пересмотру экономических принципов. Кооперативное право вполне могло бы предложить катафатический синтез в противовес трагическому противопоставлению управленческой экономики экономике либеральной.

[22] Ирина Борщ. *Русская наука Церковного Права* (предисловие Антуана Аржаковского и Ольги Седаковой).

Во-вторых, среди возможных задач времени мне кажется крайне важной поддержка сегодня Церквей в Украине, которые стремятся создать новую модель практической христианской экклезиологии. Я считаю, что древняя экклезиология канонической территории принадлежит к прошлому, когда экклезиология Церквей была политизированной и конфессиональной. Пришло время вновь обрести экклезиологию крещальную, евхаристическую и пастырскую, которая была у апостолов во времена ранней Церкви. Эта модель представлена в Деяниях апостолов с помощью фигуры Павла, который является пастырем общин Галаты и Коринфа и который одновременно поощряет поместную организацию этих Церквей. Конечно, сегодня следует учитывать раны истории, которые привели к разрывам между Церквами и внутри них, сегодня называемым конфессиями. Итак, то, что происходит в Украине сегодня, имеет первостепенную важность для будущего Русской Церкви, для ее взаимоотношений со своей матерью-Церковью – Церковью Константинополя – и для всей полноты международных отношений.[23]

У меня была возможность проводить беседы с кардиналом Любомиром Гузаром и пропагандировать его проект двойного сопричастия между католиками и православными.[24] Об

---

[23] Наилучшее изложение этой экклезиологии можно найти у греко-католического богослова Михаила Димида (М. Димид. *Херсонеське таїнство свободи*, т. 1: *Еклезіологія*. Львів: Свічадо, 2007) и у православного богослова, архиепископа Скопельского Всеволода (Vsévolode de Scopelos. *We Are All Brothers*. Fairfax: Eastern Christians Publications, 1999).

[24] A. Arjakovsky. *Entretiens avec le cardinal Lubomyr Husar. Vers un christianisme postconfessionnel*. Paris: Parole et Silence, 2005; А. Аржаковський. *Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: До постконфесійного християнства* / пер. с франц. Львів: Видавництво УКУ, 2007.

этом проекте недавно позитивно отзывался патриарх Варфоломей, не будучи еще достаточно готовым согласиться с тем, что евхаристическое общение могло бы предшествовать полному единству рационального разума христиан. Однако это предложение кардинала Гузара стало предметом многочисленных комментариев. Вплоть до того, что патриарх Киевский Филарет благоприятно высказывался в его отношении в октябре 2007 года. Я также считаю очень позитивным то, что митрополит Киевский Владимир, глава Украинской Православной Церкви (Московский патриархат) в речи, произнесенной 25 июня 2008 года в Москве на синоде епископов, осудил этнофилетические тенденции в Русской Церкви. Этот церковный национализм также был осужден Украинской Автокефальной Православной Церковью, так что в диаспоре эта Церковь без колебаний вошла в юрисдикцию Вселенского Константинопольского патриарха. Наконец, есть все основания радоваться, что президент Украины Виктор Ющенко, главный защитник Православной Церкви Киевского патриархата, пригласил в Киев 26-28 июля 2008 года патриархов Алексия и Варфоломея, чтоб примирить «западную» и «восточную» память Украинской Церкви.[25]

Также хорошо, следовательно, что прагматическим, синодальным образом Церкви стремятся оживить свое каноническое право. Экклезиология Православной Церкви, как показал Джон Эриксон, не является ни локалистской, ни универсалистской. Она является крещальной, евхаристической и пастырской. Она далека от того, чтобы быть статичной, как это показывает ее история. Она одновременно

[25] Этот визит двух патриархов в Украину ослабил напряженность между Церквами Москвы и Константинополя, но так и не позволил найти решения для диалога с проукраинскими православными Церквами.

укоренена в несовершенной истории этого века и устремлена к Царству в своей таинственной жизни. Чтобы направлять эти движения русского церковного сознания, необходимо не только сделать известными в России работы западных православных богословов, таких как Джон Эриксон, или греко-католических богословов, таких как Михаил Димид, но также осуществить огромную подготовительную экуменическую работу, которая была проведена на Западе в последние шестьдесят лет.

* * *

Наконец, позвольте мне предположить, что западные аналитики России также должны провести работу по пересмотру так называемых «светских» оснований своих политических теорий и своей точки зрения на русскую идентичность. Полемика, которая завязалась в декабре 2007 – январе 2008 года касательно предложения президента Николя Саркози о необходимости для Французской республики найти открытое определение *светскости*, показала, что под оберткой нейтралитета преобладающей мыслью во Франции является атеистическая и светская. Но этот априорный принцип, которого придерживается большинство западных аналитиков, нельзя далее игнорировать, дабы не превратить дискуссию в диалог глухих. Интеллектуальная честность требует в равной степени открываться и к другой концепции, которую следует считать постмодерной, а не предмодерной, как часто думают, – концепции государственного суверенитета.

Русский универсализм должен быть оценен западным миром по достоинству. Выход изо всех бед не обязательно заключается в самодостаточном и нигилистическом видении правового государства, которое высокомерно пропагандируется на Востоке, тогда как новые восточные демократии видят

в то же время нравственное опустошение, городское насилие и экономические беспорядки, затронувшие планету. В эволюции элит России, Украины и Беларуси есть знак инстинктивного сопротивления господству этих псевдопросветительских идей, которые принесли им столько зла в прошлом. Эти элиты не решаются вписать Православную Церковь в маргинальное пространство, как этого желает благомыслящая светскость.

Тайна Николая Полторацкого: вероятная интерпретация[1]

Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми.

Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь. Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром.

Рим. 12,17-21

История о Николае Полторацком похожа на детективную загадку. Действительно, когда смотрим библиографию о нем, то открываем человека, который защищает Ивана Ильина (1882-1954) и в то же время пишет исследовательскую работу в Сорбонне о Николае Бердяеве. Известно, насколько напряженными были отношения этих двух людей после полемики о силах зла в 1926 году. Однако обнаруживаем, что этот человек был близок в тридцатые годы и к Бердяеву, и к Ильину. Узнаем, что в разгар холодной войны он писал одновременно в Париже, в Питтсбурге и Одессе и что он умер в 1991 году, но точно не известно, похоронен ли он в Санкт-Петербурге или в Одессе…

Не буду вдаваться в подробности расследования. Разгадка проста: в Париже в тридцатые годы прошлого века было два Николая Полторацких!

[1] Доклад, прочитанный на семинаре Украинского христианского академического товарищества в Литературном музее Одессы в марте 2008 г.

Первый, Николай Петрович, восхищался Бердяевым и Иваном Ильиным – двумя философами, изгнанными Лениным в 1922-м, но отдал свое предпочтение Ивану Ильину.

Второй, Николай Алексеевич, – тот, кто примирил Бердяева и другого Ильина – Владимира Ильина, профессора Свято-Сергиевского института. Именно в память об этом втором Полторацком мы собрались сегодня. Николай Алексеевич встал на сторону Бердяева против Ивана Ильина и был секретарем Религиозно-философской академии, как и Георгий Казачкин и Павел Евдокимов.

Первый Полторацкий, Николай Петрович, был монархистом, родившимся в эмиграции в Константинополе в 1921 году и страдавшим от того, что не мог побывать на своей родине. Радикально враждебный к коммунизму, он удалился в США в 1955 году. Он стал специалистом по русской религиозной мысли и остался связанным с такими деятелями, как Никита Струве, которые боролись с коммунистической идеологией. Умер в Санкт-Петербурге в 1991 году.

Второй Полторацкий, Николай Алексеевич, который умер также в 1991 году, не был родственником первого. Но его также притягивали русские корни, он также посещал Бердяева и Ивана Ильина, но решил пойти иным путем, нежели первый. Он возвратился со своей семьей жить в СССР в марте 1948 года…

Здесь имеем случай, который мог бы послужить уроком тем, кто хотел бы изучать двусмысленные отношения между памятью и историей. Было так легко спутать Николая Петровича с Николаем Алексеевичем! Однако это слияние в памяти обоих Полторацких в пользу более известного из двоих, а именно Николая Петровича, в некоторой степени означало посмертную идеологическую победу Ивана Ильина над Николаем Бердяевым. Так как до конца своих дней Николай Петрович и те, которые соглашались с его анализом, – я имею

в виду Никиту Струве, Александра Солженицына, Никиту Михалкова и Владимира Путина, – считали, что Иван Ильин был прав, в отличие от Бердяева, относительно известного спора о законности вооруженной борьбы против сил зла.

Но благодаря живой памяти дочери Николая Алексеевича, Анны Николаевны, мы можем здесь, в Одессе, пролить свет на странную омонимию обоих Полторацких. Вернувшись немного в прошлое, мы можем пересмотреть этот спор о законности борьбы против зла, который значительно повлиял на будущее русской эмиграции, на будущее современного русского государства и – позвольте мне это сказать в момент, когда везде противостоят силы добра и империи зла – на будущее международных отношений.

* * *

Но давайте возвратимся прежде к важному пункту. Полторацким, который завязал дружбу с Бердяевым, был не Николай Петрович, а Николай Алексеевич, который был на 12 лет старше первого. Родился Николай Алексеевич в 1909 году в Доброхотове Курской губернии в дворянской семье. Вместе с семьей в 1925 году он эмигрировал во Францию. Получил юридическое образование в Высшей школе экономических наук. Стал в 1931 году одним из основателей прихода Трех Святителей в Париже.

Николаю Петровичу было всего 4 года на момент полемики в 1926-м между Бердяевым и Иваном Ильиным, а свою магистерскую работу в Сорбонне о Бердяеве он опубликовал после смерти философа. А у Николая Алексеевича, несмотря на тридцать пять лет разницы в возрасте с Бердяевым, были постоянные отношения с философом из Кламара. Бердяев был, как и Николай Алексеевич, в юрисдикции патриархата Москвы. У него были, конечно, напряженные отношения

с Владимиром Лосским и Братством святого Фотия, к которому с 1934 года принадлежали Николай Алексеевич, Леонид Успенский, Евграф Ковалевский и другие. Бердяев упрекнул их в 1936 году за обвинения против отца Сергия Булгакова во время полемики о Софии. Впрочем, члены Братства сожалели впоследствии о своих обвинениях. И Бердяев знал, что это поколение представляло будущее православной богословской мысли и русской философии. Все разделяли требование поддерживать контакты с советской Россией. И молодые успешно читали «Русскую идею» – книгу Бердяева, написанную во время боев под Сталинградом.

К тому же все понимали, и Бердяев также, что Свято-Сергиевский институт потерял свою богословскую жилу после смерти отца Сергия в 1944 году и что надо было создать новый Православный богословский институт, на этот раз франкоязычный, который бы был открыт к реальности секуляризации французского общества. Николай Алексеевич и его друзья создали Свято-Дионисиевский институт, где преподавали бывшие профессора Свято-Сергиевского института, в частности Владимир Ильин. Благодаря сотрудничеству Бердяева с Николаем Алексеевичем институт открыл свои двери новым личностям, таким как Габриэль Марсель, Мари-Мадлен Дави и дом Ламбер Бодуэн.

А после войны, когда Бердяев решил издавать новый журнал – «Тетради Новой Эпохи», на этот раз на французском языке, он пригласил присоединиться к своему проекту только трех русских, среди которых Николай Алексеевич Полторацкий. Статья Николая Алексеевича[2] является предвестнической, поскольку говорит об подготовке новых священников в СССР. Она следует за важной и проницательной

[2] Nicolas Poltorazky. La formation de nouveaux prêtres en URSS // *Cahiers de la Nouvelle Epoque*, № 1 (Paris, 1945), с. 129-131.

статьей Поля Андерсона касательно религиозного положения в СССР. Андерсон оправдывает сотрудничество христиан с советскими властями, помня в то же время, что свободы, предусмотренные советской конституцией, являются только условными свободами. Они даны, пишет он, лишь для того, чтобы «укрепить социалистическую систему»[3]. Однако Андерсон заканчивает призывом к дружескому сотрудничеству между христианами и марксистами и цитирует слова Флоровского, над которыми долго размышлял Николай Алексеевич: «Будущее не является чем-то, что разыскивают и на что надеются, а чем-то, что должно быть создано»[4].

Другие статьи журнала критикуют новую, господствующую во Франции философию атеистического гуманизма и Жана-Поля Сартра. Бердяев отмечает персонализм русского сознания. Авторы журнала абсолютно осознают пределы советской идеологии. Но, читая его первый номер, понимаем, что молодые русские интеллигенты смогли выбрать путь героизма, решая встретиться *изнутри* с властью советов и сделать это при посредничестве возрождающейся Церкви.

Давайте избежим путаницы. Есть Полторацкий, который восхищается Бердяевым, но является интеллектуально близким к Ивану Ильину, который остался гегельянцем, как и его учитель, и который считает, что единственным соответствующим, законным церковным ответом на провокации зла является вооруженная организованная защита. Этот Полторацкий, близкий к П. Б. Струве, имел тенденцию уподоблять поколение Бердяева пацифистскому и декадентскому поколению Толстого и Андрея Белого, подготовившему русскую революцию. Он критикует «эсхатологический

[3] Paul Anderson. La collaboration avec la Russie: un point de vue chrétien // *No East or West.* Paris: YMCA-Press, 1985, с. 58.

[4] Там же, с. 65.

анархизм и романтичный нигилизм» Бердяева и опирается на выдающиеся военные фигуры русской религиозной традиции, такие как святой Александр Невский.

Есть другой Полторацкий, которого Бердяев поощряет в его духовных и интеллектуальных начинаниях, идет ли речь об участии в Русском студенческом христианском действии в 1943-1944 годах в 60 км от Парижа или о главенствовании, начиная с 1945 года, в Братстве святого Фотия[5]. Нам еще слишком мало известно о нем, но, как мне кажется, его можно рассматривать как наследника другой духовной традиции сопротивления злу, более украинской, как сказали бы сегодня, – традиции Бориса и Глеба, традиции святых князей-страстотерпцев Руси XI века. Этот Полторацкий, который был близок также к известному историку русской святости Георгию Федотову, знал, что именно русская церковная институция была в значительной степени ответственной за большевистскую революцию. Поэтому для Николая Алексеевича единственным способом перестроить общество и русское государство было начинать с преподавания богословия в новых семинариях СССР, но в этот раз живым образом, а не внешне, как это было в прошлом, о чем говорит Георгий Флоровский в «Путях русского богословия». Этот Полторацкий уехал, следовательно, в СССР в 1948 году с матерью и бабушкой и стал, в разгар холодной войны, проводником между Востоком и Западом, а также между Православием и другими христианскими вероисповеданиями. Он обучил в православной Одесской семинарии поколения священников, среди которых нынешний митрополит Минский Филарет, и сделал переводы

[5] Он был исключен из Братства 18 марта 1949 г. письмом Е. и М. Ковалевских, Л. Круга, В. Лосского. См.: *Западное православное Братство Св. Софии.* Одесса, 2009.

многочисленных трудов католических, протестантских и православных мыслителей, в частности, книг Оливье Клемана и Юргена Мольтмана.

* * *

Героическое поведение Николая Алексеевича ведет нас ко второму пункту моего доклада – к известной полемике о силах зла. Ввиду того, что мы начали разъяснение наследия этой полемики с историографии, возвратимся посредством этой удивительной и многозначной омонимии в центр спора.

14 июня 1925 года Иван Ильин (1883-1954), один из лекторов Религиозно-философской академии и, как и Семен Франк, член Русского научного института Берлина, также финансированного YMCA[6], опубликовал в Берлине на русском языке книгу под названием «О сопротивлении злу силою». В этом труде И. Ильин формулировал – в противовес толстовской и пацифистской интеллигенции – вдохновленное словами Нового Завета учение о мече как основе любви и оправдывал, таким образом, русскую вооруженную контрреволюцию. Эмиграция разделилась на два лагеря. Монархисты, объединившиеся вокруг П. Струве[7] и правой газеты «Возрождение», поддержали тезисы И. Ильина, тогда как демократы, объединившиеся вокруг И. Демидова[8] и левой газеты «Последние новости», осудили их. Полемика вышла

[6] YMCA-Press опубликовало в 1924 г. его книгу «Религиозный смысл философии. Три разговора, 1914-1923».

[7] П. Струве. *Дневник политика (1925-1935).* Москва: Русский путь, 2004; см.: N. P. Poltorackij. *I. A. Iljin et la polémique autour de ses idées sur la résistance aux forces du mal*. London, 1975.

[8] I. Demidov. La légende créée // *Les Derniures Nouvelles* (Paris, 25 juin 1925).

за пределы эмигрантской среды: 19 июня 1925 года московская «Правда», орган партии большевиков, осудила «реакционную книгу» И. Ильина.[9] Среди русских интеллигентов, которые участвовали в полемике, в группе поддержавших Ильина можно назвать Б. Суварина и А. Билимовича, а среди его оппонентов – М. Горького, Ю. Айхенвальда, З. Гиппиус и Ф. Степуна. Одним из результатов полемики стало решение Бердяева о выходе из Братства святой Софии, поскольку в его рядах состоял П. Струве.[10] Кульминационный момент в полемике вокруг книги Ильина совпал по времени с попытками политического объединения русской эмиграции. В апреле 1926 года П. Струве, главный редактор «Возрождения», организовал в Парижском отеле «Мажестик» общеэмигрантский съезд, целью которого было объединить все политические силы эмиграции. Однако план провалился, поскольку немонархические партии отказались принять участие в съезде. После этого русская эмиграция распалась на различные лагери, что окончательно подорвало надежды на успех политической контрреволюции.

Полемические замечания о книге Ивана Ильина Бердяев высказал на страницах апрельского и июньского номеров журнала «Путь» за 1926 год. В своем ответе одному молодому монархисту он переходит на повышенные тона.[11] Для него царская власть еще со времен египетских фараонов связана

---

[9] М. Кольцов. Омоложение Евангелия // *Правда*, № 137 (Москва, 19 июня 1925).

[10] *Братство Святой Софии: Материалы и документы, 1923-1939* / сост. Н. А. Струве. Москва: Русский путь – Париж: YMCA-Press, 2000, с. 101.

[11] Бердяев замечает в своем ответе, что «отвечает только за себя», см.: Н. Бердяев. Ответ на письмо монархиста // *Путь*, № 3 (март-апрель 1926), с. 140.

скорее с «тотемизмом», чем христианством. В Библии нет никаких указаний на то, что Троица – это монархия. Не отвергая в принципе возможность сопротивления злу силой, Бердяев в то же время повторяет свой тезис о том, что борьба русской эмиграции с большевизмом может носить исключительно духовный характер: «В меч эмиграции я не верю, он давно стал картонным мечом…»[12]. Сила бердяевской критики в адрес книги Ильина в статье «Кошмар злого добра» заключалась в том, что Бердяев – вопреки всякой рациональной логике – упрекал Ильина в понимании зла, идентичном по своей природе толстовскому.

> Религиозно-метафизические корни всех заблуждений И. Ильина скрыты в его монизме, или, если перевести на язык ересей первых веков христианства, в его монофизитстве. […] Монофизитство есть непонимание тайны богочеловечества, центральной тайны христианства, тайны соединения двух природ в одной личности при сохранении самостоятельности двух природ. […] Пафос Ильина есть пафос отвлеченного добра, отвлеченной идеи, отвлеченного духа, в которых окончательно исчезает конкретная человеческая душа, живое человеческое лицо. Но христианство не есть идеализм, христианство есть реализм. […] Единственное добро есть сам Христос, его Личность. «Я есмь Путь, Истина и Жизнь». Суббота для человека, а не человек для субботы. Человек выше субботы. […] В этом – своеобразие христианской морали, абсолютное отличие ее от морали Канта, Фихте, Л. Толстого, И. Ильина и всех моралистов мира.[13]

Это сближение монизма с монофизитством в трудах И. Ильина имеет фундаментальное значение, поскольку

---

[12] Н. Бердяев. Ответ на письмо монархиста, с. 143.

[13] Н. Бердяев. Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою» // *Путь*, № 4 (июнь-июль 1926), с. 110-111.

помогает также понять эволюцию взглядов таких «левых» авторов журнала «Путь», как Б. Вышеславцев и В. Ильин, которые в тридцатые годы стали склоняться к национал-социализму. Сам Иван Ильин тоже испытывал определенные симпатии к национал-социализму, но антипатия Гитлера к славянским народам заставила Ильина оставить Германию в 1938 году и уехать в Швейцарию, благодаря помощи Сергея Рахманинова.

В 1926 году Бердяев решительно обвинил правых монархистов в приготовлении прихода тоталитаризма. Он писал:

> Гегель не верил в Церковь и подменял ее государством. Государство брало у него на себя все функции Церкви. Таков был результат крайних форм протестантизма. И не случайно в современной Германии крайнее правое, монархически-националистическое течение связано с лютеранством, в котором религиозная энергия в значительной степени заменилась энергией национально-государственной. Взгляд И. Ильина, как и взгляд Гегеля, на государство есть языческая реакция, возврат к языческой абсолютизации и языческому обоготворению государства.[14]

В то же время, считает Бердяев, метафизический монизм не остается уделом «правых». Ибо отличительной чертой Величайших Инквизиторов, «от Робеспьера до Дзержинского», было отрицание ими свободы зла и их желание устроить добро вопреки воле людей. При этом оправдание смертной казни или тираноубийства, основанное на ссылках на Евангелие, вызывает у Бердяева еще большее отвращение. В своей книге Ильин, ссылаясь на евангельский эпизод о том, как Иисус силой изгнал торговцев из Храма, оправдывает применение насилия в борьбе с

[14] Н. Бердяев. Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою», с. 108

большевиками. Бердяев обращает этот аргумент против своего оппонента, показывая, что истинные торговцы в Храме – это не те, кто стремится к разрушению, но те, кто считает себя «частицей божественного огня», чтобы использовать Церковь в своих корыстных целях.[15] «“ЧеКа” во имя Божье гораздо отвратительнее, чем “ЧеКа” во имя диавола»[16], – пишет Бердяев.

Ильин ответил Бердяеву в октябре 1926 г. в «Возрождении» с иронией: должно быть, редактору журнала «Путь» приснился кошмарный сон. Ильин пишет, что не признает себя еретиком, в чем его обвиняет Бердяев, и что в этой статье ничто не противоречит его фундаментальному тезису в пользу законной защиты. Но эти парижские нападки надолго наложили отпечаток на Ильина. Впоследствии он запретит себе касаться вопросов богословия и предложит неконцептуальную философию, вкорененную в чистом духовном опыте и реабилитирующую монархию против пагубного опыта демократии. В свою очередь, Николай Петрович Полторацкий до конца своих дней не мог простить Бердяеву убийственную фразу о «“ЧеКа” во имя диавола», которая способствовала провалу политического проекта контрреволюции И. Ильина и П. Б. Струве. В 1975 году он опубликовал документированное исследование о полемике вокруг идей И. Ильина о силах зла, в котором ясно занял позицию в пользу Ильина.[17]

Как уже было сказано, Николай Алексеевич Полторацкий, в отличие от своего тезки и однофамильца, стал на сторону Бердяева. Некоторые, исходя из этой близости, сделали

---

[15] Н. Бердяев. Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою», с. 115.

[16] Там же, с. 104.

[17] Н. П. Полторацкий. *И.А.Ильин и полемика вокруг его идеи о сопротивлении злу силой*. Лондон (Канада): Заря, 1975.

выводы, что Н. А. Полторацкий вернулся в СССР, поддавшись пагубному влиянию русского философа. Однако Бердяев не призывал молодых людей возвращаться в СССР. Наоборот, известны его статьи, датируемые 1946 годом – временем, когда Николай Полторацкий подал прошение о получении советского паспорта, в которых Бердяев остро критикует преследование свободной мысли в Советском Союзе.[18] Впрочем, я не знаю другого великого мыслителя в эмиграции, который в это время печатал бы такую мощную критику «коммунистического тоталитаризма» (если выражаться словами Бердяева) и так явно выступал бы на защиту Анны Ахматовой. Вот что писал Бердяев в одной статье от 4 октября 1946 года:

> Дело Ахматовой и Зощенко, со всеми его последствиями для Союза писателей, представляет собой запрет лирической поэзии и сатирико-юмористической литературы. Иногда так называемая «чистка» касается даже музыкантов. Трудно признать, что лирическая поэзия Ахматовой может принести вред организации хотя бы одного завода, строительству хотя бы одного танка, но еще труднее представить себе, что Ахматова может писать стихи, которые бы способствовали увеличению числа заводов и наступательных танков. И все же, она писала патриотические стихи. Официальная позиция относительно искусства […] является поворотом назад на восемьдесят лет. […] В России не может развиваться и философская мысль, поскольку единственной приемлемой философией есть официальная – материалистическая диалектика.[19]

---

[18] Статья «О творческой свободе и фабрикации душ» появилась сначала на русском языке в журнале «Русские Новости» (№ 73 от 4 октября 1946 г.), а потом на французском в антологии «Au seuil de la nouvelle époque» в 1947-м и на английском в 1949 г.

[19] N. Berdiaev. De la liberté créatrice // *Au seuil de la nouvelle époque*. Paris: Aubier, 1947, c. 121-122.

Я допускаю, что даже если Бердяев имел влияние на Полторацкого, то его скорее нужно бы искать в духовном плане.

Сегодня, основываясь на трудах Георгия Федотова, Рене Жирара или Бертрана Вержели, наследника мысли Бердяева и Оливье Клемана, мы можем пересмотреть гегельянскую философию Ивана Ильина, его оправдание насилия государства и его первые метафизические опыты. Эти авторы, наоборот, оправдывают духовно-метафизическую традицию, которая состоит в том, чтобы рассматривать зло не как реальность в себе, допущенную или разрешенную Богом и против которой обязательно нужно выступать во имя добра, но как отсутствие добра. Это отсутствие предполагает ответственность человека в сотворенном мире, внутреннюю борьбу против собственных страстей и требование иногда принимать на себя насилие других. Святые князья Борис и Глеб не умерли, как первые мученики, во имя защиты христианской веры против языческой Империи, но во имя подражания Христу, который взял на себя все насилие мира, еще не преображенного надеждой и радостью воскрешения.[20]

Имеется фактически два типа духовности, которые находятся в противостоянии в споре между Бердяевым и Ильиным или между двумя Полторацкими. С одной стороны, духовность, согласно которой «все, что случается, в том числе и зло, случается по святой воле Бога». Это мысль, которую находим у Эпиктета и которую некоторые позитивистские экзегеты молитвы старцев Оптиной пустыни назвали *православной*. И с другой стороны, духовность, вдохновленная христианской эсхатологией, согласно которой «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого», как

[20] Георгий Федотов. *Святые древней Руси.* Москва: Московский рабочий, 1990, гл. 1, с. 39-52.

говорится в послании Иакова (1,13), и о которой долгое время официальные учебники по богословию не говорили.

В первом случае, как пишет Б. Вержели, у нас есть выбор между смирением, восстанием и отчаянием:

> Когда мы воспринимаем зло извне, есть только три решения. […] Покорение злу позволяет жить. Единственная проблема: для того, чтобы жить, мы оправдываем зло. Восстание против зла позволяет быть нравственным. Единственная проблема: восставая против зла, мы, в конце концов, восстаем против жизни. Отказ отрицать зло и отрицать жизнь кажется единственным разумным решением. Единственная проблема: это ведет к отчаянию.[21]

Как показали философы Шестов и Эрнст Кассирер, Гегель и его как левые, так и правые ученики смирились со злом. Наиболее жестокая реальность для Гегеля была не просто разумной, но воплощением и актуализацией самого разума. В своих «Лекциях по философии истории» Гегель учил, что реальный мир есть таким, каким он должен быть, и что настоящее добро, универсальная божественная причина, является также возможностью, пригодной к осуществлению.[22] Это фаталистическое представление привело к авторитарному определению государства. В своей системе объективной морали Гегель дал определение государству как «абсолютному самоуверенному Разуму, который не признает абстрактных правил добра и зла, позорного и злого, уловки и хитрости»[23]. Здесь речь идет о значительной

---

[21] Bertrand Vergely. *Le silence de Dieu face au malheur du monde.* Paris: Presses de la Renaissance, 2006, с. 200.

[22] Hegel. Leçons sur la philosophie de l'Histoire. (цит. по: Ernst Cassirer. *Le mythe de l'Etat.* Paris: Gallimard, 1993, с. 349).

[23] E. Cassirer. *Le mythe de l'Etat*, с. 358.

эволюции современной политической науки: государство больше не подвергнуто никаким моральным обязательствам. Кассирер увидел в этой эволюции оправдание современного превращения государств в тоталитарную мощь. Иван Ильин, конечно, критиковал Толстого, а вместе с ним и Гегеля. Он предложил сопротивляться силам зла. Но от Гегеля он оставил его отождествление реального и рационального, а также его обожествление государства.[24]

Во втором случае можно увидеть последствия онтологического заблуждения человека, когда он отходит от своего божественного источника, но мы не переоцениваем пропасть, которая открывается. Бог не учит болью, как говорит янсенизм или некий псевдоправославный мистицизм. И любое зло не должно скрывать в себе добро, как этого хотела диалектика Гегеля. Надо воспринимать зло изнутри согласно наиболее давней христианской традиции. Бертран Вержели пишет:

> Не видим Бога в мире? Хорошая новость. Это означает, что он не является идолом. Он не внешний, а внутренний. Он не является Богом, которого я вижу, но которым я не живу. Он – Бог, которым я живу, но которого я не вижу. Бог есть Богом живых, а не мертвых. Он встречается из жизни в жизнь. Таким образом, он является не совершенством мира, а самим актом совершенствования мира. […] Жизнь не закончена. Это причина, по которой она ограничена. Давайте переживать страдание и смерть таким образом. Все изменяется. Мы также поймем, что смерть является частью жизни.[25]

---

[24] И. Ильин. *Религиозный смысл философии.* Париж: YMCA-Press, 1924, с. 33

[25] B. Vergely. *Le silence de Dieu face au malheur du monde*, с. 204.

* * *

Насилие государства, следовательно, может основываться только на мече Духа или на «Божьем персте», но в христианском откровении этот меч предполагает, что любовь пребывает в начале и в конце творения. А потому правда основывается на примере милосердия, которое осуществляет безгрешный человек. Христос силой прогоняет торговцев из Храма, напоминает Иван Ильин. Здесь имеется справедливое узаконивание гнева, физического сопротивления силам зла. И я обязан уточнить, что Николай Алексеевич Полторацкий принимал участие в Движении сопротивления против нацистских захватчиков в Париже во время Второй мировой войны.

Но, напоминает Бердяев, Христос применяет силу в этом конкретном случае с торговцами в Храме, – случае узурпации власти, которая принадлежит только Его Отцу, а не государству, продавцам или синагоге. Другие отрывки из Евангелия, как, например, бегство в Египет, показывают, что божьи дети должны сопротивляться злу, но избегать использовать физическое насилие, прибегая в случае надобности к хитрости. Или к юмору. Так как подставлять левую щеку тому, кто ударил правую, не означало принимать насилие без реакции, как это слишком долго считалось. Показывать левую сторону в семитском мире означало насмехаться над своим противником, показывать ему свой наименее достойный облик, презирать его показ внешней власти. С исторической, внешней точки зрения, Христос, которому была известна изнутри пароксизмальная природа насилия, «позволил», конечно, демонам вселиться в свиней, которые бросились в море (Мк. 5, 13). Но речь не идет об оправдании насилия, этот жест следует понимать скорее как демонстрацию снисходительности Христа по отношению к легиону нечистых духов.

Власть Иисуса не есть во внешнем господстве, как это утверждается в падшей логике этого мира. Евангельским отрывком, который об этом свидетельствует, является отрывок, где центурион признает превосходство власти Христа, основанной на любви, над его властью, основанной на собственническом господстве (Лк. 7, 1-10). Можно было бы также цитировать евангельский отрывок о неверной жене, который долго комментировал Рене Жирар. В нем власть Христа состоит в том, чтобы отвратить коллективное насилие в сознании каждого индивидуально. Власть Христа внутренняя. Она основана на любви, а не на законе наиболее сильного. Поэтому кроткие наследуют землю.

Апостол Иоанн рассказывает, что, когда стражники, посланные первосвященниками и фарисеями, пришли арестовывать Иисуса в Гефсиманском саду, Иисус сказал им: «Кого ищете?» Они ему ответили: «Иисуса Назарянина». Он им говорит: «Это Я». То есть Имя Бога: «Я Есть». И Иоанн свидетельствует: «И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю» (Ин. 18, 6). Иоанн объясняет, что эта демонстрация власти Иисусом имела целью убедить солдат отпустить Его учеников. Но можем понять также этот отрывок как метафизическое превосходство верности тринитарному «Я Есть» над изменой. Так как Иуда, который был среди стражников, упал, как и они.

Но этот момент, а также тот, где Иисус просит Петра спрятать в ножны свой меч, выявляет главным образом первенство доверия к Отцу над внешним физическим сопротивлением. С внешней точки зрения речь идет об аресте Иисуса, дороге испытания, которая, как мы считаем, обязательно соответствовала воле Бога. С внутренней точки зрения речь идет о том, чтоб испить чашу, данную Отцом. Бог не создает зла, не ведет на бойню. Тринитарный Бог, «Я Есть», который есть жизнь жизни, открывает здесь,

что Он является тем, кто превращает любую кровь в вино, любое страдание в радость. Никакой меч не сможет помешать Христу восстановить храм своего Тела-Церкви за три дня.

Новый современный атеизм, например, атеизм Мишеля Онфрэ[26], который утверждает, что Бог не существует ввиду своего отсутствия при тех, кто страдает, не может понять это метапозитивистское представление реальности. Мы сможем построить новую политическую науку, новую теорию суверенитета и международного права только тогда, когда сумеем показать границы псевдоагностического и аморального представления современного государства. Именно потому, что Георгий Федотов, друг Бердяева и Полторацкого, понял это, он смог написать свою статью «Судьба Империи», в которой ставит крест на любой новой попытке русского государства снова стать империей.[27] Эта статья, насколько мне известно, является первым оправданием со стороны русского интеллигента обоснованности украинского государства и необходимых границ, которые русское государство должно себе установить, чтобы мочь существовать в будущем. Это преодоление современной политической науки и идеалистической философии, еще столь присущих в наших институциях, состоит, как утверждают Бердяев и его ученик Николай Алексеевич Полторацкий, в том, чтобы отказаться от объективации, от превращения трагической реальности этого мира в порядок, установленный Богом. Закончим следующими словами Бертрана Вержели:

---

[26] Michel Onfray. *Traité d'athéologie.* Paris: Grasset, 2005.

[27] Георгий Федотов. Судьба империи (Новый журнал, Нью-Йорк, 1947) // *Судьба и грехи России.* Санкт-Петербург: София, 1992, с. 304-327.

Бог есть жизнь, которая переживается в каждом безгрешном «Я Есть», которого мучают или которого Природа заставляет терпеть, как во время цунами. В живом «Я Есть», которое встречается с силами бессознательного, одновременно человеческими и естественными, есть незнание «Я Есть», которое касается Природы, а не только Человека, как это подчеркивает святой Исаак Сирин, для которого целый космос страдает от того, что Человек не живет своим «Я Есть».[28]

[28] B. Vergely. *Le silence de Dieu face au malheur du monde*, с. 184-185.

Русские религиозные мыслители XX века и новое открытие «Запада»

Позвольте мне поблагодарить организаторов, Аристотеля Папаниколау и Георгия Демакопулоса, за приглашение принять участие в этой конференции[1] Фордхемского университета, которую я считаю очень важной для будущего христианской идентичности. Я не ошибся, сказав «христианской» идентичности, а не только православной. Ведь те, кто определяет себя православными, взяли обыкновение определять себя таким образом в основном в противовес Западу.[2] Следствием этого, в частности, является то, что представители Запада сами в ответ отказываются определять себя православными. Но если бы сознание вселенской Церкви смогло не противопоставлять эти два понятия: *христианский Запад* и *Православие*, то это обстоятельство позволило бы нам вскоре увидеть очертания нового мира.

Такое антизападническое отношение многочисленных православных мыслителей имеет свой современный источник в книге Георгия Флоровского «Пути русского богословия», написанной в 1936 году и опубликованной в 1937-м в издательстве YMCA-Press[3], и книге Христоса Яннараса «Православие и Запад», изданной в 1972 году на греческом языке, а затем, в 2006-м, – на английском в издательстве *Holy Cross*[4].

---

[1] Конференция на тему «Православные истолкования Запада» в Фордхемском университете, 28-30 июня 2010 г.

[2] О происхождении славянофильства в России см.: François Rouleau. *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme.* Namur: Culture et Vérité, 1990.

[3] Флоровский прот. Георгий. *Пути русского богословия*. Париж: YMCA-Press, 1983.

[4] Christos Yannaras. *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*. Brooklin: Holy Cross Orthodox Press, 2006.

Их антизападническое определение Православия не является маргинальным.[5] Посвященная Флоровскому конференция в Свято-Сергиевском институте в Париже в 2009 году не смогла сказать ничего нового по поводу «вавилонского пленения Православия» как оправдания недостатков восточного Православия.

Критика Запада

У таких мыслителей, как Георгий Флоровский, а также Николай Бердяев, Василий Зеньковский, Николай Трубецкой или Сергий Булгаков, конечно же, присутствует пламенная критика рационалистического, индивидуалистического и буржуазного Запада. После русской революции и изгнания многочисленные русские интеллектуалы сделали Запад и, в частности, Маркса, Гегеля, Ницше ответственными за свои беды. Они разделяли тезисы Освальда Шпенглера об упадке европейской цивилизации, отмежевываясь в то же время от неоимперских тенденций немецкого философа.[6] Осознавая тот факт, что он живет в эпоху синкретизма между Востоком и Западом, сопоставимую с эллинической, Бердяев

[5] «В то время как западное богословие, которое только сейчас оставило рационалистические формулы схоластики под давлением современной интеллектуальной революции, пытается представить доктрины веры в основном посредством рационалистических формул другого типа, в частности тех, которые основываются на естественных науках, православное богословие считает, что эти же самые научные результаты проливают еще больше света на бесконечную тайну божественной межличностной жизни» (Dumitru Staniloae. *Theology and the Church.* Crestwood: SVSP, 1980, с. 214).

[6] Н. Бердяев, Я. Букшпан, Ф. Степун, С. Франк. *Освальд Шпенглер и Закат Европы.* Москва: Берег, 1922.

в 1926 году написал эссе о Константине Леонтьеве. Он отдавал дань одному из первых, кто осознал убийственную природу буржуазной западной культуры и кто искал в русской душе источник обновления для всего человечества.

Лингвист Николай Трубецкой, обустроившись в Берлине в 1925 году, считал, что даже сама русская душа была заражена западным просветительством. Он искал убежище в том, что называл туранским элементом русской истории, а именно в урало-алтайских племенах. Его теории были источником евразийского движения, в котором участвовали в то время П. Бицилли, П. Савицкий, Г. Флоровский, П. Сувчинский.[7] Сегодня тезисы этих мыслителей нашли продолжение в новом поколении весьма ценимых Кремлем «интеллектуалов-идеологов», таких как Александр Дугин. Но критика евразийского движения, сформулированная Бердяевым в 1926 году, остается по большей части игнорируемой.[8]

Василий Зеньковский, будучи в Белграде в 1923 году, написал книгу «Русские мыслители и Европа», опубликованную в 1926 году на русском языке в Париже.[9] В ней он вернулся к дискуссии между славянофилами и западниками, чтобы разрешить ее в пользу суровой критики секуляризованного Запада. Для него грехом европейской культуры была ее эпистемическая нейтральность. Он даже считал, что Запад был причиной большевистской революции в России. Он признавал, как и Яннарас, что Европа находится

---

[7] *Евразия.: Исторический взгляд русских эмигрантов.* Москва: Институт всеобщей истории, 1992.

[8] См.: А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции*. Киев: Феникс, 2000, с. 132-145.

[9] В. Зеньковский. *Русские мыслители и Европа.* Париж: YMCA-Press, 1926.

внутри нас, но в то же время был одним из тех, кто первыми сформулировал идею «западного пленения русской души» в XVIII веке.

Для этих мыслителей кризис Запада был связан с метафизической проблемой, которая, в свою очередь, связана с отклонением западной христианской мысли в отношении православия веры. Послушаем Булгакова, чтобы убедиться в сходстве его мышления с позицией Яннараса:

> Отправной точкой Фомы (Аквинского) является не христианский догмат о Боге-личности, а именно о триипостасном Боге, но безличностное аристотелевское Божество. Догмат триипостасности привходит позже, притом не влияя на базовую космологическую концепцию, уже установленную в зависимости от чисто аристотелевского понятия взаимоотношений Бога и мира.[10]

Для второго поколения мыслителей Парижской школы под конец 1950-х годов эта метафизическая и богословская критика Запада была в основе утверждения себя скорее как православных, чем русских и восточников. В. Лосский, А. Шмеман, П. Евдокимов, И. Мейендорф превозносили свою православную идентичность и переписали в этом универсальном смысле историю Церкви Востока.

Обратная критика

И все-таки русская религиозная мысль XX века не должна рассматриваться как статичная и монолитная. В среде русских мыслителей эмиграции произошло открытие

---

[10] Прот. Сергий Булгаков. *Невеста Агнца* / Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем. Москва, 2005, с. 24.

сложности «Запада» – в частности, благодаря узам дружбы, которые они завязали с интеллигенцией Франции, Германии или Великобритании. В 1920-1930-е годы такое осознание произошло у Николая Бердяева, отца Сергия Булгакова, Владимира Вейдле, Георгия Федотова, Николая Зернова, Евграфа и Максима Ковалевских и др. Понятия Запада, а также Востока и даже *святой Руси* описывают мифические реалии, которые следует просветить разумом, рискуя впасть, если работа окажется неэффективной, в манихейскую ересь.

Федоров описал в журнале «Путь» в 1926 году свою дружбу с бенедиктинскими монахами аббатства Амей-сюр-Мез (позже они переселились в Шевтонь). Булгаков рассказал в воспоминаниях о своей дружбе в 1920-х с литовским греко-католическим священником, преследуемым поляками, но оставшимся верным папе. Можно также вспомнить о его дружбе с епископом Чарльзом Гором, который стоял у истоков Содружества св. Албания и св. Сергия. По мнению Булгакова, вечер Франко-русских студий[11] 27 мая 1930 года, посвященный теме «Восток и Запад», представлял собой, без всякого сомнения, важный поворот. Бердяев неблагоразумно утверждал, что Восток, а точнее Россия – страна откровения, однажды спасет Запад – страну упадка цивилизации. Жан Максенс не замедлил ответить ему так: «То, что христианство пришло к нам из Иерусалима, не означает, что Запад не был крещен, это также не означает, что Запад не распространял религии “цивилизованными методами”».[12]

---

[11] Франко-русские студии – публичные дебаты писателей и интеллектуалов, представителей русской эмиграции во Франции, которые происходили в Париже в 1929-1931 гг. См.: *Le Studio franco-russe, 1929-1931* / сост. Leonid Livak; ред. Gervaise Tassis. Toronto: Toronto Slavic Quarterly, 2005.

[12] А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940)*, с. 209.

Эти встречи, опыт жизни на Западе, а также беспрецедентный в истории кризис, пережитый Православной Церковью как в России, так и на Ближнем Востоке, привели некоторых русских мыслителей к переосмыслению истории Православия и к участию в экуменической деятельности. Их тексты, по причине оригинальности, не часто были услышаны в свою эпоху. Но сегодня к ним следует отнестись с особым вниманием.

Здесь следовало бы выделить множество моментов. Но мы удовольствуемся тем, что напомним критику Бердяевым романтизма историографии Флоровского, критику Булгаковым православной историографии Флорентийского собора и, наконец, критику Зерновым и М. Лот-Бородиной мифа о «Святой Руси».

В рецензии на книгу Флоровского «Пути русского богословия», опубликованной в июле 1937 года в журнале «Путь», Бердяев поясняет, что такой автор, как Шарль Морра, является «романтиком».[13] Его византинизм, по мнению Бердяева, является формой ностальгии по потерянному раю. Флоровский не признает того, что «византинизм пришел в упадок и умер своей смертью». Он совершенно некритично перенимает теории славянофилов против Запада, развратившего Россию. По мнению Бердяева, эллинизм Флоровского наивен. Бердяев считает, что ортодоксальность веры не зависит от любого рода философии. «Богословие не является религиозным откровением, но реакцией человеческой мысли на откровение, и эта реакция зависит от категорий философской мысли». Эта наивность, которая сближает Флоровского с французским неотомизмом, мешает оценить вклад таких значимых русских мыслителей, как Бухарев, Несмелов, Федоров или Толстой. Владыка Иларион (Алфеев), современный

[13] Н. Бердяев. Православие и человечество // *Путь*, № 53 (июль 1937), с. 53-65.

продолжатель историографии Флоровского в России, попытался восполнить этот пробел, реабилитируя Толстого как писателя и оставляя совершенно без объяснений его неудовольствие в отношении Православия того времени.

Сегодня можно было бы добавить, что отрицание Запада ослепляет Флоровского. Хотя он не может показать ни единого еретического пункта в «Православном исповедании веры» Петра Могилы, он отвергает его по причине уз, связывавших киевского митрополита с христианами в единстве с Римом. Ту же антиисторическую слепоту мы находим у Яннараса, который говорит о соборе 1642 года в Яссах, в ходе которого было принято «Православное исповедание веры» Петра Могилы, как о «латинском». И это несмотря на факт, что этот собор был одобрен четырьмя патриархами Востока. Яннарас, совершенно как Флоровский, которого он цитирует, убежден, что православные христиане Украины стали «униатами» под давлением иезуитов.[14] Историческая правда, какой она была представлена в докторской диссертации отца Бориса Гудзяка «Кризис и реформа», напротив, показывает, что актуализация общения православных епископов Руси с Римом в Бресте в 1596 году была результатом их собственной воли, укорененной в верной памяти унии Флорентийского собора.

Это приводит нас к важной переоценке объединительного собора Церквей во Флоренции в 1439 году, предложенной отцом Сергием Булгаковым в 1922 году в его книге «У стен Херсониса»[15]. Хотя он впоследствии отверг искушение принять

[14] C. Yannaras. *Orthodoxy and the West.* Brookline: Holy Cross, 2006, с. 78.

[15] С. Булгаков. У стен Херсониса. Диалоги // Сергей Н. Булгаков. *Труды по социологии и теологии*. Москва: Наука, 1997, с. 351-500; Сергий Булгаков, прот. У стен Херсониса // *Символ*, № 25 (Paris, 1991/6), с. 169-334.

догмат о непогрешимости папы, испытываемое им во время редактирования этой книги, Булгаков никогда не менял своего мнения в отношении Флорентийского собора. Даже напротив, в своих воспоминаниях «Тихие думы» он говорит об уважении к западному христианству именно от этой эпохи и о своем вступлении на «широкий путь вселенского православия, свободного от всякого провинциализма».[16] Образ беженца в опубликованной посмертно книге Булгакова «У стен Херсониса» есть не кто иной, как сам автор. Он восстает против «паралича» Православной Церкви, ее неспособности применить вероучительскую власть, которая защищает истины веры, против поддержки ею цезаропапизма, принятия в ней ересей, таких как перекрещивание католиков, как это происходит в греческой Церкви с 1756 года, против самопровозглашения русскими иерархами непогрешимости Православной Церкви – без различения Церкви исторической от Царства Божия, к которому она направляется.

Булгаков полагает, что этих бед можно было бы избежать, если бы Флорентийский собор был признан православным народом, и считает, что этот собор оставляет вопросительный знак, адресованный современному сознанию. Он отвергает поспешную и предвзятую историографию, которая считает этот собор псевдособором. Он упоминает, что все поместные Церкви принимали участие в этом соборе и его одобрили. От восточной стороны декрет об унии подписали все патриархи, император и шестнадцать митрополитов. Конечно, митрополит Марк Эфесский отклонил текст. Но, как пишет Булгаков, и во время предыдущих вселенских соборов никогда не было полного консенсуса. Кроме того, российский богослов отказывается отрицать этот собор только

[16] С. Булгаков. *Тихие думы*. Москва, 1996, с. 413-414.

из-за факта, что на делегатов оказывалось давление, так как, с одной стороны, ни один собор не происходил без того или иного политического давления, а с другой стороны, ни один собор не имел столько времени для принятия решений. Добавим к этому, что все расходы на проживание и проезд восточных делегатов были оплачены Римской Церковью. Фактом также было, что некоторые делегаты по своему желанию решили покинуть собор, что может указывать на более относительную невыносимость этого давления. Булгаков также осуждает тех, кто отвергает Флорентийский собор, «потому что нельзя собираться с еретиками», так как они противоречат сами себе, считая своим героем Марка Эфесского, который приехал на собор по объединению с католиками. Далее Булгаков, вслед за А. Лебедевым, задается вопросом по поводу права поместного собора (Константинопольский поместный собор первым отверг Флорентийский в 1484 году, а не в 1450-м, как это представляют некоторые историки[17]) аннулировать то, что сам Булгаков определяет как «Восьмой вселенский собор». По мнению Булгакова, «только новый вселенский собор, который будет созван согласно специальным нормам», сможет аннулировать решения Флорентийского собора, «чего никогда не случилось».

Яннарас не объясняет, как блестящее поколение Кидониса, Калекаса и Виссариона с таким рвением обратилось к латинской мысли, – разве что не очень удовлетворительным аргументом желания «спасти греческую культуру».[18]

---

[17] Известно, что 12 декабря 1452 г. кардинал Исидор, стоявший во главе папской делегации, служил литургию в Святой Софии вместе с патриархом в присутствии императора и объявил унию с Римом.

[18] C. Yannaras. *Orthodoxy and the West*, с. 47.

Со своей стороны, Булгаков пускает стрелы в адрес особенно тенденциозной православной историографии полемических «Мемуаров» епископа Сильвестра Сиропулоса о Флорентийском соборе[19]. Булгаков заканчивает свой анализ таким выводом: «Первостепенной задачей нашей исторической эпохи, а в особенности нашего поколения, является осуществление воссоединения, которое произошло во время Флорентийского собора»[20]. Такая позиция Булгакова не является единичным случаем в православной мысли, как это часто считают. Оливье Клеман в работе «Расцвет восточного христианства» также показал, несмотря на свои ограничения, важность и каноническую действительность Флорентийского собора. Он также начал движение за новое открытие православности Запада после раскола 1054 года.[21] Рецепция собора весьма существенна для сознания Церкви, именно поэтому гораздо более важным будет рассмотреть антисоборную историографию, которая в ответе за антизападное переопределение Церкви Востока.

Таким образом, становится более понятной экуменическая вовлеченность всего поколения интеллектуалов – в продолжение дела Владимира Соловьёва, в полном созвучии с письмом Константинопольского патриархата «Всем Церквам Христовым», опубликованным в 1920 году. Булгаков является одним из основателей Всемирного Совета Церквей благодаря своему активному участию в комиссии «Вера и Церковное

---

[19] V. Laurent. *Les «Mémoires» du grand ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439).* Rome: Institut oriental, 1971. Также см.: Joseph Gill. *Personalities of the Council of Florence.* New York: Barnes and Noble, Blackwell, 1964.

[20] С. Булгаков. Позитивы и негативы // *Труды по социологии и теологии*, с. 457-458.

[21] O. Clement. *L'Essor du christianisme oriental.* Paris: PUF, 1964.

Устройство». В 1924 году Николай Лосский публикует статью «О единстве Церкви», в которой дистанцируется от обобщающих выпадов Достоевского в отношении Католической Церкви.[22] Лосский без колебаний говорит о «грехах служителей Церкви Востока», а также об их отказе открыть для Духа церковную традицию. В противовес слишком упрощенной теме «вавилонского пленения Православия», Н. Зернов и И. Мейендорф также решаются говорить о грехах Русской Церкви до 1917 года. В том же духе в 1933 и 1937 году религиозные мыслители публиковали два важных сборника, демифологизирующие Запад, – «*Объединение Церквей*» и «*Живое предание*».[23]

Это новое открытие Запада сопровождалось переоценкой западной культуры. И это происходило с гораздо большей остротой, так как новая война грозила уничтожить всякий след христианской цивилизации. Русские беженцы ценили то, что они могут пользоваться правами на Западе, публиковаться без цензуры и иметь свободу объединяться во множество организаций. Максим Ковалевский, Владимир Лосский и Георгий Федотов написали много прекрасных станиц о духовности Галлии эпохи Меровингов.[24] Дмитрий Мережковский в 1930 году работал над открытием тайны Запада, чтобы не дать этой тайне стать новой Атлантидой.[25] В 1910 году он создал портреты Флобера, Сервантеса, Монтеня, Ибсена,

---

[22] Н. О. Лосский. О единстве Церкви // *Проблемы русского религиозного сознания*. Берлин: YMCA-Press, 1924, с. 325-345.

[23] И. Мейендорф. *Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире*. Санкт-Петербург, 1997; *Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в Православном сознании*: Сборник статей. Париж: YMCA-Press, 1933.

[24] Maxime Kovalevsky. *Orthodoxie et Occident*. Suresnes: Ed. de l'Ancre, 1994.

[25] Дмитрий Мережковский. *Атлантида-Европа, тайна Запада*. Москва: Русская книга, 1992.

отрывая таким образом сложность и богатство европейских культур.[26] Задолго до Чарльза Тейлора русские интеллигенты понимали, что «расцвет современности – это не только история потери, убытка»[27].

Последствия мифологического осознания

Решающим интеллектуальным поворотом стало осознание того, что понятия Запада и Востока должны рассматриваться не как концепты, но как реальности символические, динамические и призванные друг друга взаимно оплодотворять в общехристианской перспективе. С. Булгаков, В. Вейдле, Н. Зернов, Н. Бердяев и мать Мария Скобцова рассматривали в своих работах миф о «Святой Руси». Они конкретно критиковали языческие элементы, которые присутствовали в русской истории, включая Церковь. Бердяев напомнил об одобрении Церковью крепостного права. Мать Мария показала ограничения синодальной духовности во времена, когда государство было всемогущим в отношении Церкви. Булгаков в своем труде «Домострой» бичевал миф о «третьем Риме», неизменном православном Царстве. Вейдле клеймил боязнь перед правом в русской душе, ненависть к формам и двусмысленный дух смирения, несущий более отпечаток сентиментальности, чем любви к истине. «Этот отказ что-либо делать, когда невозможно сделать все, это презрение к любым благам, которые не есть высшим благом, являются для России источником величия, но также причиной упадка».[28]

---

[26] Дмитрий Мережковский. *Вечные спутники.* Санкт-Петербург: Общественная польза, 1910.

[27] Charles Taylor. *The Secular Age.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007, с. 26.

[28] V. Weidlé. *La Russie absente et présente.* Paris: Gallimard, 1949, с. 231.

Но они также сумели выделить в мифе о «Святой Руси» присутствие духовных энергий, которые необходимо преобразить. Бердяев в работе «Россия и новая мировая эпоха», изданной в 1947 году, остерегается давать России определения в противовес буржуазному и капиталистическому псевдо-Западу. Он различает советскую империалистическую Россию, в которой тоталитаризм, по его оценкам, берет начало в Московском царстве и обусловлен православной верой той эпохи, от духовной России – той, которая стремится к полному преображению жизни и которая, по причине разделения между разумом и верой, произошедшего в современную эпоху, одушевляла историю русской интеллигенции слепым и хаотичным образом. Но Бердяев осознает, что идентичность находится в подлинном открытии инаковости. По его мнению, все оригинальные течения русской мысли разделяли общее понятие богочеловечества, то есть союза и взаимодействия в Иисусе Христе двух природ – божественной и человеческой, что должно иметь не только индивидуальное выражение, но также общинное и вселенское.[29]

Николай Зернов считал, что идея Москвы как «третьего Рима» должна осуществиться в XX веке как «воцерковление жизни, преображение всего творения духовным усилием свободной любви и сострадания»[30]. По его мнению, это не только совместимо, но и неразделимо с русским участием в экуменическом движении. В 1936 году Зернов писал о Федотове как о первом историке, который описывал русскую Церковь как отдельную ветвь вселенского христианства. Будучи последовательным в своей критике царистского и советского

[29] N. Berdiaev. *Au seuil de la nouvelle époque*. Paris: Neuchâtel – Delachaux et Niestlé, 1947, с. 148.

[30] Н. Зернов. Москва – Третий Рим // *Путь*, № 51 (октябрь 1936), с. 17.

империализма, после войны Г. Федотов – впервые в современной русской историографии – сделал вывод, что ныне следует признать собственную идентичность Украины, а следовательно – ее независимость.[31] В. Вейдле показал, со своей стороны, что лучшее в русской культуре обладает собственным достоинством, но существует только «через Европу, посредством Европы, в Европе, что стает очевидным тогда, когда мы рассматриваем эту идею Европы в более широком масштабе»[32].

Все это убедило наконец жителей Запада вновь обрести православность своей веры. Пол Андерсон, друг русских религиозных мыслителей, озаглавил свои мемуары красноречиво – «Ни Восток, ни Запад».[33] У отца Льва Жилле, друга Федотова и митрополита Шептицкого, монаха аббатства Амей-сюр-Мез, был безумный проект воссоздать изначальное монашество, которое существовало до расколов. Он потерпел неудачу перед лицом непонимания своих современников.[34] Но Жилле стал монахом Восточной Церкви, который с одинаковой страстью читал Томаса Мертона и Николая Кавасилу.[35] Он жил в Лондоне, где пользовался фондами Британского музея. Но самое большое вдохновение он получил в Украине, Ливане, Греции и Израиле.

---

[31] Г. Федотов. Судьба империи // *Новый журнал*, № XVI (New York, 1947), с. 171-199.

[32] V. Weidlé. *La Russie absente et présente*, с. 28.

[33] Paul Anderson. *No East or West*. Paris: YMCA-Press, 1985.

[34] Peter Galadza, Antoine Arjakovsky. *Unité en division. Les lettres de Lev Gillet, un moine de l'Eglise d'Orient, à Andriy Sheptytsky, 1921-1929*. Paris: Parole et Silence, 2009.

[35] Относительно синтеза Восток – Запад, осуществленного Томасом Мертоном, благодаря, в частности, влиянию русской софиологии, будет полезно прочесть Кристофера Прамука: Christopher Pramuk. *Sophia. The Hidden Christ of Thomas Merton*. Collegeville: Liturgical Press, 2009. Благодарю о. Майкла Плекона, открывшего мне эту книгу.

Оливье Клеман, друг П. Евдокимова и В. Лосского, этих двух «проводников между Востоком и Западом», является еще одним примером оплодотворения *in actu* православия западного православием восточным. Можно бы много сказать о его новом открытии православности западной духовности, и не только святой Женевьевы Парижской или Илария из Пуатье, но также «подсолнухов ван Гога», «кантат Баха» или «вспышек света» мозаик Рупника.[36] Позвольте привести немножко длинную цитату из статьи французского православного богослова, посвященной святости Франциска Ассизского. Эта статья воплощает глубокое почтение к святому, которое высказывали также русские мыслители Александр Ельчанинов[37], Николай Бердяев, Дмитрий Мережковский.

> Францисканская чувствительность делает акцент на стигматах, то есть как минимум на внешних проявлениях, на Страстной Пятнице. Православная чувствительность делает акцент на «фаворском свете» и Пасхе. Однако, если рассматривать вещи вблизи, можно увидеть, что стигматы Франциска, которые были вызваны ангельской молнией, являются преображающими; что они выражают единение не столько с Христом Страстной Пятницы, сколько с Господом Прославленным, который сам хранит стигматы своих страстей, как говорил в XIV веке Николай Кавасила. Можно констатировать, что в житиях Отцов-пустынников существует как минимум аналогичный рассказ и что некоторые афонские монахи говорят о внутренних стигматах: «пневматофор» всегда является «ставрофором», а в одном

[36] A. Arjakovsky. Olivier Clément, un maître pour l'Eglise // *Lumiere du Thabor*, 2009 (см.: http://www.pagesorthodoxes.net/bulletin/archive.htm).

[37] Христианство // Александр Ельчанинов, Владимир Эрн, Павел Флоренский. *История религии.* Москва: Русский путь – Париж: YMCA-PRESS, 2004, с. 131.

> монастыре горы Афон можно увидеть изображение распятого монаха, излучающего огни пламени: примерно это произошло на горе Аверна. В единстве Креста и Воскресения, «Креста Животворящего», речь только о различии акцентов. Плодотворное различие.[38]

Для православной Церкви святость является экклезиофанией, явлением Церкви, которое демонстрирует мистическую глубину Церкви. Если Франциск – святой, тогда его святость имеет потрясающее сходство со святостью Серафима Саровского, и тогда Евхаристия, которую служила латинская Церковь в XIII веке, сохраняла всю свою жизненную силу. Оливье Клеман отмечал следующее:

> Это значит, что на Востоке и на Западе существует единая Евхаристия, единая Церковь, а разделение проходит таинственным образом *внутри* Церкви и вызвано, безо всякого сомнения, определенными формулировками одних, определенной позицией других, которые ограничили и ограничивают объединяющее сияние Евхаристии. Франциск и все святые Востока и Запада являются искателями ее глубинных основ, и именно их начинания нам надо продолжать: не поверхностный компромисс, но копание вглубь к единому центру.[39]

* * *

Если, как говорят Флоровский и Яннарас, Православие – это стиль жизни, а не религия, «преображение смертной индивидуальности в личное отношение»[40], как же можно

---

[38] O. Clément. *Saint François d'Assise et l'Eglise orthodoxe*, еще не изданный текст. Благодарю о. Игнатия Крекшина, давшего мне свой русский перевод.

[39] Там же.

[40] C. Yannaras. *Orthodoxy and the West*, с. 24

признавать этот преображающий опыт, по определению свободный ото всякого культурного детерминизма, только за греческой и русской цивилизациями? Не оскорбительная ли для Православия эта идентификация с понятиями русскости или эллинизма? Флоровский, который прожил более тридцати лет в Соединенных Штатах, и Яннарас, который в предисловии к своей книге, опубликованной в 2005 году, признал, что его критика Запада была «самокритикой», осознавали свои противоречия.

В конечном счете, относительно понятия Православия у них было «мифо-ургическое» видение, а не критическое, видение более философское, чем историческое. Ответ на их возражения содержится, на мой взгляд, в словах отца Сергия Булгакова, сказанных еще в 1932 году. Для него «Православие есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова есть не учреждение, но *новая жизнь со Христом и во Христе*, движимая Духом Святым».[41]

Восточные Церкви, благодаря этому определению, могут открыться Церквам Запада новым и примиренным образом. И напротив. Это начало постсекулярного мира.

[41] S. Boulgakov. *L'Orthodoxie*. Paris: Alcan, 1932; L'Age d'homme, 1980, c. 7.

Права человека в философии Н. Бердяева и недавних документах Русской Православной Церкви[1]

Позвольте поблагодарить организаторов этой конференции за возможность не только представить взгляды Бердяева, а также Русской Православной Церкви по вопросу прав человека, но и сформулировать некоторые личные мысли о том, каковым может быть обновленное христианское видение прав человека, которое не было бы ни секуляризованным, ни конфессиональным.

Начну с критики современной философии прав человека, которая, как я считаю, характерна для большинства современных православных мыслителей. Далее я представлю позитивные и негативные аспекты документа «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»[2], принятого в июне 2008 года. Наконец, основываясь на философии персонализма и софийности русской религиозной мысли 1930-х годов и опираясь на некоторые тексты, недавно принятые во Франции и Соединенных Штатах, касающиеся свободы человека, я посвящу больше времени тому, чтобы предложить третий путь, который я определяю как персоналистический и софийный и который, я надеюсь, позволит установить более универсальным образом и защищать более эффективно права мужчин и женщин в XXI веке.

---

[1] Доклад, прочитанный в феврале 2009 г. в Сотербеке (Soeterbeck), Нидерланды, по случаю конференции на тему «Права человека и Православие».

[2] Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека, см. на: http://www.patriarchia.ru/.

Кризис модерных и ультрамодерных представлений о правах человека

Хотя «Всеобщая декларация прав человека» от 10 декабря 1948 года, шестидесятую годовщину которой мы недавно отмечали, была помечена сильным иудео-христианским вдохновением, мы знаем теперь, что ее текст интерпретируется разными странами, которые подписали эту декларацию, и различными течениями мысли, которые защищают ее, в самых различных смыслах. Для того, чтобы понять эту эволюцию, мы представим последовательно дискуссии между Кассеном, Маритеном и Бердяевым о персонализме, а затем позиции, занятые по этому вопросу Эммануэлем Мунье и его последователями, а также Жаком Маритеном.

Дискуссии между Кассеном, Маритеном и Бердяевым до 1948 года

Рене Кассен, французский юрист, представитель либеральной еврейской традиции, был одним из вдохновителей и редакторов «Всеобщей декларации прав человека» 1948 года. Будучи другом Жака Маритена и испытав влияние его мысли, о чем свидетельствует переписка с ним в 1942 году[3], Кассен, в свою очередь, обратился к тексту «Права человека и

[3] Архивы корреспонденции Маритена представлены на сайте центра Маритена при Университете Нотр-Дам (http://maritain.nd); см. также книгу Жерара Израэля о Кассене: «Известно, что Рене Кассен несколько лет спустя станет главным составителем "Всеобщей декларации", но именно в эти годы свободной Франции он переходит "от права к правам человека и от прав человека к теории человека", откуда происходит его диалог с Жаком Маритеном» (G. Israël. *René Cassin (1887-1976), la guerre hors la loi, avec de Gaulle, les droits de l'homme*. Bruxelles: Bruylant, 2007.)

естественный закон»[4], написанному французским мыслителем-персоналистом в 1941 году в Нью-Йорке.

Но, по мнению Сэмюэла Мойна из Колумбийского университета, этот текст Маритена свидетельствует об отдалении от персоналистских тезисов Бердяева, идеи которого оказали сильное влияние на него в 1920-1930 годы, а также на папские документы против коммунизма и фашизма. Маритен в ходе Второй мировой войны стремился отмежеваться от обращения правительством Виши к его тезисам, изложенным в трудах «Первенство духовного» (1927) и «Интегральный гуманизм» (1936). Как считает Сэмюэл Мойн, этот текст стремится сочетать две логики, несовместимые, по мнению Лео Штрауса, а именно: логику томистскую, статичную, являющуюся источником естественного права, и модерную логику Локка и Руссо, основанную на динамике индивидуальных прав.[5]

Этот новый подход, сочетающий неотомизм и неоперсонализм и отдаляющийся от критики Декларации 1789 года как справа (де Местр против правового индивидуализма), так и слева (Маркс против теоретического индивидуализма), имел значительное влияние на Магистериум Католической Церкви. К нему вернулся папа Пий XII в своем Рождественском послании 1942 года.

---

[4] J. Maritain. *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: Editions de la Maison Française, 1942. Отметим также, что Мунье тоже составлял в 1941 г. «Декларацию прав личностей и коллективов» (*Déclaration des personnes et des communautes*), которая была, по мнению Гюбера Осемера, «одной из отправных точек комиссии по написанию Французской Конституции 1945 года» (*Présence de la Personne*. Paris: La Vie Nouvelle, 1998, с. 127).

[5] Samuel Moyn. Personalism, Community and the Origins of the Human Rights (недатированный документ, доступный на интернет-странице http://ebooks.cambridge.org/).

Позицию Мойна подтверждает Жан-Жак Фрибуле (Jean-Jacques Friboulet), профессор университета Фрибурга. Последний похвалил текст Маритена по правам человека и естественному закону на недавней конференции на тему «Государство и всеобщее благо»[6]. Он показал, что текст был настоящим подвигом, продемонстрировав, что только христианское видение «общественного блага» позволяет собрать и соединить логику прав человека. «Модерное» видение Маритена должно бы означать разрыв с бердяевским видением личности как микрокосма. По мнению Ж-Ж. Фрибуле, мы находим у Маритена концепцию личности, которая характеризует философов Просвещения, от Гроция до Канта.[7] Наконец, по словам профессора Жана-Батиста Донье (Jean-Baptiste Donnier), права человека у Маритена нуждаются в естественном законе как в «чистой гипотезе», а не основополагающей реальности. Естественный закон у Маритена, в своей основе, будет играть роль, аналогичную роли «гипотетической фундаментальной нормы Кельзена»[8]. Логика Маритена, августиновские источники которой были недавно показаны,[9] состояла в том, чтобы вернуться к разъединению между *saeculum* – этим веком – и сверхъестественным миром, которое произвело христианское естественное право, после секуляризованное.

---

[6] Конференция 2006 г., посвященная памяти профессора Роже Бертузо, см.: *Etat et bien commun: Perspectives historiques et enjeux éthico-politiques Colloque en hommage à Roger Berthouzoz* / ред. Anto Gavric, Grzegorz W. Sienkiewicz. Bern: P. Lang, 2008.

[7] Там же, с. 5.

[8] *Loi naturelle et loi civile* / под ред. Joël-Benoît d'Onorio. Paris: Téqui, 2006, с. 153, цит. за: Denis Sureau. *Pour une nouvelle théologie politique*. Paris: Parole et Silence, 2008, с. 78.

[9] Guillaume de Thieulloy. *Antihumanisme intégral? L'augustinisme de Jacques Maritain*. Paris: Téqui, 2006.

Это разъединение привело в «Декларации прав человека» 1789 года к тому, что Создателя образа Божия в человеке стали рассматривать только как Высшее Существо.

Даже эта последняя явная отсылка к христианскому естественному закону опускается в Декларации 1948 года. Маритен, однако, видел в понятии «человеческого достоинства», помещенного Рене Кассеном в первой статье Декларации, гарантию персоналистского подхода гуманизма («Принимая во внимание, что признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых их прав является основой свободы, справедливости и всеобщего мира…»). Но это понятие достоинства, которое также присутствует у Канта, просто означало, что человек является самоцелью, не имеющей цены, и не должен рассматриваться как средство для утилитарных целей.

Однако, как отметил Филипп Пузуле при внимательном прочтении текстов Маритена,[10] эта интерпретация несправедлива и не соответствуют действительности. Французский философ в своем тексте 1942 года не определял своего представления о личности соответственно естественной логики эпохи Просвещения. Он пишет:

> Мы видим, что концепция общества, которую я только что набросал, может быть охарактеризована следующими чертами: она персоналистична, потому что она рассматривает общество как единство личностей, чье достоинство предшествует обществу и которые, какими бы неимущими они ни были, имеют в своей природе корень независимости и стремятся перейти ко все высшей и высшей степени

[10] Я бесконечно благодарен моему другу Филиппу Пузуле, юристу и эксперту по правовым вопросам, за внимательное прочтение этого текста. Само собой разумеется, что я беру на себя всю ответственность.

> независимости, вплоть до совершенной духовной свободы, которую не может дать ни одно человеческое общество.[11]

В действительности, может быть, как считает Ф. Пузуле, что определение маритеновской мысли как модернистской или даже ее обвинение в модернизме будет упрощением его мысли. Французский католический философ сам четко различает обоснование естественного закона, источником которого может быть только личность, и его отклонение в современное абстрактное естественное право, которое хотело бы быть ему продолжением. В 1953 году он писал:

> Дискредитация, в которую позитивизм на какое-то время бросил идею естественного права, приводит к похожей дискредитации идеи прав человека. […] Но теории естественного права не следует путать с самим естественным правом. […] Победа в XIX веке юридического позитивизма над доктриной естественного права не означает смерти естественного права. […] Начиная с XVII века, Природу стали представлять с заглавной буквы «П» и Разум с большой буквы «Р», как абстрактные божества, которые находятся на платоновском небе. Как следствие, созвучие человеческого действия с разумом должно было означать, что этот акт был скалькирован с готовой, уже существовавшей модели, которую непогрешимый Разум научил срисовывать с непогрешимой Природы, и который, следовательно, должен быть повсеместно и неизменно признан во всех местах земли и во все моменты времени… Таким образом, [эта концепция прав человека, образовавшаяся в XVIII веке] …имела непосредственные истоки в искусственной систематизации и рационалистической перестройке, которой подверглась эта идея со времен Гроция и, в более общем плане, с момента появления

[11] J. Maritain. *Les Droits de l'Homme et la loi naturelle*. New York: Ed. de la Maison Francaise, 1942.

> геометризирующего разума. […] Это было «роковое пренебрежение», потому что естественный закон является внутренним для бытия вещей, как и сама их сущность, и предшествует любой формулировке…[12]

Остается узнать, не рисковало ли маритеновское градуалистическое видение «степеней знания» и видение «социальных рангов», соответствовавшее ему в эпоху Средневековья, задушить личность. По мнению Бердяева,

> личность есть универсум в индивидуальной форме, которая никогда не повторяется. Она соединяет в себе универсальное и бесконечное, с одной стороны, и особого и индивидуального, с другой. […] Концепция человеческой личности как микрокосма противостоит органической и иерархической концепции, которая превращает человека в подчиненную часть Целого, которое является общим и универсальным.[13]

У Бердяева, следовательно, человек не может рассматриваться как субстанция, как объект или как часть. Обращаясь к интуиции Несмелова, он заявлял в журнале «Путь» в 1935 году, что личность – это «извержение в естественный мир»[14]. Именно по этой причине его персонализм не может выйти на простор натуралистического видения, даже постепенно. Бердяев также пишет в этой же статье о следствии своего духовного, реалистичного и эсхатологического подхода: «В основе социальной концепции персонализма

---

[12] J. Maritain. *L'Homme et l'Etat*. Paris: PUF, 1953, глава IV.

[13] N. Berdiaev. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris: DDB, 1990 (пер. текста 1936 г.), с. 30; Николай Бердяев. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии (см. на: http://www.vehi.net).

[14] Н. А. Бердяев. Персонализм и марксизм // *Путь*, № 48 (см. на: http://www.odinblago.ru/).

лежит не идея равенства и не идея справедливости, но идея достоинства всякой человеческой личности, которая должна получить возможность себя реализовать».[15] Маритен считал, что он мог бы использовать это понятие человеческого достоинства, включив его в архитектуру томизма.

Но в русской религиозной мысли – так же, как невозможно отделить понятия правды и справедливости, – нельзя отделить понятие совести от понятия ответственности. В противном случае надо бы было использовать термин «сознание» (интеллектуальная осведомленность). Аналогичным образом в русском языке, если воспользоваться терминологией Остина, понятие *достоинства* является перформативным. Это понятие является не только констатативным. Оно не указывает ни на социальный статус, ни на поведение. Оно также не соответствует кантовскому определению природы человека как субъекта, способного на самоопределение, автономность, ответственность за себя. Его нельзя путать с термином «достойный уважения». Оно требует внимания, требует учитывать свою самую драгоценную близость и в ответ обращает дар уважения. В греческом языке слово *axios* (который означает «он достоин»), которое выкрикивают во время выборов нового епископа, также является перформативным. Его произнесение народом Божиим означает, что епископ немедленно получает служение Слова Божьего.

Поэтому Бердяев не разделяет понятия достоинства и совести и их нравственной силы. Человек не устанавливает себе собственные законы, как считает эгоцентричная мысль Канта. Для Бердяева, как он поясняет в своей работе «О назначении человека», написанной в 1930 году в Париже, нравственное сознание человечества началось с Божьего

[15] Н. А. Бердяев. Персонализм и марксизм.

вопроса: «Каин, где брат твой Авель?» и завершается другим вопросом Творца: «Авель, где брат твой Каин?». Таким образом, практическая философия Бердяева была не кантианской, но евангельской, включенной в символическую богочеловеческую традицию, которая единственная, по его словам, может узаконить этический акт. В этой работе Бердяев определил свою социальную этику таким образом: «Действуй, направляя все силы своего духа ко Христу, чтобы освободить почивших от смерти и ада»[16].

Бердяев, для которого «личность составляет именно образ Божий в человеке»[17], ассоциировал понятие человеческого достоинства с понятием свободы человека, которое, в соответствии с его философским мистическим дискурсом, само находит свой источник «в Боге и вне Бога». Но этот посткантианский дискурс, более близкий к квантовой физике, чем томистской теологии, был немыслим для томиста Маритена, как это показывает его переписка с русским философом в 1931-1936 годах.[18] В значительной степени хрупкость маритеновского персонализма, трудность сочетания его с естественным законом вместе с появлением человека как субъекта истории, обладающего свободой самоопределения, имеет здесь свой источник, а вместе с ним – и хрупкость современного гуманизма, изложенного в Декларации 1948 года.

---

[16] N. Berdiaev. *De la Destination de l'homme: Essai d'ethique paradoxale*. Paris: Je Sers, 1935, с. 356.; Н. Бердяев. *О назначении человека*. Париж: Современные записки, 1931 (см. на: http://www.magister.msk.ru/).

[17] Там же, с. 79.

[18] А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции* / пер. с франц. Киев: Феникс, 2000.

Критика левого персонализма

Персонализм Эммануэля Мунье, другого ученика Бердяева, также попрощался с бердяевским символическим, эсхатологическим и антиномичным подходом к личности.[19] По мнению Мунье, личность следует определять как «существо ответственное», прежде чем рассматривать как знак «благой вести».[20] И понятие ответственности истолковывается как способность отвечать. Журнал *Esprit* («Дух») который после смерти Мунье выпускал Альбер Беген (затем Жан-Мари Доменак [1957-1976], Поль Тибо [1977-1988] и, с 1989 г., Оливье Монжен), приблизился, сохраняя критическую дистанцию, к самым революционным тезисам марксизма, например, демиургической миссии пролетариата.[21] Именно вследствие критики – несправедливой, по мнению П. Валадье[22] – со стороны еврейских мыслителей (Б.-А. Леви, З. Штернхель), которые обвинили персонализм Мунье в фашизме, Поль Рикер после войны решил поставить крест на персонализме как философии, учении, которое по сути ассоциируется с философией основателя журнала «Esprit».[23] Появляются такие новые писатели, как Фуко, Альтюссер, Барт, Бурдье…

---

[19] *Emmanuel Mounier, actualité d'un grand témoin: Actes du colloque tenu à l'UNESCO (octobre 2000)*. Paris: Parole et Silence, 2003.

[20] E. Mounier. *Refaire la renaissance*. Paris: Seuil, 1961 (2000).

[21] Rémy Rieffel. *Les intellectuels sous la V^e^ République*, т. 3. Paris: Calmann-Lévy, 1993, с. 118. См. также: Goulven Boudic. *Esprit 1944-1982. Les métamorphoses d'une revue*. Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: Ed. de l'IMEC, 2005.

[22] P. Valadier. *Humanisme et salut* (конспект лекций, прочитанных в Католическом институте Парижа, июнь 1985).

[23] P. Ricoeur. Emmanuel Mounier, une philosophie personnaliste // *Esprit* (décembre 1950), с. 860-887; его же. Meurt le personnalisme, revient la personne // *Esprit* (janvier 1983), с. 113-120.

Потому что последователи Мунье унаследовали от его мысли желание постоянной реформы против «установившегося беспорядка» буржуазного общества, посвятив себя, в частности, антиколониальной борьбе, европейской интеграции, «антитоталитарному фронту» или «этике как цели и солидарности»[24]. Мы до сих пор находим во влиятельном журнале *Esprit*, основанном Мунье, следы этого сочетания между «прогрессивным» реформизмом во имя прав человека и агностической современностью. Христианский реформаторский настрой, рожденный в *Esprit*, не ограничивался европейскими рамками. Он нашел, в особенности после 1968 года, последователей в антиглобалистских, антикапиталистических и антиколониальных движениях. Эти течения, возвращаясь к реформистским идеям равенства взглядов и прав личности и рассматривая человека как маленького бога, обладающего абсолютными правами, гарантированными новой троицей, изобличенной Маритеном: «Природой, разумом и естественным законом»[25], – внесли свой вклад в создание свободоубийственной философии, очень популярной после 1968 года, которая путала личную свободу с тем, что в аскетике называется «страсти души».

Третья всемирная конференция ООН по борьбе против расизма, расовой дискриминации, ксенофобии и нетерпимости состоялась в Дурбане в сентябре 2001 года, за три дня до терактов 11 сентября. Мы знаем также, что многие страны выдвинули свои законные претензии против рабства и расизма, чтобы начать политический процесс в отношении некоторых стран, в частности Израиля. Результатом конференции

---

[24] E. Mounier. *Le personnalisme*. Paris: PUF, 1950, кол. «Que sais-je?».

[25] Цитата, предоставленная Ф. Пузуле, взята из книги Маритена «Человек и Государство» (глава IV).

стала декларация и план действий по борьбе против расизма, полученные с трудом, после отзыва американской и израильской делегаций в знак протеста против предъявления обвинения Израилю. Но современная процедурная логика, похоже, не способна примирить историческую память в рамках международных институций, которые по-прежнему продолжают давать привилегии как действующим лицам скорее государствам, а не народам. И конференция *Дурбан II* в Женеве в апреле 2009 года, организованная Комиссией по правам человека ООН,[26] вновь привела к лобовому противостоянию между такими странами, как Иран и Израиль, а также между северными странами, требовавшими удовлетворить притязания гомосексуальных групп публично выражать свою сексуальную ориентацию, и странами Юга, претендующими на то, чтобы права религий принимались во внимание в общественной сфере. Как писала Мирей Мендес-Франс незадолго до начала конференции, проблемы, вызванные представлением ООН о правах человека, в настоящее время далеки от разрешения:

> Рабство является очевидным нарушением права каждого на свою собственную личность. Кто может требовать компенсации? Жертвы или их правопреемники, если таковые имеются? Кто должен платить? Агрессоры или те, кто обладает незаконным свидетельством о собственности? Ответственны ли отдельные люди за действия, совершенные государственными деятелями? Вокруг этих вопросов была организована фронда против конференции, которую некоторые западные страны пытались лишить легитимности, а некоторые неправительственные организации пытались использовать. Тяжелое давление на других.

[26] Речь о Всемирной конференции ООН по борьбе с расизмом (World Conference Against Racism), состоявшейся 20-24 апреля 2009 г.

> В конечном счете, такие вопросы, как миграция, судьба коренных народов и право наций на самоопределение, остаются в подвешенном состоянии, как заложники…[27]

Ультрамодерные мыслители, портреты которых Оливье Монжен представил в своей книге «Лицом к скептицизму»[28], посвященной французским интеллектуалам в 1970-1980-е годы, чаще всего и поддерживали устремления этих государств к фронде. Французская интеллигенция христианского происхождения, от Ж. Л. Шлегеля и до Д. Эрве-Леже, определяет себя сегодня наследницей Токвиля и потеряла родство с Бердяевым, чье эсхатологическое видение Царства Божьего на земле она отвергает, поскольку считает его опасностью. Действительно, эти интеллектуалы уподобляют его горизонту средневекового христианства. Они отождествляют метаполитическую христианскую эсхатологию восьмого дня с милленаризмом. Однако историческая реальность показывает, что в двадцатом веке Церкви были очень преследуемы современными милленаристскими идеологиями, то есть идеологиями коммунизма и национал-социализма. Этот абсолютный отказ от эсхатологии привел, по выражению Жана-Поля Виллема, к «ультрамодерности», то есть секуляризации современности, угасанию религиозной энергии, которая осталась без живых оснований в современную эпоху. Более того, он пишет, что современность – это уже не «движение плюс уверенность», в настоящее время это «изменение плюс неуверенность».[29]

---

[27] Mireille Mendès-France. Pour une nouvelle conférence de Durban (см. на: http://www.alterinter.org/).

[28] Название «Лицом к скептицизму» было также названием редакторской колонки новой редакции журнала «Дух»: Face au scepticisme // *Esprit*, № 146 (janvier 1989), с. 5-7.

[29] J.-P. Willaime. *Le Retour du religieux dans la sphère publique*. Lyon: Olivétan, 2008, с. 17.

Следует отвести особое место в реформистской персоналистской разнородной массе для группы «Новая жизнь», наследницы «Скаутской дружбы». Эта группа или движение родилось в 1947 году под влиянием Мунье. Очень быстро она решила определить себя «персоналистской и коммунитарной». Она развивала свою деятельность при гуманитарных организациях, таких как «Христианское действие за отмену пыток», в которой также участвовали ученики Бердяева Павел Евдокимов и Элизабет Бер-Сижель. По примеру движения «Экономика и гуманизм», созданного в 1941 году отцом Лебре, члены группы отдавали предпочтение общинной мистике, которая основывалась на общем благе, а порядок, который из этого проистекал, должен был заменить капиталистические и коллективистские структуры. После 1968 года движение радикализировалось. Желая избавиться от всякого «отчуждения, идущего от школы, семьи, предприятия или государства», оно хотело изобретать «новые общественные связи», существенными чертами которых было освобождение побуждений, отвержение власти и желание космического и фузионного расширения. Здесь мы вновь обнаруживаем это же видение, взятое из западной традиции естественного права и повторенное в мысли Руссо, которое состоит в непризнании того, что мир, будучи гармонично созданным Творцом, несовершенен без преображения человеческими существами их побуждений для построения мирного общества.

Члены «Новой жизни» критиковали этот подход в 1998 году: «Это течение 1970-х годов отклонялось от коммунитарного персонализма, опираясь на силу побуждения для осуществления желания, а не на волю и силу духа (духовной революции)»[30]. Это осмысление позволило некоторым группам

[30] *Présence de la personne – Identité, citoyenneté, sens, collectif*. Paris: La Vie Nouvelle, 1998, с. 86.

«Новой жизни» сосредоточиться на более прагматичном подходе персонализма. В досье, посвященном правам человека, мы находим поясняющее прочтение естественного права, осуществленное философом-персоналистом Жаном Лакруа в 1971 году:

> Принять естественное право значит утвердить личность, или скорее признать ее; отрицать его значит отрицать личность. Это абсолютно не является неопределенным гуманизмом, это нечто гораздо более точное и определенное: это означает считать, что каждый человек имеет правовое призвание. Естественное право – это признание в некотором роде общего права иметь права.[31]

Это определение позже повторит Ханна Арендт. Таким образом, права человека в наше время, оставаясь истолкованными в строго кантианской перспективе, имеют гораздо более четкие рамки, чем в период протестного реформизма. По мнению Юбера Осемера, автора досье по правам человека для «Новой жизни»,

> чтобы можно было говорить о правах, рассматриваемое страдание должно быть причинено ответственными за человеческие институции, а для того, чтобы речь шла о правах человека, необходимо, чтобы существовала угроза для человека, как для бытия человеком, так и для становления человеком. Иными словами, история страданий, которая составляет матрицу истории прав человека, должна быть историей несправедливости и в то же время историей привлечения к ответственности человечности человека. Эта человечность человека называется на Западе примерно в течение двух столетий человеческим достоинством.[32]

---

[31] Jean Lacroix. Signification du droit naturel // *Chronique sociale de France* (septembre 1971), с. 82.

[32] H. Hausemer. Les Droits de l'Homme // *Présence de la personne*, с. 135.

Критика правого персонализма

Правый персонализм Маритена имел значительный резонанс в Южной Америке. Уильям Кавано критиковал в своей книге «Пытка и Евхаристия»[33] натуралистические предпосылки и автократические последствия философии Маритена. Католический американский философ показал, что, по мнению Маритена, «catholica» была только частью целого – типично современный подход, который радикально отделяет государство от Церкви. Такое видение оспаривается сегодня последователями Маритена как левого, так и правого толка.[34] Но главным было, по мнению Кавано, установление различий между временной и духовной властью, – различий не пространства, а времени. Как писал Дени Сюро, который посвятил эссе движению «Радикальная ортодоксия», «временным является то, что касается настоящего, а духовное касается вечного»[35]. Временное вновь стало «естественным», «секулярным» пространством в Средние века под влиянием римского права и Аристотеля. Государство стало мыслить себя вопреки Церкви и хотело получить высшую легитимность, которой наделяют миротворцев. Маритен унаследовал это секуляризованное видение, согласно которому Церковь не должна действовать во временной сфере. Действительно, в своем «Интегральном гуманизме»

---

[33] William Cavanaugh. *Torture and Eucharist*. London: Blackwell, 1998; фр. перевод: *Torture et Eucharistie*. Genève: Ad Solem, 2008.

[34] Тетради Жака Маритена (Cahiers Jacques Maritain) показывают, в частности, что мысль Маритена касательно доктрины Церкви претерпела большие изменения, в особенности по причине его переписки с кардиналом Журне. См.: René Mougel. La correspondance Maritain-Journet, un renouveau libérateur de la théologie de l'Eglise // *Nova et Vetera* (1995/4), с. 66-84.

[35] Denis Sureau. *Pour une nouvelle théologie politique*, с. 143.

(*Humanisme integral)* он уже запретил христианам действовать «в качестве христиан» и предложил им только «занять христианскую позицию», то есть, действовать, как обычные граждане, которые руководствуются частными убеждениями. По мнению Кавано, это способствовало обезоруживанию Католической Церкви после войны перед лицом самых жестоких диктатур, таких как, например, диктатура президента Пиночета в Чили. Однако, по мнению Франсуа Даге, эта точка зрения не распространяется на св. Фому Аквинского. В работе «Святой Фома и две власти» Даге пишет:

> У Фомы Аквинского дуалистическая концепция естественного и сверхъестественного порядков, называющая их различия, без смешения и разделения, и их объединение согласно *ratio superioritatis*, которое требует, чтобы порядок сверхъестественный накладывался на порядок естественный, когда речь идет о спасении творения.[36]

Проблема, таким образом, состоит в первую очередь не в философии томизма, а, по существу, в утрате в современную эпоху всякой отсылки к «сверхъестественному порядку», отодвинутому за облака «вещи в себе» или «бесклассового общества». Современная мысль не только ослабила Церкви в их способности оказывать сопротивление перед лицом государства, но и сама была не в состоянии противостоять претензиям более антиперсоналистских течений. Мы знаем, что большинство государств мира подписали эту Декларацию, в том числе Китай и государства, исповедующие исламистскую философию. Мы также знаем, что советский коммунист Вышинский участвовал в разработке

[36] Цитата предоставлена Ф. Пузуле. Также см. статью Ива Флуко: Yves Floucat. La critique thomiste du droit naturel des Modernes chez Maritain // *Liberté politique* (printemps 2006).

Декларации 1948 года. Как пишет по случаю 60-летия Декларации профессор факультета права, адвокат в Парижском суде Жан-Филипп Фельдман, Декларацию 1948 года следует рассматривать как «непрочный и ущербный» компромисс между двумя современными философиями – либеральной и марксистской.

> Западная и марксистская формулировки прав человека были намеренно перепутаны вплоть до непоследовательности. Преамбула принимает марксистский принцип, согласно которому свободы не являются данностью, которую следует соблюдать, но завоеванием, которое следует организовать. Что не мешает Статье I провозгласить, что все люди рождаются свободными и равными! Право собственности – утерянное в середине документа – теперь убито: «Каждый человек, как единолично, так и коллективно *(sic)*, имеет право на собственность!» […] Прежде всего, текст является источником принципа «неделимости» прав человека, согласно которому все права имеют одинаковую ценность.[37]

Оригинальность и границы философии прав человека Русской Православной Церкви

Православные мыслители, как правило, склонны считать, что западная философия очень рано отделилась от восточной христианской мысли из-за своей неспособности осмыслить понятие троичной личности. По мнению Христоса Яннараса, западное богословие пап Виктора и Каллиста, начиная с третьего века, страдало монархианизмом, который

[37] J-P. Feldman. Faut-il commémorer la Déclaration des Droits de l'Homme? // *Le Figaro*, 12.12.2008.

сводил отношения небесных личностей к простым отношениям внутри одной Божественной сущности. Он писал: «Поэтому жизнь и существование больше не приписываются свободе и инаковости личностности, но необходимости, которая налагается изначально заданной единой сущностью. Это было в основе богословия Августина, которое Карл Великий сделал официальным учением Западной Церкви».[38]

Современное русское православное богословие разделяет в значительной степени идею о том, что западная христианская мысль грешит по большей части в своей ошибочной концепции свободы и личности. Русское православное богословие по причине исторических событий XX века с опозданием решило вести диалог с западной мыслью, представляя в доступном для современного человека дискурсе свою концепцию социальной деятельности Церкви. В июне 2000 года во время своего архиепископского собора РПЦ приняла документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»[39], который представил первую версию ее понимания прав человека.[40] В ней она защищает классическое кантовское обоснование права.[41] Однако

---

[38] Christos Yannaras. *Orthodoxy and the West*. Brookline: Holy Cross, 2006, с. 35.

[39] Текст документа «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» см. на: http://www.patriarchia.ru/.

[40] Jean-Yves Calvez. Une doctrine sociale de l'Orthodoxie Russe? // *Études*, № 3944 (avril 2001), с. 511-520.

[41] «Право содержит в себе некоторый минимум нравственных норм, обязательных для всех членов общества. Задача светского закона – не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад. Основополагающий принцип права – "не делай другому того, чего не желаешь себе"» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, ст. IV.2).

большим новшеством, которое высоко оценили многочисленные эксперты, было то, что текст признал свободу совести[42]. Кроме того, новым элементом является то, что указанный документ призывает христиан противостоять

[42] «Появление принципа свободы совести – свидетельство того, что в современном мире религия из "общего дела" превращается в "частное дело" человека. Сам по себе этот процесс свидетельствует о распаде системы духовных ценностей, потере устремленности к спасению в большей части общества, утверждающего принцип свободы совести. Если первоначально государство возникло как инструмент утверждения в обществе божественного закона, то свобода совести окончательно превращает государство в исключительно земной институт, не связывающий себя религиозными обязательствами.

Утверждение юридического принципа свободы совести свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом. Но этот принцип оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества.

Религиозно-мировоззренческий нейтралитет государства не противоречит христианскому представлению о призвании Церкви в обществе. Однако Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, ст. III.6).

государству, если последнее будет тяготеть к абсолютизации себя[43].

Но в статье IV.7 составители категорически отвергают доминирующий в мире секуляризованный подход в области прав человека:

> По мере секуляризации высокие принципы неотчуждаемых прав человека превратились в понятие о правах индивидуума вне его связи с Богом. При этом охрана свободы личности трансформировалась в защиту своеволия (до тех пор, пока оно не вредит иным индивидуумам), а также в требование от государства гарантий

[43] «Основы социальной концепции», ст. III.5: «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. Христианин, следуя велению совести, может не исполнить повеления власти, понуждающего к тяжкому греху. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты церковное Священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению».

См. также статью. III.2: «По учению Церкви, сама власть также не вправе абсолютизировать себя, расширяя свои границы до полной автономии от Бога и установленного Им порядка вещей, что может привести к злоупотреблениям властью и даже к обожествлению властителей. Государство, как и иные человеческие учреждения, пусть даже и направленные на благо, может иметь тенденцию к превращению в самодовлеющий институт. Многочисленные исторические примеры такого превращения показывают, что в этом случае государство теряет свое подлинное предназначение».

> определенного материального уровня существования личности и семьи. В системе современного светского гуманистического понимания гражданских прав человек трактуется не как образ Божий, но как самодостаточный и самодовлеющий субъект. Однако вне Бога существует лишь человек падший, весьма далекий от чаемого христианами идеала совершенства, явленного во Христе («се Человек!»). Между тем, для христианского правосознания идея свободы и прав человека неразрывно связана с идеей служения. Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к «подобию Божию», исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами.[44]

В той же статье Русская Церковь осудила доминирующую позитивистскую концепцию права, которая уходит корнями в пагубную теорию естественного права:

> В результате секуляризации в новое время доминирующей стала теория естественного права, которая в своих построениях не учитывает падшести человеческой природы. Однако эта теория не утратила связи с христианской традицией, ибо исходит из убеждения, что понятия добра и зла присущи человеческой природе.[45]

Было ясно, что это апофатическое видение не могло долго оставаться достаточным для Русской Церкви, которую вынуждали со всех сторон дать свое позитивное видение прав человека. 26 июня 2008 года Архиерейский Собор Русской Православной Церкви принял важную декларацию о

---

[44] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, ст. IV.

[45] Там же, ст. IV.

правах и достоинстве человека[46], представленную как углубление социальной доктрины, одобренной семью годами ранее. Текст включает следующие статьи: Введение; 1. Достоинство человека как религиозно-нравственная категория; 2. Свобода выбора и свобода от зла; 3. Права человека в христианском миропонимании и в жизни общества; 4. Достоинство и свобода в системе прав человека; 5. Принципы и направления правозащитной деятельности Русской Православной Церкви.

Стоит отметить, что этот текст очень широко обсуждался в русском обществе, в частности, во время многих токшоу на национальном телевидении.[47] Эта декларация также была предметом официальной презентации на заседании комиссии по диалогу между Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии и Русской Православной Церковью в Санкт-Петербурге 18-24 сентября 2008 года.

Христианская философия Декларации

Отец Сергей (Кирилл) Говорун написал проницательный комментарий к этому тексту, одним из редакторов которого

---

[46] Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека (см. на: http://www.patriarchia.ru).

[47] Текст обсуждался X Всемирным русским национальным конгрессом, и консервативная партия «Народный союз» включила некоторые пункты «Основ социальной концепции» в свою политическую программу. См. также очень позитивную декларацию демократического лидера Григория Явлинского, представленную на русском сайте Википедии (http://ru.wikipedia.org/).

Также стоит отметить критическую точку зрения Людмилы Алексеевой, председателя московской группы Хельсинского комитета, опубликованную в журнале «Фома» (Людмила Алексеева. Споры о Декларации, см. на:. http://www.foma.ru).

он был.[48] Он сообщает, что текст делает очень проясняющее и важное различие между двумя терминами, которые переводятся в Евангелии как *свобода*.

Antexousion предполагает свободу как возможность самоопределения (1 Кор. 7,37: «Но кто непоколебимо тверд в сердце своем и, не будучи стесняем нуждою, но *будучи властен в своей воле*, решился в сердце своем соблюдать свою деву, тот хорошо поступает»).

Eleutheria означает свободу от зла как способность достигать полноты в Боге, как способность преодолевать свою падшую природу в сотрудничестве с Богом (Гал. 4,26: «А вышний Иерусалим *свободен*: он – матерь всем нам»; см. также Ин. 8,36: «Если Сын освободит вас, истинно свободны будете»).

Как написано также в разделе 2 текста, свобода выбора существенно важна, по мнению Отцов Церкви, но она не имеет окончательной ценности. Так как эта свобода может причинить вред другим, например, когда делают выбор в пользу аборта. Настоящая свобода в Боге, и она осуществляется через прогресс. Он осуществляется через таинства, начиная с крещения, и завершается «воскресением всех». При подготовке документа первая версия текста предвидела понятие достоинства только для второй свободы. С. Говорун боролся за то, чтобы понятие достоинства присваивалось человеку не только во втором случае свободы как акт пожертвования себя свободе, даруемой Богом. Конечно, он радовался, что эта первая свобода как способность самоопределения была помещена в первой статье как ценность, которой должны придерживаться все: и общество и государство. Но для него, поскольку любая свобода происходит

[48] С. Говорун. Несколько замечаний в декларации о правах человека // *Человеческая целостность и встреча культур*. Киев: Дух и Литера, 2007, с. 130-134.

от Бога, *каждый* мужчина и *каждая* женщина, образ Божий, обладает этим неотъемлемым достоинством. Он выиграл дело, потому что в заключительной декларации, в первой же статье, записано, что человеческое достоинство не было утрачено с грехопадением. Человек сохранил свой божественный образ, что сделало возможным воплощение Слова.[49] Текст добавляет, однако, во второй статье, что человек создан не только по образу Божию (онтологическое измерение достоинства), но и по Его подобию (эсхатологическое измерение достоинства: свобода должна актуализоваться, потому что она по своей природе также является ответственностью). Понятие подобия охватывает, по мнению авторов текста, второе духовное определение свободы. Достоинство имеет этическую необходимость, потому что свобода есть дар Бога, который, при правильном его понимании, может порождать только поступок ответного дара. Здесь мы находим повторение тезисов, изложенных Бердяевым, а затем Вышеславцевым в журнале «Путь» в 1930-е годы[50].

Конфессиональный подход к правам человека

Права человека могут реализоваться, если учитывать иудео-христианское откровение, полученное при посредстве Традиции. Именно здесь находится основной источник расхождения между западным секуляризированным видением естественного права и христианским видением прав человека. Составители «Основ учения Русской Православной Церкви о

[49] Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека, статья I.1 (см. на: http://www.patriarchia.ru/).

[50] См., в частности: Boris Vysheslavtsev. Le visage de Dieu, essence de l'homme // *Pout'*, № 49 (1935/10-12), с. 48-71; Вышеславцев Б. П. Образ Божий в существе человека (см. на: http://www.odinblago.ru/).

достоинстве, свободе и правах человека» считают, что «права человека не могут быть основанием для принуждения христиан к нарушению заповедей Божиих» (ст. III.3). Итак, Русская Церковь, которая подобным образом осуждает коллективистские и индивидуалистические системы, и любые империалистические поползновения, которые не учитывают «культурных и духовных традиций стран и народов», выступает против «прав человека», когда они приводят к законодательству, признающему обоснованность абортов, эвтаназии и манипуляций с эмбрионами. Кроме того, Русская Церковь считает, что провозглашение прав человека не должно наносить ущерб окружающей среде и природным ресурсам, которые следует также рассматривать как творение Божье.

В статье III.4 составители «Основ учения» предлагают, чтобы любовь стала основой для гармоничного разрешения конфликтов, которые касаются жизни человека в обществе. Именно в этой перспективе любви (которую можно будет развивать как третью сторону, посредством софийной и персоналистической философии) авторы рассматривают в главе IV, в продолжение «Основ социальной концепции РПЦ», основные свободы и ключевые права человека:

- право на жизнь (это напоминание о заповеди «не убий»…, что означает, среди прочего, что Русская Церковь берет на себя прошение об амнистии [*долг печалования*] приговоренных к смертной казни);
- свобода совести (она считается необходимой и может привести к отказу от несправедливых законов…, но она свидетельствует, в частности, в отношении свободы вероисповедания, о «потере обществом своих религиозных ценностей и целей», потому что Церковь должна исправлять тех, кто заблуждаются, согласно 1-му Посланию Тимофею, 3-15);
- свобода слова (она также необходима, когда это не приводит к распространению греха, потому что она неотделима от ответственности, данной человеку);

- свобода творчества (это необходимо, говорит документ, но не может оправдать богохульства. Это было реакцией на знаменитую выставку «Осторожно, религия!», которую организовал в 2003 году Музей прав человека, созданный Еленой Боннэр и руководимый Юрием Самодуровым. Под давлением Московского патриархата последний был обвинен в возбуждении расовой, национальной и религиозной вражды);
- право на образование (акцентируется на *праве* на религиозное образование, при этом должна соблюдаться свобода совести);
- гражданские и политические права (Библия, как пишут, свидетельствует о праве человека на свободу собраний и голосования. Но следует напомнить, что православная традиция *соборности* предполагает сохранение единства общества на основе непреходящих нравственных ценностей. Это стало возможным исторически благодаря Русской Церкви, которая содействует развитию сотрудничества между государством и обществом, что позволило избежать, по мнению редакторов, пути разделения между эгоистичными интересами);
- социально-экономические права (написано, что доступ к образованию и первичная медицинская помощь не должны зависеть от уровня доходов. Также решено, что общество не должно быть ориентировано только на материальное благополучие).

Но некоторые права, объявленные справедливыми (такие, как право собственности или право на труд), были только упомянуты и не стали предметом особых комментариев. Мы могли бы ожидать от Русской Церкви большего внимания к этим правам, которые стали предметом ошибочной интерпретации в коммунистическую эпоху. Позиция Католической Церкви относительно права на собственность, законного и нуждающегося в защите, но

также нуждающегося в том, чтобы быть включенным в рамки общественного блага и социального контекста, кажется, неизвестна русским составителям «Основ учения», несмотря на свой православный характер;

- коллективные права (речь идет о так называемом праве третьего поколения). Очень кратко упоминается право на мир. Семья должна иметь права, потому что она определяется как «маленькая Церковь» и считается «началом общественной жизни», что отражает квазируссоистское видение авторов «Основ». Церковь видит здесь себя (что является для меня новым, но недостаточно разработанным) как социальную структуру, делающую возможным выполнение заповедей Бога, – то есть, за пределами национальных, государственных и общественных групп. В следующей главе Церковь по-прежнему представляет себя как социальный организм, обращенный лицом к государству. На самом деле именно государству, внешней по отношению к Церкви структуре, надлежит осуществление прав, которые Церковь может только защищать.

Слабые стороны «Основ учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека»

Основной слабый момент этих «Основ» – плохо установленное различие между «свободами» (которые, похоже, не имеют четкой юридической силы там, где речь идет об опасных свободах, и которые, таким образом, могут апеллировать только к «уважению») и «правами» (которые имеют правовые последствия, но которые Церковь перекладывает на государство, не принимая во внимание условия их реализации и в то же время считая, что государство относится к сфере греха). Вместе с тем, очевидно, что право на образование может также привести к пропаганде атеизма.

На самом деле, не хватает точного определения специфических прав, которые Церковь готова признать за человеком вслед за признанием свободы на самоопределение. Также недостаточно рассуждений в защиту второй свободы – свободы служения. Если б Церковь принялась с самого начала ясно утверждать, что внутри общества существуют несколько уровней сознания, проистекающих из свободы самоопределения и частных контекстов, то было бы легче требовать во второй раз взаимодействия между признанием права на свободу совести и признанием права на «жизнь во Христе». Это позволило бы уравновесить право на частное мнение правом не подвергаться богохульной агрессии. Нам известны проблемы, которые вызвала во Франции, Нидерландах и Дании публикация карикатур, пародирующих жизнь пророка Мухаммеда, что было тяжелым кощунством для сознания практикующего мусульманина.

Складывается впечатление, что иногда, чтобы помешать анархизму индивидуалистического определения, человек определяется скорее как член общественного организма, чья свобода должна быть ограничена всей целостью, а не как бытие, чей экзистенциальный источник лежит за пределами этой целости. Существует риск, по мнению Кати Русселе, директора по исследованиям Центра международных изысканий и исследований (CERI) в Париже, что «защита родины будет превыше прав человека».[51] Хотя человек как микрокосм в бердяевском определении, безусловно, должен быть способен самоопределяться посредством своих связей с телом, но он может жить, только интегрировав это тело внутрь себя, освободив себя от всякой зависимости от него. *Соборность* действует не как «советы», где равенство

[51] K. Rousselet. Eglise russe et droits de l'homme (лекция в Колледже бернардинцев, декабрь 2008 г.).

мнений ведет к анархии, а затем к тирании, но скорее как хор, в котором *каждый* голос должен быть услышан для создания гармонии. Здесь мы находим проблематику себя, другого и *каждого*, определенную Рикером в книге «Я сам как другой».

Также не хватает исторической критики о социальной деятельности Церкви как в имперский период (который завершился социалистической революцией), так и в советскую эпоху (которая завершилась новой волной секуляризации русского общества в конце XX века). Такая критика позволила бы понять и, возможно, обуздать новую волну секуляризации, которая затронула российское общество конца XX века и привела к одному из самых низких процентов посещаемости воскресного богослужения на приходах в Европе[52]. В главе V Церковь упоминает только момент защиты прав индивидуумов в советское время, не упоминая о том, что дефакто она солидаризировалась с Советским государством в своей декларации 1927 года. Нельзя с уверенностью сказать, что симфоническая модель, которая предполагает представление о государстве как принадлежащем к падшему миру, могла бы быть видением будущего, которое будет способствовать тому, что должно быть целью всей Церкви, а именно пришествию Царства Божия на земле.

Наконец, поражает тот факт, что Русская Церковь не делает никаких позитивных предложений в отношении главных моментов напряжения социальной жизни, а только обращает внимание верных на первенство духовного, полагая, что этого должно быть достаточно для создания справедливого общества. Например, было бы уместно установить высокую консенсусную и репрезентативную власть, способную

[52] Yves Lambert. Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie // *Revue française de Sociologie*, № 45 (2004/2), с. 310-320.

определить этические ориентиры и гарантии реализации каждой из свобод. Но готова ли Русская Церковь вести диалог и, следовательно, искать динамический и исторический компромисс с представителями различных религиозных течений русского общества? Христианская евангельская весть также является вестью постепенной инкультурации в соответствии с уровнями осознания вечной керигмы.

Политика открытой цивилизации и права человека

После краткого обзора эволюции философии прав человека на Западе и в России позвольте изложить третий подход, который я назвал бы прагматичным. Он, как мне представляется, в состоянии предложить синтез, приемлемый для всех представленных выше течений, возникших на основе персонализма. Этот третий путь стремится примирить правый и левый персонализм, поддерживая недавнюю эволюцию в учении Католической Церкви и учении Русской Православной Церкви. Этот подход также приглашает к внимательному прочтению символического, антиномичного и эсхатологического персонализма русских религиозных мыслителей 1930-х годов. Наконец, он предлагает выход и для ультрамодерных или неотомистских течений, сосредотачивая внимание на дифференцированном консенсусе, возможном в конкретных случаях нарушения достоинства личности. Мы рассмотрим три конкретных случая (право на аборт, право на достойную смерть, право на религиозное образование или убеждения), являющихся предметом современных дискуссий, чтобы показать, что консенсус возможен, если обе стороны готовы избавиться от своих априорных суждений.

Направления католического учения

Католическая Церковь сегодня, кажется, осознает те отклонения, которые претерпела «право-человеческая» (droitde-l'hommiste) философия, названная так ее критиками, среди которых одним из самых острых является писатель Морис Г. Дантек. По мнению Бенедикта XVI, который выступал на недавней конференции по естественному праву в Риме, для католиков «ни один закон, созданный людьми, не может ниспровергнуть нормы, написанные Творцом, не повредив при этом серьезно основания общества».[53] Но, объясняя, что мы «слишком ограничивали понятие естественного права философскими спекуляциями, вместо того чтобы рассматривать его социальные последствия», – например, под углом справедливости, солидарности, семьи, – папа, казалось, повторяет маритеновский ход мышления. Речь папы Бенедикта XVI в Организации Объединенных Наций 18 апреля 2008 года также подтвердила маритеновскую логику общего блага, которое может гарантировать и защищать права личности:

> В контексте международных отношений следует признать изначальную роль правил и структур, которые по своей сути предназначены для содействия общему благу, а следовательно – для защиты свободы человека. Эти правила не ограничивают свободу. Напротив, они ей способствуют, когда запрещают поведение и действия, идущие вразрез с общим благом, препятствующие его эффективному осуществлению и, следовательно, подвергают опасности достоинство каждого человека. Во имя свободы должна существовать корреляция между правами и обязанностями, в отношении которых каждый человек призван взять на себя ответственность за выбор, который он

[53] *La Croix*, 27.02.2007.

> делает, принимая во внимание отношения, сложившиеся с другими. Мы здесь имеем в виду способ использования результатов научных исследований и научно-технического прогресса. Признавая огромные выгоды, которые человечество может извлечь, некоторые применения этих результатов представляют собой очевидное нарушение в порядке творения – не только тем, что они противоречат священному характеру жизни, но доходя также до того, что лишают человеческую личность и семью их естественной идентичности.[54]

Однако чувствуется дистанцирование Магистериума Католической Церкви от неотомистской философии, начиная с энциклики «Вера и разум» папы Иоанна Павла II (1996). В речи в Нью-Йорке Бенедикт XVI стремился перефокусировать понимание «Декларации прав человека» на понятие личности человека, который, как напоминает папа, создан по образу Бога.

> Так же, как их универсальность, их неделимость и взаимозависимость также являются гарантиями защиты человеческого достоинства. Но очевидно, что права, признанные и изложенные в Декларации, применяются к каждому человеку, в силу общего происхождения людей, которое остается центральным моментом замысла Бога-Творца для мира и для истории. Эти права основываются на естественном праве, записанном в сердце человека и присутствующем в различных культурах и цивилизациях. Вырывание прав человека из этого контекста будет означать ограничение их значения и уступку релятивистской концепции, для которой смысл и толкование

[54] Бенедикт XVI. Речь на встрече членов Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций, 18 апреля 2008 г. Текст доступен на различных языках, в частности, на на английском: Meeting with the Members of the General Assembly of the United Nations Organization (см. на: http://www.vatican.va/).

> прав могут различаться, а их универсальность может отрицаться во имя различных культурных, политических, социальных и даже религиозных концепций. Широкий спектр точек зрения не может быть мотивом, чтобы забыть, что универсальны не только права человека, но также и человеческая личность – субъект этих прав.[55]

Бенедикт XVI, кажется, также понимает, что неотомистский подход, направленный на борьбу с релятивизмом, имеет мало шансов быть принятым всеми 191 государствами-членами и не является сам по себе достаточным для защиты прав человека. Папа, кажется, слышит критику со стороны тех, кто считает эту декларацию прав «письмом Деду Морозу», и признает, что речь идет об «общем идеале, которого следует достичь», а не о предустановленном естественном порядке, который надо заново найти. Именно поэтому папа поощрил верующих к участию в построении социального порядка. Он также высказался в пользу права вмешательства со стороны международного сообщества наций, «если государство не в состоянии предоставить защиту». Кроме того, Бенедикт XVI говорит, что Католическая Церковь должна найти поддержку в своей борьбе. По его мнению, религии вносят свой вклад в обеспечение прав человека, потому что «признание трансцендентной ценности каждого мужчины и каждой женщины […] приводит к включению в борьбу с насилием, терроризмом или войнами, к содействию справедливости и миру». Поэтому важно поощрять диалог между религиями и извлекать пользу из участия верующих в служении общему благу.

В продолжение этого направления Магистериума западные Церкви могли бы сегодня признать, что теория естественного

---

[55] Meeting with the Members of the General Assembly of the United Nations Organization (см. на: http://www.vatican.va/).

права – хотя она и освобождена Фомой Аквинским от аверроистичного аристотелизма – была слишком близка к естественному праву стоиков. Если различие между абсолютным и относительным естественным законом, характерное для стоицизма и наново истолкованное Отцами, у Фомы теряет всякий смысл, в его работе появилось новое противопоставление: между социальной системой (зависящей от естественного права) и мистическим общением в любви (которое зависит от сверхъестественного божественного права). Однако, по мнению социолога Эрнста Трельча, определенные томизмом правила жизни в мире не произошли непосредственно от христианского этоса. Они происходят из концепции естественного права, которая смешивает аристотелизм, Новый и Ветхий Заветы. Именно по этой причине современная философия естественного права так легко восприняла томистское видение естественного права.

Эта критика средневековой логики естественного права, являющейся в конечном счете больше теологической, чем исторической, соответствует выводам из некоторых работ философов Аласдера Макинтайра и Стэнли Хауэрваса.[56] Делать отсылку к «правам человека» или «естественному праву» независимо от какой-либо конкретной ситуации, по мнению Макинтайра, равнозначно тому, чтобы «верить в ведьм и единорогов».[57] Как пишет Дени Сюро, даже если существуют необходимые универсальные блага, требование права обладания этими благами предполагает правила и институты, которые не являются универсальными. В противном случае универсализм, на который ссылаются права человека, может привести к оправданию насилия против

[56] A. McIntyre. *Common Truths: New Perspectives on Natural Law* / под. ред. Edward B. McLean. Wilmington, Del.: ISI Books, 2000, с. 108.

[57] Цит. за: D. Sureau. *Pour une nouvelle théologie politique*, с. 75.

тех, кто не живет в том же пространстве-времени. Фредерик-Кристиан Бауэршмидт в своем прочтении Фомы Аквинского напоминает, что целью богослова было не возвышение естественного права как независимой способности человека. Фома хотел пояснить, что способность человека различать добро и зло есть не что иное, как «отражение в нас божественного света».[58]

Конечно же, для прояснения понятия естественного права необходимо долгое исследование. Святой Престол готовит текст по этому вопросу. Мы же можем обратиться к работам немецкого протестантского социолога Эрнста Трельча, вносящим ясность в этот вопрос, и к трудам доминиканского богослова Мари-Доминика Шеню[59], а также прочесть софиологическое толкование отца Сергия Булгакова о динамичной связи между тварным миром и божественным миром. Только такая связь, по мнению Булгакова, способна дать понятию тварного порядка эсхатологическое, а не онтобогословское основание.

Аналогичным образом христианский персонализм дистанцируется от средневекового и современного естественного права семьи. Обращаясь к Писанию и Традиции, он различает в социальной реальности семьи то, что принадлежит сфере социологии, и то, что принадлежит Духу. Бердяев указывает, насколько св. Августин заблуждался насчет семьи. Его трактат о браке, по мнению русского философа,

---

[58] F. C. Bauerschmidt. Aquinas // *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell, 2004; цит. за: D. Sureau. *Pour une nouvelle théologie politique*, с. 76.

[59] M.-D. Chenu. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1950; библиографию и презентацию работы Трельча см. в замечательной диссертации Камиля Фруадво: Camille Froidevaux. *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*. Paris: PUF, 1999.

«весьма напоминает трактат по разведению скота».[60] Для русского философа-персоналиста «брак и семья являются частью объективированного человеческого существования, но любовь является частью бесконечной субъективности».[61] В продолжение мысли Соловьёва, пытавшегося ответить Дарвину, Бердяев считал, что только любовь, эта единственная основа семьи как малой Церкви, восстанавливает всю двуполую целостность человека – то, в чем и заключается его вечный смысл.

Наконец, полезно обратиться к некоторым тезисам Поля Рикера и Кристофа Теобальда, критикующих кантовский принцип автономии мира в отношении вещи в себе. «Любовь обязывает», – напоминает Поль Рикер. И этот факт не позволяет мыслить о земной и небесной сферах как о радикально отдельных. Он также не допускает философии прав человека, которая не воспринималась бы как эквивалент состояния ответственности, порождающего ряд обязанностей. Как напоминает французский иезуит Поль Валадье, достоинство человека возможно понять только в отношениях с другим, которые сами основаны на философии инаковости. Отношение к другому является основополагающим для нашего отношения к себе и есть условием нашего выживания в жизни. В этом весь смысл актуальности мысли Эммануэля Левинаса.

Новое прочтение православной мысли

Русские религиозные мыслители представили радикальную критику современности, знаменательный пример которой находим в книге Н. Бердяева «К новому средневековью»,

---

[60] N. Berdiaev. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, с. 291.

[61] Там же.

опубликованной в Париже в 1924 году. Эта книга оказала решающее влияние на философию Мунье и Маритена. Такие авторы, как Н. Бердяев, С. Булгаков и А. Карташёв, осознавали, что времена цезаропапистской симфонии подошли к концу. Они посвятили много времени также рассмотрению того, какой может быть идеальная организация постмодерного общества.

В 1930-е годы Николай Бердяев принимал участие во многих инициативах персоналистских нонконформистских групп. Он перестал публиковать свой журнал с момента немецкого вторжения.[62] Он делал доклады в Экуменическом институте Боссе с момента его создания в 1944 году для поддержки Всемирного Совета Церквей в процессе его становления, считая Совет единственным, кто мог вернуть жизнь в бывшую Лигу Наций. Приоритет, предоставленный Бердяевым эсхатологии в его метафизике, позволил ему рьяно критиковать атеистические милленаристские идеологии, начиная с 1909 года. Кроме того, бердяевская эсхатология не противопоставляет себя воплощенному действию, в чем ее упрекают. Эсхатология, по мнению Бердяева, не выступает против права, – она напоминает ему о его цели. В этом смысле можно считать, что бердяевское понимание эсхатологии объединяется с определением естественного права, заново определенного как «то, что придает позитивному праву его значимость и его правило, ставя его на службу людям».[63] Именно это является причиной, по которой, если взять современный пример последствий этой эсхатологической метафизики, бердяевский персонализм может только поддерживать сегодня современное развитие «обязательного к исполнению права», когда оно

[62] См.: А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940)*, III часть.

[63] A. Lachièze-Rey. Réflexions sur le droit naturel // *Cahiers de l'ISEA* (juin 1964), c. 143-144.

заключается в желании обеспечить граждан, нуждающихся в жилье, правом подавать иск к государству.

Такие богословы, как Николай Афанасьев, а затем Оливье Клеман, создали новую православную экклезиологию, укорененную в библейской и святоотеческой традиции и в то же время открытую для нового времени. Она строится на определении Церкви как Невесты Агнца. Она осознает тупики современного периода, когда Церковь оказалась подчиненной власти, доведенной до необходимости защищать территорию и до спутывания евангелизации и прозелитизма. Эсхатологическая модель общего дела, инициированная матерью Марией Скобцовой в рамках ее организации «Православное действие», состояла в желании положить конец бесплодным дискуссиям о будущем постсоветских институций и заняться *hic et nunc*, пусть даже скромно, с благословения местного епископа, в этом случае – епископа Евлогия, деятельностью в пользу самых обездоленных. Церковь в этой перспективе была не только гарантом жизни души, – она занялась также устройством общественной жизни людей. Страница византийской симфонии окончательно перевернулась во имя эсхатологического персонализма.

Начиная с 1923 года, пребывая в Праге, Сергий Булгаков искал синтез того, что он определил как абсолютную антиномию современного права: *nullum ius intra ecclesiam* и *nullum ius extra ecclesiam*.[64] Исследования сориентировали его от права к догматике и привели к определению Церкви как личной встречи двух Премудростей – тварной и нетварной, Неопалимой Купины, мерцающей в глубине социальной и космической жизни. Это софийное видение делает возможным сегодня синтез между персоналистской и эсхатологической философией и современной герменевтикой, основанный на

[64] Ирина Борщ. *Русская наука церковного права*. Москва: ЛКИ, 2008.

понятии практической мудрости. С тех пор, как Поль Рикер представил свои работы о практической мудрости, известно, до какой степени этот прагматический подход предлагает практические решения апорий современного права в медицинской и правовой областях.[65] Но Поль Рикер отверг персонализм и посвятил себя разработке феноменологии на основе герменевтики «себя». Оригинальность богословской работы отца Сергия Булгакова состоит в придании данному исследованию «доброй жизни с другими и для других в справедливых институциях» персоналистического значения.

Кроме того, в церковном плане *ad intra* софиологическая мысль Булгакова имела следствием также переориентацию канонического права на его догматический источник и большее внимание к литургической традиции и обычаям для наработки номоканонического права. Сегодня православные богословы, в частности, отец Григорий Папатомас, стремятся реабилитировать это номоканоническое видение. Решение папы Бенедикта XVI укоренить закон государства Ватикан в собственном праве Церкви также имеет большое значение.[66]

Конец формы

Профессор Антон Карташёв в своих произведениях, написанных в 1930-е годы, в частности, в работе о святом князе Владимире Великом (1938 года)[67], выразил мысль о том,

---

[65] P. Ricoeur. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990; см. главу 9: «Le soi et la sagesse pratique».

[66] С 1 января 2009 г., как сообщает агентство *Zenit*, в Ватикане вступил в силу новый закон. Теперь каноническое право стало в Ватикане «главным исходным критерием», в то время как итальянские законы являются не более чем «дополнительными источниками».

[67] См.: А. Аржаковский. *Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции*, с. 649.

что в будущей России Православная Церковь должна иметь особый статус, отличный от статуса других конфессий. Не следует в этом усматривать дискриминирующее отношение или возвращение к византийской симфонии. Антона Карташёва – бывшего министра исповеданий Временного правительства, который впервые осуществил разделение между Церковью и государством в России, – не следует считать антисовременным. Но, как историк по образованию, он считал: современность грешила тем, что «выплескивала ребенка» – традиции и культурные ценности – «вместе с водой» деспотизма и фанатизма. Именно в такой ситуации оказалась сегодня Русская Православная Церковь в России при поддержке населения.

В Западной Европе сегодня многие мыслители, определяющие себя православными (ортодоксальными), хотя могут принадлежать к различным традициям веры,[68] желают вновь вернуться к постнеоплатоническому видению Церкви как Неопалимой Купины и Невесты Агнца. Но это видение требует от христиан быть в своем поведении настолько безупречными, чтобы жизнь Церкви могла опять представлять образец для социального организма, который по-прежнему находится возле ее границ. Авторы, принадлежащие к движению «Радикальной ортодоксии» в Англии, Италии, Франции, Испании, в своем большинстве стоят за то, чтобы вывести христианство «из камеры аполитичной

[68] Кардинал Уэлле, главный докладчик Синода о Слове Божием в Риме в октябре 2008 г., предложил новую экуменическую экклезиологию: «Помещая церковные функции Писания, Традиции и Учительства внутри марийной экклезиологии, мы приглашаем к смене парадигмы, где акцент переходит из ноэтического измерения на личностное измерение Откровения» (Synode: Texte intégral de l'intervention du cardinal Ouellet (6 octobre), с. 6; см. на: www.zenit.org).

тюрьмы, построенной для него современностью»[69]. Как пишет Д. Сюро, резюмируя тезисы членов движения «Радикальной ортодоксии», «Тело Христово, Церковь, должно понимать как общественный орган, альтернативное и автономное социальное пространство»[70]. Стивен Лонг в своей книге «Божественное домостроительство» предлагает новые решения современному капитализму, который отмечен глубоким кризисом, имеющим, по словам Лонга, богословские корни. Превознося формальную суверенную свободу индивида, современный капитализм отражает, по мнению Лонга, простое, не тринитарное понятие Бога как суверенной Воли. А божественное домостроительство процветает тогда, когда люди осознают, что гармоничная жизнь основывается на открытии того, что богатства не ограничены, но бесконечны в том случае, если люди принимают логику сотрудничества, основанную на делении или взаимном распределении, на общем участии рядовых членов общества в жизни предприятия – по образу обмена дарами между тремя личностями Троицы. Члены европейской группы «Социальных недель» также поддерживают политику, которая заключается в требовании к Церквам применять к себе основные принципы собственной социальной доктрины. Такие интеллектуалы, как, например, Жан-Батист де Фуко, видят в принятии основных принципов социальной доктрины христианских Церквей возможность для граждан дистанцироваться от царящего теперь материализма и усвоить более трезвое отношение, основанное на разуме.

Кроме того, в Западной Европе некоторые законодательства, осознавая, что демократия основывается прежде всего на людях, а не на процессуальной системе, начинают

---

[69] D. Sureau. *Pour une nouvelle théologie politique*, с. 166.

[70] Там же, с. 146.

принимать во внимание религию большинства своих граждан. В 1995 году Конституционный суд Германии разработал следующее примечание на тему законности наличия распятия в учебных классах: «Ни одно государство, даже если оно универсально гарантирует свободу религии и должно уважать религиозный и идеологический нейтралитет, не может быть совершенно не заинтересовано в культурных и исторических ценностях, от которых зависит социальное единство и реализация общественных целей».

Совет Европы, в свою очередь, разработал в 2007 году декларацию «Религиозное измерение межкультурного диалога», результатом которой в 2008 году стала «Белая книга межкультурного диалога», где признается, что религии могут обогатить и возвысить диалоги, что «в этой области должны быть предприняты усилия между религиозными общинами и государственной властью».[71] И текст Европейского Договора, составленного в Лиссабоне, поощряет «открытый, прозрачный и регулярный диалог» между европейскими институциями и Церквами. Выступая за светский характер восприятия, он придает Церквам общественную роль – конечно, очень относительную, но здесь идет речь о первом таком случае в истории европейского развития за последние шестьдесят лет.

Прагматический и софийный путь

Развивая концепцию любви «Основ учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» в персоналистической и софийной перспективе, можно, на

[71] San Marino Declaration. Final Declaration of the European Conference on "The religious dimension of intercultural dialogue", San Marino, 23 and 24 April 2007 (см. на: https://wcd.coe.int).

мой взгляд, найти синтез в необходимой взаимодополняемости между двумя свободами. Текст Русской Церкви желает на самом деле, чтобы в сфере общественного права принимались во внимание обе свободы. «Выбор добра и истины невозможен без свободы выбора. Свобода выбора теряет свое значение и смысл, если она [свобода – *ред.*] обращается ко злу» (ст. II.2). Но логика премудрости и прагматизма не противопоставляет земное право божественному закону, а напротив, сближает символическое, эсхатологическое и антиномичное видение с гуманистическим видением и уважительным отношением к окружающей среде.

«Возвращение к духовности» в Западной Европе, которое диагностируют в последние годы многие социологи, не обязательно сопровождается явной христианской позицией, но больше не считается альтернативой религиозным мировоззрениям. Оно обращается к символическому и этическому образу мышления, который в большой степени созвучен с постконфессиональной христианской мыслью. Конечно же, это «возвращение к духовности» более направлено на саморазвитие, чем на строительство здесь, на земле, Небесного Града. Но во Франции все больше и больше говорят о необходимости новой цивилизационной политики, целью которой будет солидарность, обращение к истокам, общительность и нравственность. Такую политику предложил мыслитель-агностик Эдгар Морен.[72] Французский философ не скрывает, помимо прочего, своих симпатий к Ренессансу и представлению Премудрости Божией как источника творчества Отца в известном изображении работы Микеланджело

[72] Edgar Morin. *Pour une politique de civilisation*. Paris: Arléa, 2008 (1997). О цивилизационном проекте Морена вспомнил президент Николя Саркози во время новогоднего поздравления французов 1 января 2008 г.

в Сикстинской капелле. Мы могли бы найти здесь точку встречи как с томистской концепцией постепенного единства цивилизации, плодом Премудрости Божией, так и с богочеловеческой концепцией встречи между Премудростью тварной и нетварной, которую обновила в XX веке русская религиозная мысль. Тем не менее, религии, как показывает целая плеяда мыслителей-агностиков, среди которых и Режис Дебре, являются источником восстановления, этической ориентации, братства, мобилизации, осознания своей ответственности и обязательств.

Это символическое или комплексное мышление, которое также обращается к открытой или позитивной светскости, может найти общий язык с христианской персоналистской и софийной мыслью, которая владеет множеством концептуальных богатств.

Действительно, персоналистское видение позволяет избежать определенного «поклонения жизни» (биолатрии), отдавая предпочтение уважению к персонифицированной жизни (*zoi* по-гречески). Это достижение христианского персонализма позволяет найти практическую мудрость в ряде социальных проблем, таких как эвтаназия или аборт, дающую возможность удовлетворить светское требование свободы выбора в сочетании с христианским требованием свободы совершения.

И напротив, ультрамодерная современная мысль все более признает, что золотое правило этики «Не делай другому то, чего не хочешь себе» во многих случаях недостаточно для обеспечения каждому того уважение, на которое тот надеется. Защита прав является не только актом сопротивления, предусмотренным законом. Она опирается прежде всего на поступке сострадания, вызывающем безвозмездный дар.

Наконец, чтобы завершить демонстрацию возможной совместимости между двумя логиками – христианской и современной, возьмем пример религиозного образования и убеждений.

Три примера персоналистской этики

Закон Леонетти о правах пациентов на «окончание жизни», принятый во Франция 22 апреля 2005 года и дополненный декретами от 6 февраля 2006-го, стремится найти этичное решение правовых медицинских отношений между врачом и пациентом на терминальной стадии жизни. Он был предметом широкой дискуссии во французском обществе и получил поддержку как всех Церквей, так и большинства депутатов Национальной ассамблеи. Этот закон предусматривает три основных положения, касающиеся оказания медицинской помощи, и способствует изъявлению решений, наработанных в ходе коллегиальной дискуссии. Запрещение всякого необоснованного упрямства, упрочнение прав пациентов и введение определенного процесса принятия решений в случае прекращения лечения или пребывания пациента в бессознательном состоянии основывается на двух ключевых словах: коллегиальность и прозрачность решений. Мне кажется важным, что большинство идейных направлений, объединившихся в Национальный комитет по вопросам этики, признали, что «принцип достоинства пациента» противостоит продлению жизни в бесчеловечных условиях и страданиях. Следует добавить, что французская больничная система все больше пользуется отделениями паллиативной помощи, где ухаживают за пациентами, которых врачи считают неизлечимыми. Кроме того, персоналистский подход характеризуется установлением коллегиальности решений:

> Важно соблюдать принцип коллегиальности решений и прозрачности решений. Эти понятия были полностью скрыты в процессе дебатов. Сам вклад закона от апреля 2005 года заключается в гарантировании коллегиальности решений, чтобы избежать принятия решения в одностороннем порядке и, прежде всего, перенесения тяжести

> решения на профессионалов, пациента или его семью. В утверждение принципа коллегиальности обсуждение происходит между специалистами, отвечающими за пациента, самим пациентом и его семьей. Эта практика позволяет избежать «недомолвок» и создает связи и обмен.[73]

Истинный персонализм отвергает, как мы убедились, низведение Церкви к моральной институции частного права. Как писал американский мыслитель-евангелист Джим Уоллис: «Бог всегда личный, но никогда не частный».[74] Поэтому, считает Уоллис, Бог требует от людей поклонения, которое принимает форму общественной справедливости. В Соединенных Штатах, по мнению Уоллиса, республиканцы низводят религию к индивидуальному моральному выбору и сексуальной этике, в то время как демократы сводят религию к частной сфере. Но для Уоллиса истинный постмодерный гуманизм должен быть теоцентричным: «Находимся ли мы на стороне Бога?» – это лучший вопрос, чем «На нашей ли стороне Бог?». По его мнению, ответом на секуляризм будет не фундаментализм, но «лучшее богословие». Уоллис резюмирует это так. Решением является связь между социальной справедливостью (это желание левых) и личной этикой или духовной целостностью (это желание правых). Моральные принципы должны быть в основе национальной политики в социальной сфере (он цитирует, помимо прочих, Десмонда Туту, Леха Валенсу, Оскара Ромеро). Это персоналистское и прагматическое видение приводит мыслителя к следующему рассуждению в вопросе права на аборт: «Вместо проведения жесткой политической границы между сторонниками права на выбор

---

[73] Nathalie Lelièvre. Droits des patients en fin de vie, faisons le point (текст доступен на сайте www.infirmiers.com).

[74] Jim Wallis. *God's Politics*. New York – San Francisco: Harper, 2005, с. 31.

и сторонниками права на жизнь, почему бы не работать вместе над проблемой беременности в подростковом возрасте, реформой права усыновления, а также предоставлением реальных альтернатив для женщин в безвыходной ситуации?»[75]. По мнению Уоллиса, сторонники права на жизнь живут так, как если бы мир не был падшим, и не хотят признавать, что они живут в обществе, которое не регулируется божественным правом. Напротив, сторонники права на выбор, кажется, не понимают, что американское законодательство допускает самый высокий в мире уровень абортов, и не считают, что и на них лежит ответственность за тот факт, что каждый день в Соединенных Штатах легально убивают 4000 нерожденных детей. Именно поэтому Джим Уоллис предложил возвратить духовный смысл светскости. Он пишет: «Мы можем засвидетельствовать нашу приверженность плюралистической демократии и поддержать справедливое отделение Церкви от государства, но при этом не соглашаясь на то, чтобы духовные ценности были удалены из нашей политической жизни».[76]

Еще один пример возможного консенсуса в вопросах прав человека – право на религиозное образование и убеждения. Если мы действительно исходим из неприкосновенности достоинства человека как основы социальных отношений, мы не должны бояться религий, провозглашающих уважение к человеческому достоинству. Мы должны работать с ними для поощрения наиболее ответственных представлений о личности в духовных и интеллектуальных традициях.

На мой взгляд, модель, которой следует придерживаться, не должна заключаться в преподавании «фактов, имеющих отношение к религии и мировоззрению», потому что это и так предлагается «в обязательном порядке» для всех

[75] J. Wallis. *God's Politics*, с. 79.

[76] Там же, с. 7.

учеников, «независимо от их убеждений и принадлежности». Тем не менее, у проекта, готовящегося в рамках европейских инстанций, много положительных моментов. Он напоминает, что государственные школы должны не только передавать ученикам знания, но и обучать искусству «жить вместе» и способам его применения. Он напоминает, что содержательное преподавание «религиозных фактов» означает «уважать эти факты, какие они есть, а именно живую реальность, которая имеет значение для многих людей». Такой способ преподавания отстаивал социолог Ж.-П. Виллем.[77]

Мне же кажется более актуальной украинская модель, введенная христианами Галичины в 1993 году и воспринятая на национальном уровне правительством Юлии Тимошенко в 2005-м. На выбор родителей предлагается изучение либо этики, либо этики веры, либо христианской этики. Я считаю эту модель более разумной, поскольку она отражает основные линии эпистемологических разломов, существующих между мировоззренческими общинами. В области христианской этики она делает возможными исповедный подход к вере и открытость к разным школам мысли и конфессиональных традиций, которыми отмечена история христианской веры. Учителя получают образование в университете, что обеспечивает внеконфессиональный подход, но диплом выдается христианскими университетами, имеющими благословение церковной иерархии.

* * *

Бесспорно, что Католическая, Евангелическая и Православные Церкви, и вообще все религии в XX веке стремились воспринять лучшие достижения современности, сосредоточив

[77] J.-P. Willaime. *Le Retour du religieux dans la sphère publique*, с. 71.

внимание на человеке как личности в самом полном смысле этого слова. Иоанн Павел II, Мартин Лютер Кинг и Александр Солженицын – все трое основывались в своей борьбе за права человека на персоналистской мысли.[78] Можно также упомянуть, за пределами христианского мира, мыслителя-мусульманина Мустафу Шерифа и еврейского мыслителя Жерара Израэля. Мустафа Шериф, философ и бывший министр образования алжирского правительства, отверг попытки рационалистического восприятия западноевропейского образа жизни в исламских странах. Он заявляет, что «народы ислама находятся в ожидании открытой мысли, которая соединит в себе современность и исконность, автономию индивидуума и возвышенное ощущение жизни в общине»[79]. Жерар Израэль, председатель Всемирного еврейского союза, выступая с докладом о своем учителе Рене Кассене в Коллеж де Франс 22 октября 1998 года, сказал следующие слова:

> Уже на момент смерти в феврале 1976 года Рене Кассен мог сказать себе, что права человека не кажутся более, с точки зрения монотеистических религий, вышедших из Библии, делом мирским, безразличным для духовности. Он, конечно, испытывал чувство глубокого удовлетворения от того, что могло произойти в дальнейшем – а возможно, происходит уже, – примирения религий вокруг человека, рассматриваемого в качестве неприкосновенного. Рене Кассен, безусловно, не знал об упомянутом здесь учении Каббалы, но, несомненно, согласился бы с ним:

---

[78] См., в частности: Kevin P. Doran. *Solidarity: A Synthesis of Personalism and Communalism in the Thought of Karol Wojtyla / John Paul II*. New York: Peter Lang, 1996.

[79] M. Chérif. *L'Islam, tolérant ou intolérant?* Paris: Odile Jacob, 2006, с. 109.

> «До сотворения человека Бог не был Богом… Пока человек не был создан, Имя Бога не было полным».[80]

Смысл этой дискуссии о правах и свободах человека состоит именно в осознании, что человек является «открытой реальностью», по словам М. Шерифа, «в процессе творения», как говорят монотеистические религии. Смысл этой дискуссии, в конечном счете, может заключаться в изобретении «консенсусного перевода» в обоих значениях: символического библейского языка и «структур концептуальности» современных людей, среди которых одни – наследники Библии и Отцов, а другие – Декарта и Локка. Философ современности Юрген Габермас недавно лично признал, что «человечество по образу Божию [было] осуществлено в равном достоинстве и абсолютном уважении, которое полагается любому человеку», и призвал черпать в «сокровищах интуиции» Священных Писаний и религиозных традиций.[81]

Признание себя «существом сотворенным» не означает отрицания цепи эволюции или потери своей свободы. Это означает просто признание, что свобода, которой человек располагает, является даром, привносимым в пространство-время, но одновременно и задачей для осуществления.[82] Точно так же «существо сотворенное» не означает «существо завершенное», отмеченное печатью судьбы. В библейской эсхатологии творение не является завершенным.

---

[80] Gérard Israël. René Cassin et le dialogue inter-religieux (текст доступен на сайте Всемирного еврейского союза: http://www.aiu.org/).

[81] J. Habermas. *Entre naturalisme et religion*. Paris: Gallimard, 2008, с. 164 и 165.

[82] См. последнюю главу книги Поля Рикера (Paul Ricoeur. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004), носящую название «Обмен дарами и взаимное признание» («L'échange des dons et la reconnaissance mutuelle»).

Оно происходит в каждом человеческом существе – каждый день и каждый раз, когда оно в состоянии вспомнить свое глубинное естество. И когда мы добавляем категорию Царства Божьего на земле, мы не предлагаем новую убийственную идеологию. Мы только напоминаем, что «существо не бесчеловечное» Алена Бадью или «человек шестого дня» Анник де Сузенель призван участвовать и осуществлять в седьмой день то, что было открыто ему в целостности восьмого дня его Творцом.[83]

[83] Полезно прочесть по этому вопросу: M.-M. Davy. *Nicolas Berdiaev, l'Homme du huitième jour.* Paris: Ed. du Félin, 1991, а также: Annick de Souzenelle. *Alliance de feu*. Paris: Dervy-Livre, 1990-1992; Albin Michel, 1995.

Духовное отцовство в обществе людей: Святой Алексий Мечев (17 марта 1859 г. – 22 июня 1923 г.)[1]

Посвящаю моему отцу

Позвольте мне начать со слов благодарности монахам Общины Бозе за их приглашение обсудить вопрос о духовном отцовстве на примере святого Алексия Мечева. Это большая честь открыть для себя общину, которая является живым знаком единства, уже присутствующего в Церкви, и работы, необходимой для примирения католического и православного миров друг с другом и с самими собой. Так как я выступаю в конце конференции и мое выступление предназначено осветить современное измерение древней христианской традиции духовного отцовства, я хотел бы сначала сказать несколько слов об эпохе, в которую мы живем. Ведь, несмотря на свою враждебность по отношению к Богу, она в то же время все более осознает пределы психоаналитической терапии, порожденной потерей отцовской модели взаимоотношений. В любом случае я буду вспоминать о последних книгах Юлии Кристевой, успехе книг Жана-Клода Ларше, но также о реабилитации мифического измерения реальности в области гуманитарных наук, которую описал Фредерик Ленуар в «Метаморфозах

[1] Выступление в Бозе 20 сентября 2008 г. на XVI Конференции по православной духовности, посвященной теме духовного отцовства в православной традиции (Antoine Arjakovsky. La paternité spirituelle dans la compagnie des hommes: Saint Alexis Metchev, 17 mars 1859 – 22 juin 1923 // *Irénikon*, № 2-3 (2008), с. 260-281).

Бога»[2]. Затем я представлю некоторые аспекты жития святого Алексия, которое, на мой взгляд, представляет собой живой ответ на глубинный кризис современного сознания. Закончу ссылкой на работы Роуэна Уильямса и Бернара Стиглера, которые показывают нам сегодня путь к новому типу постмодернистского духовного руководства, который в состоянии ответить на основные вызовы нашего мира, если слушать их с пониманием.

Утраченное и вновь обретенное отцовство

Наша эпоха, отмеченная влиянием Маркса, Ницше и Фрейда, в целом враждебна отношениям доверия, которые могут быть установлены между отцом и сыном. Во Франции, как и в Украине, преобладающей философией является атеизм. Не тот откровенный атеизм, что был в 1930-1970 годы в СССР, но атеизм, который скрывается под маской доброжелательного агностицизма. Я недавно с ужасом прочитал «Век» Алена Бадью[3]. Этот человек, подводя итоги всех геноцидов XX века, пишет, что для гуманизма «политическая воля к сверхчеловеческому привела только лишь к бесчеловечному. Но урок, который нам следовало извлечь из бесчеловечного, – это истины, к которым можно прийти при нашем участии. И только оттуда стремиться к сверхчеловеческому». Это означает, дорогие друзья, что идеологии далеко не мертвы, что мы все еще стремимся создать в противовес «акционерным корпорациям преступников» нового человека, в котором будет изменено то, что у него является самым глубоким, по словам Линь Бяо, одного из теоретиков-убийц

[2] Frédéric Lenoir. *Les Métamorphoses de Dieu.* Paris: Plon, 2003.

[3] Alain Badiou. *Le Siècle.* Paris: Ed. du Seuil, 2005.

китайской культурной революции. Философы республики, такие как Бадью и Мишель Онфре (одни из самых плодовитых и самых разрекламированных в масс-медиа на данный момент в Париже авторов), мечтают только о построении «нового постхристианского лаицизма», как писал Онфре в своем «Трактате атеологии»[4], – лаицизма, который позволит, наконец, человеку освободить беспрепятственно все свои инстинктивные импульсы.[5]

Доминирующей философией является скептицизм, как показал Оливье Монжен в 1994 году. Ответственность за это лежит в первую очередь на большинстве христианских богословов, которые первыми в XIV веке поставили крест на тайне Отца, как это очень хорошо показал в 1973 году Мари-Жозеф Ле Гийу. Недавно вышла книга канадской женщины-теолога, преподавателя католического университета, которая в своем толковании притчи о блудном сыне представляет Бога Отца как фигуру деспотическую и садистскую.[6] Если сын ушел из дома, на то была веская причина, поясняет она, делая намек на преступление отцов-педофилов. Пора прекратить, по ее мнению, представлять Бога как Отца, следует в первую очередь начать рассматривать Его как Мать…

Вот другой пример кризиса божественного отцовства. Если каждый замечает, что молодые люди во Франции не

---

[4] Michel Onfray. *Traité d'athéologie: Physique de la métaphysique*. Ed. Grasset, 2005. На украинском языке: Мішель Онфре. *Трактат атеології. Фізика метафізики* / пер. с фр. и науч. ред. А. Рєпи. Київ: Ніка-Центр, 2010.

[5] Я благодарен о. Антуану Ламбрехтсу из Шеветоньского аббатства, который показал мне изобличительную рецензию Эмилио Брито на книгу Онфре: E. Brito. L'athéologie sans peine de Michel Onfray // *Revue théologique de Louvain*, № 37 (2006), с. 79-85.

[6] Mary Ann Beavis. *The Lost Coin*. New York: Sheffield Academic Press, 2002.

умеют читать и писать, то это потому, что, как показал Жиль Филипп[7], а впоследствии подхватил Жан-Марк Ферри, французская грамматика понесла удар в своем существе – троичной жизни нашего разума, понятии *подлежащее-сказуемое-дополнение*. Поколение Ролана Барта, заменив грамматику семиотикой, только последовало за очередным этапом сознания интеллектуалов в Европе. Эти интеллектуалы начали с отвержения Бога, которого они идентифицировали с Отцом, то мстительным, то отсутствующим. Они закончили отрицанием Человека и говорят сегодня, как Бадью, только о «существе не без гуманности». Следствием этого, конечно, является отрицание любого образа отцовской власти. Поэтому подозрение по отношению к любой фигуре, представляющей власть, присутствует повсюду. Сегодня не могут добиться уважения к себе не только школьные учителя, судьи, политики. Сами герои нашей новой атеистической цивилизации делают себя посмешищем: *знаменитости*, которые дают себя преследовать *папарацци*; велогонщики, физическое состояние которых отслеживается неистовыми журналистами, желающими поймать их на принятии допинга; или даже ведущие телевидения, которым скоро будут платить за то, что они выливают каждый вечер на экраны телевизоров игры и апокалиптические новости, чтобы как можно лучше подготовить «время доступности человеческого мозга»[8] к

[7] Gilles Philippe. *Sujet, verbe, complément, le moment grammatical de la littérature française, 1890-1940.* Paris: Gallimard, 2002. Также см. мою статью по книге Жана-Марка Ферри (J.-M. Ferry. Les Grammaires de l'intelligence) в: Antoine Arjakovsky. *Church, Culture and Identity Reflections on Orthodoxy in the Modern World*. Lviv, UCU, 2007, с. 92-106.

[8] Так выразился в 2006 г. Патрик Ле Лей, президент TF1 (одного из крупнейших по размеру аудитории телеканалов Европы).

появлению рекламы, заполняющей пространство между так называемыми «телевизионными новостями».

Итак, кризис глубок. Существует обширная и очень интересная интеллектуальная дискуссия относительно этого изменения нашего общества. Стоит прочитать на эту тему статьи Оливье Клемана, Павла Евдокимова или Мишеля де Серто о кризисе отцовской власти, опубликованные в 1968 году. Эта дискуссия является очень интересной потому, что, как я считаю, в настоящее время существует многообещающий ответ на эти смертельные тенденции нашей западной цивилизации – реабилитация отцовства. Я настоятельно рекомендую вам читать таких писателей, как Жан Борелла. В своей известной книге «Кризис религиозного символизма»[9] он показывает, как наша цивилизация может добиться успеха в примирении означающего и означаемого, вновь обратившись к референту. Эта новая открытость облегчается чрезвычайными открытиями ученых в XX веке. Мир не является ни абсурдным, ни детерминированным. Он является сотворенным, как доказывают Франсуа Еве и Бесараб Николеску. Он откалиброван до миллиметра и развивается в форме игры взаимной ответственности между Создателем и Его творением.

Благодаря работам таких богословов, как Сергий Булгаков, Джон Милбанк, Христос Яннарас, Жан-Люк Марион, божественный референт вновь обрел свою личностную уникальность, которую утратил на протяжении столетий из-за преобладания западной онтотеологии или восточного апофатизма. Я имею в виду, в частности, написанный в 1935 году трактат Булгакова «Отец», который стоит у истоков повторного открытия того, что Единство Бога заключается

[9] Jean Borella. *La Crise du symbolisme religieux*. Paris: L'Age d'homme, 1990.

в троичной Личности Отца.[10] Мы находим это новое открытие также во фресках Уневского монастыря[11], в иконе Троицы, которая является копией той самой иконы Рублева, с той лишь разницей, что ангел, представляющий Отца, обладает тремя лицами. Во Франции Франсуа-Ксавье Дюрвель в своей книге «Отец»[12] талантливо напоминает, что у Павла имя Бога относится к Отцу, например, в выражении: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами» (2 Кор. 13,13). Бог не является ни мстительным, ни отсутствующим. Существует троичный Бог любви, который присутствует, когда двое или трое собраны во имя Его. Это радостное повторное открытие Бога как Отца, реализующее в полноте «я – мы» потенциальные возможности человеческого сознания, проступает также в недавних энцикликах папы Бенедикта XVI о любви и надежде.

И, прежде всего, наши общества по-новому открывают для себя отцовство. Я хотел бы привести в качестве примера три фильма, потому что именно средства массовой информации, как вы знаете, имеют сегодня большое значение в нашем глобализованном мире.

Отец в сериале «Уолтоны» (*The Waltons*), формировавшем сознание американцев в 1970-1980-е годы, – это не обязательно христианин, которого можно встретить в баптистской церкви по соседству. Но он настолько полон любви, что его дети и жена могут свободно разговаривать с ним. Он может говорить о своем сокровенном, несмотря на осознание, что

---

[10] Трактат был опубликован в журнале *Le Paraclet* в 1936 году и может считаться третьей частью второго периода изучения Булгаковым богочеловечества.

[11] Свято-Успенская Уневская лавра Студийского устава, расположена в с. Унев Перемышлянского района Львовской области.

[12] Francois-Xavier Durrwell. *Le Père.* Paris: Ed. du Cerf, 1999.

он несет символическую ответственность относительно своих детей. Он любит свою жену, все отдавая ей. В одном из главных эпизодов сериала – «Пасхальная история», который, как и книга Ле Гийу, вышел в 1973 году, жена Джона Уолтона Оливия заболела полиомиелитом. Он, безусловно, не может по-прежнему отвечать на вопросы сына, Джона-младшего, о причинах зла. Но вера сына в то, что Бог не имеет никакого отношения к этой болезни, его решимость бороться против безропотности перед лицом зла такова, что на следующий день после их дискуссии Оливия Уолтон вновь начинает ходить и может петь гимны радости к празднику Пасхи.

«Послезавтра» также является знаковым фильмом духовного обновления нашего времени. Нью-Йорк покрыт морем льда по причине смены направления морского течения Гольфстрим, вызванной глобальным потеплением планеты. Фигуры отцов в фильме жалки. Отец юноши, застрявшего в одной из библиотек города, – это человек, который до начала событий не мог участвовать в жизни своего сына. Президент Соединенных Штатов парализован представлением о верховенстве своей страны. Но кенозис отца семьи, готового бросить вызов всем опасностям, чтобы воссоединиться с сыном, или президента, который смиренно просит Мексику принять американских беженцев, показывает, что экологическое обновление нашей планеты возможно, только если люди будут способны смиренно и приложив много усилий вновь вернуться к диалогу со своим Создателем, который также является их небесным Отцом.

Наконец, фильм «Остров» Павла Лунгина, вышедший в 2006 году в России, представляет собой новый этап в современном повторном открытии духовного отцовства. Этот фильм непосредственно выводит на сцену духовного отца в церковном смысле этого слова. Петр Мамонов, бывший джазовый музыкант, который замечательно играет отца Анатолия, наделен в фильме удивительными харизмами. У него есть дар ясновидения, предвидения событий, он обладает

способностью исцелять одержимых. И секрет такого сверхчеловеческого заключается не в «любви к реальному», как считает Бадью, но в его глубоком смирении: «уничтожить свою личную гордыню, вплоть до принятия своего характера и своего преступления» – таков героический выбор, позволяющий отцу Анатолию преобразить реальность.

Святой Алексий – живая икона

Следует напомнить контекст разрушения и повторного открытия отцовства, в котором мы живем, чтобы понять истинную ценность современной святости Алексия Мечева, который пришел в этот мир в 1859 году и вознесся на небо в 1923 году. Он поставил любовь в центре своей духовной жизни, он умел говорить об ответственности, которую несут люди на этой земле, и он был одним из наиболее показательных представителей традиции Добротолюбия, которая открывает возможность победы человеческого существа в общении с Богом над страстями этого мира.

Мы знаем о жизни святого Алексия в основном благодаря книге монахини Иулиании (Марии Николаевны Соколовой, 1899-1981), изданной в Москве в 1999 году.[13] Сестра Иулиания хорошо знала старца Алексия, она была членом его прихода Святителя Николая в Кленниках в Москве. Он был для нее вторым отцом: она встретила его в двенадцать лет, сразу же после того, как потеряла своего отца, священника одного московского прихода. Отец Алексий принял ее, сказав слова, которые немедленно дали ей понять, что она прибыла в нужное место: «Долгое время я ждал эти глаза». Со временем Алексий Мечев предложил ей стать монахиней в миру, спо-

[13] *Жизнеописание Московского Старца Отца Алексия Мечева* / составила Монахиня Иулиания. Москва: Русский Хронограф, 1999.

собной воплотить дары Святого Духа, полученные в крещении. Алексий Мечев был частью того поколения духовных, которые сломали псевдоонтологическое разделение между духовенством и мирянами. Все христиане в Евангелии призваны быть царями, священниками и пророками. И все они ведутся Промыслом Божьим для получения от церковной общины особых обязанностей. Эти обязанности не являются взаимозаменяемыми функциями. Они должны соответствовать призванию, то есть особенному зову Бога. Все получают полноту даров Святого Духа в крещении, но получают их также на протяжении всей своей жизни – всякий раз, когда Он обновляет этот дар в акте исповеди и евхаристического самопожертвования, в любви или в служении.

Иулиания следила за выполнением определенных служб в приходе (помогала отцу относительно исповеди), но она должна была прежде всего свидетельствовать о христианской радости Воскресения в обществе, которое яростно отвергало христианство в его православном конфессиональном воплощении. После смерти отца Алексия она собрала свидетельства и написала книгу, которая из года в год пополнялась новыми подробностями. Иулиания сама была членом катакомбной Церкви и стала талантливым иконописцем, внесшим вклад, с момента легализации Церкви в 1944, в традиции иконописи в советскую эпоху. Она стала монахиней и представляет собой связующее звено между отцом Алексием Мечевым и отцом Александром Менем[14], которого она хорошо знала в ранние и зрелые годы, так как сама жила в поселке Семхоз. Она была близка к епископу Афанасию (Сахарову) (1887-1962) – исповеднику веры, принявшему верных отца Алексия после ареста его сына, отца Сергея Мечева. В конце

[14] Yves Hamant. *Alexandre Men, un témoin pour la Russie de ce temps.* Paris: Mame, 1993, c. 41.

своей книги она отдает дань этому наследнику отца Алексия, который был духовным отцом отца Александра Меня.

Сестра Иулиания рассказывает с авторитетом свидетеля веры удивительные факты о жизни отца Алексия. Она прежде всего объясняет, что жизнь его была определена Промыслом задолго наперед. В самом деле, отец Алексия Мечева был регентом хора, на который обратил внимание митрополит Московский Филарет (Дроздов) (1782-1867), один из наиболее значимых святых иерархов в истории Русской Церкви. Алексий Мечев родился в 1859 году, в день святого Алексия, человека Божия, и уже с восьми лет был знаком со святителем Филаретом. Эта дружба между юным Алексием и митрополитом повлияла на решение молодого человека поступить в семинарию, затем в 1884 году стать диаконом, а в 1893-м –священником. Отец Алексий был рукоположен в священство и служил всю жизнь в приходе Святого Николая на ул. Маросейка, который был также посвящен иконе Богоматери Казанской. Эта церковь, таким образом, пребывала под особым покровительством Божией Матери, и в ней находилась чудотворная икона Богородицы, перед которой отец Алексий регулярно служил акафисты. Таким образом, сестра Иулиания стала иконописцем не случайно.

Также провидческой была встреча отца Алексия с отцом Иоанном Кронштадтским и отцами Оптиной пустыни. Отец Павел Флоренский также был очень близок к Мечеву и посвятил ему две длинные статьи, в августе 1923 года и в июне 1924-го.[15]

[15] Я благодарен о. Милану Жусту за то, что он рассказал мне об этих двух загадочных статьях, появившихся в полном собрании сочинений о. Павла Флоренского (П. Флоренский. *Сочинения*, т. 2. Москва: Мысль, 1996, с. 591-627) и исполненных таким уважением к отцу Алексию, что Флоренский даже посчитал, что старец сам написал себе надгробное слово, хотя это представляется сомнительным ввиду его апологетического тона.

Отец Алексий был частью русской духовной традиции, которая идет от святых Бориса и Глеба через преподобного Сергия Радонежского, святителя Тихона Задонского и преподобного Серафима Саровского, которого отец Мечев особо почитал. Он также был высоко оценен другим святым Русской Церкви того времени, патриархом Тихоном. Будучи только что выпущенным на волю, патриарх лично отслужил службу по нему после кончины отца Алексия в 1923 году.

Сестра Иулиания также подчеркивает в биографии вторую особенность, которую я хотел бы упомянуть, потому что она кажется мне символичной, – полные любви отношения Алексия Мечева с его женой Анной Петровной Молчановой, на которой он женился в год своего диаконства. Между 1888 и 1892 гг. Анна Петровна родила ему четырех детей (Александру, Анну, Алексея (умер в десять месяцев) и Сергея).

Иулиания публикует в книге пламенные письма, которые отец Алексий писал своей жене. Эта сильная любовь, объединившая двух супругов, продолжалась и после безвременной кончины Анны Петровны 29 августа 1902 года. Отец Алексий всю свою жизнь был в невидимом общении с женой, о чем свидетельствуют рассказы сестры Иулиании. Сын Сергей рассказывал, что его отец часто беседовал с женой после ее смерти. За два года до смерти отца Алексия жена сказала ему: «Не грусти, дорогой, мы в скором времени будем вместе».[16]

Эту способность любить можно бы распространить на всю жизнь отца Алексия, как в его пастырской жизни, так и в его экуменической открытости. Напомню, что в течение некоторого времени он преподавал в частной протестантской гимназии Винклера в Москве. Он умел завязывать дружбу и с еврейскими детьми. Сестра Иулиания также

[16] *Жизнеописание Московского Старца Отца Алексия Мечева*, с. 51.

рассказала, как летом 1915 года он любил присутствовать на мессах, которые служил католический митрополит.[17]

Наконец, третья отличительная черта личности отца Алексия – его духовный дар прозорливости. О нем сестра Иулиания говорит в последней главе своей книги, показывая таким образом, что хотя все упомянутые выше феномены были реальны, не это было самым существенным. Главным для нее был неистовый проект отца по созданию «монастыря в миру». Эти духовные дары могли быть получены отцом только благодаря феноменальной интуиции, которая пронизывает всю филокалийную традицию, начиная с аввы Дорофея из Газы, которого любил читать святой Алексий[18], и до святителя Тихона Задонского, но также русской религиозной философии двадцатого века, начиная с Алексия Бухарева и заканчивая матерью Марией Скобцовой и Павлом Евдокимовым. Последний обобщил этого великое движение церковного сознания, которым обладал святой Алексий Мечев, в своей книге «Этапы духовной жизни»[19]. Евдокимов цитирует фразу Тихона Задонского, которую передала Анна Гиппиус: «Черная риза не спасает. Кто и в белой одежде, да послушание, смирение да чистоту имеет, есть непостриженный монах».

Сестра Иулиания приводит много случаев прозорливости. Она рассказывает, как в 1915 году чудотворная икона начала плакать в то время, когда отец служил молебен, и многие другие удивительные истории. Но по причинам, связанным, вероятно, с риском, которому рукопись подвергалась в советское время, – как внешним, так и внутри Церкви, – сестра лишь кратко упоминает о дружбе между знаменитым русским

---

[17] *Жизнеописание Московского Старца Отца Алексия Мечева*, с. 85.

[18] Там же, с. 136.

[19] Павел Евдокимов. *Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней* / пер. с франц. С. Зайденберга, М. Иорданской. Москва, 2003.

философом Бердяевым и отцом Алексием. Не упоминает она и об известной последней встрече между Бердяевым и его духовным отцом в 1922 году. Позвольте мне восполнить этот пробел, основываясь на «Духовной автобиографии» Николая Бердяева, написанной во время Второй мировой войны:

> Церковь как традиционный социальный институт оказалась сильнее, чем Церковь как мистический организм. Но у меня было одно светлое впечатление от Православной Церкви перед самой моей высылкой из советской России. Это моя встреча с отцом Алексием Мечевым. Он был из белого духовенства, но почитался *старцем*. От него исходила необыкновенная благостность. Я в нем не заметил никаких отрицательных бытовых черт духовного сословия. […] Через отца Алексия я чувствовал связь с Православной Церковью, которая у меня никогда не порывалась вполне, несмотря на мою острую критику и мое ожидание совершенно новой эпохи в христианстве. Во всяком случае, я всегда чувствовал себя принадлежащим мистической Церкви Христовой.[20]

Невестка Бердяева Евгения Рапп, которая в 1954 году, после смерти философа, опубликовала рукопись на французском языке, добавила в примечании следующий факт:

> За несколько дней до своего отъезда Николай пошел попрощаться с ним. Он испытывал большую грусть, оставляя свою родину. После последней встречи с отцом Мечевым Николай вернулся в большом волнении: «Когда я вошел в комнату отца Алексия, –сказал он, – он вышел мне навстречу весь в белом, и у меня было впечатление, что он пронизан лучами света. Я рассказал ему, как мне больно покидать родину. “Вы должны ехать, – ответил отец Алексий. – Нужно, чтобы Ваше слово было услышано на Западе”».[21]

---

[20] Н. А. Бердяев. *Самопознание (опыт философской автобиографии)*. Москва: Международные отношения, 1990, с. 115.

[21] Там же, с. 115.

Теперь позвольте мне сделать три дополнительных комментария, исходя из этого краткого портрета отца Алексия. Я хотел бы прежде всего подчеркнуть близость святого Алексия к оптинским монахам, а также то, что отличает их от тех, кто превратил филокалийную духовность в фаталистическую духовность. Как и старцы, отец Алексий объяснял, что мир пронизан богоявлениями. Он был противником Канта, которого ценили русские интеллигенты, такие как отец Павел Флоренский и Николай Бердяев. Но если оптинские старцы посылали многие души к отцу Мечеву, так это еще и потому что он умел поделиться с ними парадоксальной истиной присутствия Бога в этом мире.

Дар различения в православной христианской традиции состоит в том, чтоб уметь распознавать волю Божию во всех обстоятельствах, и прежде всего в том, чтобы не идентифицировать зло этого падшего мира с Божьей волей. Да, *все* происходит по святой воле Божьей, как говорят оптинские монахи каждый день в своей знаменитой молитве. Но отец Алексий, наследник святого Тихона и Достоевского, знал, что это *все* является сгущением «того, что вечно и согласно со святой волей Божией»[22]. Бог не желает слезы ребенка, говорил Алексей Карамазов. Евангельское решение антиномии всеприсутствия и всеотсутствия Бога заключается в том, что Бог на стороне

[22] По мнению Бердяева, Бог также не допускает зла, как это иногда утверждают, неверно истолковывая книгу Иова. Бог присутствует в творческом действии, но не в оправдании небытия. В глазах людей Он позволяет расти доброму зерну и плевелам. В глазах Бога есть только премудрость в становлении. Бог действует, когда человек борется рядом с Ним, чтобы привести мир к утешительному восьмому дню, вечному настоящему-грядущему творения. Это великий урок Мечева, переданный Бердяеву: Бог не мыслит зла (которое таким образом должно бы было стать вечным), – Он берет на себя незавершенное, чтобы наполнить его светом.

живых. Бог воплотился и этим положил конец спекуляциям о происхождении зла. Ибо зло «Сын Божий получил в полной мере», по выражению Леона Блуа. Как сказал католический богослов Франсуа-Ксавье Дюрвель: «Бога, чья власть суверенна, на самом деле не существует; крест провозгласил его смерть, когда Сын Божий попал в руки людской злобе. […] Похоже, что по замыслу Отца тайна страдания стоит на службе сыновнего рождения, превращения в Бога»[23].

Верховная власть Отца осуществляется там, где есть богочеловечество, то есть там, где есть молитва, где есть троичная жизнь. Страх, страдание и смерть принадлежат небытию. Свобода отвергнуть Бога, которая есть у человека, не является подлинной свободой, как это считается, но объективацией свободы. Истинная свобода находится в Боге. На самом деле способность человека отвергать любовь Бога свидетельствует лишь о том, что творение является эсхатологической реальностью.[24] Вечность восьмого дня достигается только тогда, когда хаотическая пыль, из которой Бог сотворил мир, шестого дня признает свое тварное измерение и соглашается соответствовать образу и подобию

[23] F.-X. Durrwell. *Le Père.* Paris: Ed. du Cerf, 1999, c. 181.

[24] Это ответ на мысль Бадью, согласно которой «если существует онтологическая позитивность Зла, из этого следует, что Бог является его создателем и, следовательно, за него в ответе» (*Le Siecle*, с. 15). Бадью отвергает эту нелепость, но делает вывод, что Бог, а следовательно, и добро, и зло не существуют. Однако существует реальность зла, онтология, как сказал Бердяев, под влиянием демоничного человека, который замыкается на том, что считает собственным светом. Но это не означает, что Бог за это в ответе. Потому что Бог – это дар, абсолютное противоядие бытию, которое замыкается в себе. Мир онтологии не способен сам по себе получить доступ к жизни Духа, это часть истины Канта. Онтология как автономный мир – это иллюзия человека шестого дня.

своего Творца. И Бог не смог бы создать мир сразу, в один день, именно потому, что вечность – это история любви, которая включает в себя время, то есть свободу творения… Отказ человека на шестой день быть приведенным «сегодня же» к восьмому дню – это дело Божье, но оно принадлежит только человеку, как показывает эпизод с двумя разбойниками на кресте.[25]

Последствия этой теодицеи, этого духовного состояния перед лицом зла в отношениях между отцом-матерью, образом Отца и Небесной Премудрости – с одной стороны, и сыном-дочерью – с другой, состоят, со стороны Отца, в способности «отца» взять на себя немощи другого и, со стороны сына, – в том, чтобы подчиниться предписанию Отца возлюбить ближнего своего, как самого себя. Даже если это предписание ведет к постоянному падению сыновей, Отец простит и восстановит сыновей, которые покаются, которые будут «хранить совесть», по словам отца Алексия.[26] Это обучение духовной жизни ведет людей к открытию,

[25] Булгаков добавлял в своей антроподицее, что каждое сотворенное существо в своем ангельском состоянии имело способность познавать, видеть последствия своего отказа от жизни в Боге. Это видение точно соответствует замкнутой на самом себе жизни богача шестого дня, которому Бог посылает Моисея и пророков. Бог не рекомендует человеку этого типа жизни-знания. Но нетварная свобода, которой человек должен научиться распоряжаться, жертвенна и требовательна. Тот, кто отказывается от жертвы Агнца, «закланного от начала», может регрессировать в пространство-время свободы выбора эго с его шлейфом иллюзий, разочарований и страданий. Подлинная жертва – это жертва сокрушенного сердца, воспетая в псалмах, это жертва спасительного воплощения. То, что тяготеет к вечности, отвечает святой воле Божьей.

[26] *Жизнеописание Московского Старца Отца Алексия Мечева*, с. 137.

благодаря любви, новой плоти, осуществлению девственности, места, где мир становится прозрачным и преображенным. Со стороны Отца путь не менее труден. Когда Алексей Бухарев был освистан своими студентами, он не наказал их, но напротив, наложил на себя еще более строгий пост. Отец – это тот, кто опустошает себя. И который, чтобы опустошить себя, удаляется от жизни, от ее радостей. Мы заслуживаем того, чтобы жить, если мы достойны любви. Награда здесь – это слава, которую мы должны принимать с детской простотой, говорит К. Льюис.

Такая способность взять на себя немощи других есть у святых *страстотерпцев*, начиная от Бориса и Глеба. Поймите, что речь не идет о пацифизме. Это не отказ противостоять злу. Напротив, это преображение зла изнутри, с глубоким чувством личной ответственности. Когда советская власть решила реквизировать собственность Церкви, отец Алексий отдал имущество прихода, но сохранил богослужебную утварь, что могло стоить ему ГУЛАГа. Он знал это, но сказал священникам, которые пришли посоветоваться: «Это моя ответственность. Я решаю только за себя».

Отец Алексий также обладал чувством юмора. Позвольте мне рассказать вам одну историю. Когда он был арестован и доставлен на Лубянку, он развлекался, пугая сотрудников ГПУ имитированием апоплексического удара, от чего он может умереть в их застенках. Тогда было приказано не слишком усердствовать при допросах. Все знали, как отец был любим народом.

Чувство личной ответственности, принятие на себя чужих немощей является главной особенностью отцовства, которое, по мнению церковной традиции, как ее комментируют Альберт де Алле или Мишель ван Парейс, является источником божественной силы. В самом деле, могущество Божие отождествляется с Его отцовством, отмечает

Дюрвиль. Поэтому Церковь исповедует: «Верую в Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли». Всемогущество является отеческим и творческим.

Теперь обратим внимание православных христиан на ущерб, причиненный апофатической псевдодуховностью, которая заключается в том, чтоб не придавать большого значения внерациональным явлениям.[27] С одной стороны, утверждается бессилие разума уловить свет нетварной энергии, а с другой – когда эти энергии проявляются, мы избегаем смотреть им в лицо, чтобы не поддаться искушению (прелести). Это ставит очень важный вопрос для духовного руководства в конце этого века, а именно – как говорить о демоне, но и как отличить, идет ли определенный феномен от Бога или нет. Ответ мистиков, таких как Мирна Назур или Серафим Саровский, – признать существование зла, но не придавать ему того значения, которое оно хотело бы. В действительности, это зря потраченное время. Объективный мир, построенный демоническим разумом, – это разделившееся внутри себя царство, говорит нам Евангелие.

Это не означает, что следует отбросить мир Духа, как пытается нас убедить наше пугливое сознание. Мир «матрицы», по выражению Дантека, не имеет никакой власти, кроме той, что мы ему приписываем. Христос победил мир своим воскресением, а это, конечно, акт веры. Но это акт веры, который человеческий разум может постичь, если, как это рекомендовано целой плеядой мыслителей – от Бердяева и Булгакова до Роуэна Уильямса и Джона Милбанка, он освобождается из своей онтоцентрической тюрьмы. Свидетельства необычайных духовных явлений, пережитых Алексием

[27] Недавно я прочел разъясняющую статью профессора Свято-Сергиевского института Франсуазы Жанлен о явлениях Богородицы в православной традиции.

Мечевым, могут нам это показать. Стоит прочесть жизнеописание Марты Робен, написанное Жаном Гиттоном, житие отца Арсения, другого известного русского старца советской эпохи, или работы Жоакима Буфле о богородичных явлениях, чтобы убедиться, что это явления одновременно уникальные и весьма реальные. Церковь обладает критерием для проверки подлинности этих явлений. Это духовные плоды. Если явление Богородицы в состоянии повторяться, воспроизводиться и передавать послания мира в соответствии с Писанием, если приносит такие плоды, как молитва, аскеза, мир, любовь, – тогда, говорит Церковь, мы можем быть уверены в подлинности явления. Поэтому представляется актуальным, чтобы православные богословы вышли из своего псевдоапофатического оцепенения и начинали включать в свое богословие современные послания Богородицы и Христа. Кто сегодня интерпретирует явления в Суфанье или многочисленные случаи чудотворных икон в Православной Церкви?

Добавим последний комментарий о жизни общины старца Алексия. Духовные дети отца Алексия имели полную свободу. Отец просто рекомендовал им вести дневник и приходить регулярно на исповедь. Сестра Иулиания рассказывает, что духовные чада неоднократно не следовали рекомендациям отца Алексия. Духовный отец не обладает никаким правом препятствовать своим детям самостоятельно принимать решения. Отец Алексий мог предоставлять такую свободу, так как у него была харизма и желание походить на Отца. Он сказал: «Управление жизнью принадлежит сердцу. Разум – это сила сердечной работы». Павел Евдокимов напомнил важный аспект традиции духовного отцовства, а именно: если духовный сын обязан полностью подчиняться духовному отцу, если его делом было поставить крест на своей воле, это не означает, что он вынужден отказаться от

своей совести. Ведь эта совесть располагает критерием, который позволяет ему хранить свой обет верности отцу, и это – умение отца вести себя на образ Отца Небесного.

Духовное отцовство для мужчин и женщин XXI века[28]

Церковь, которая заново открывает Отца через Его святых, – это Церковь, которая становится менее институциональной, менее юридической и более семейной в самом прямом смысле этого слова. Именно поэтому я искренне верю, что самая насущная задача наших конфессий – снова начать работу над своими кодексами канонического права, выявить в них наиболее прекрасные алмазы и отказаться от самых устаревших правил. Но прежде всего следует подчеркнуть в них дух, соответствующий новому образу отца, узнать который позволил нам отец Алексий Мечев, – отца, который дает все, прощает все.

Церковь может напоминать о некоторых нормах, но она должна отличать контекстуальные правила от духа законов. Мишелю Онфре и его единомышленникам хорошо удалось определить, что в христианстве тело является наказанием, «земля – юдолью слез, жизнь – катастрофой, удовольствие – грехом, женщины – проклятьем, разум – самомнением, чувственность – осужденной».[29] Обязанность тех, кто имеет призвание отцовства в Церкви, – облегчить путь людей, в том

[28] В этой попытке открыться для нового пути духовного руководства сквозь чащи современных гностицизмов основы духовного руководства, изложенные епископом Каллистом Уэром в его книге «Внутреннее Царство», считаются уже усвоенными.

[29] M. Onfray. *Traité d'athéologie*. Paris: Grasset, 2005, c. 98.

числе напоминая им о наиболее обязующих словах Христа. Но их суждение должно всегда уступать образу Отца, который Христос нам передал *через* Писания и церковное предание. Того Отца, который всегда делает первый шаг, прощая тех, кто кается, который воздает сторицей тому, который дает.

Следовательно, Церковь не должна считаться внешней инстанцией по отношению к нашей человечности, она должна быть не институцией, которая судит о добре и зле, но общиной людей, возникающей там, где возникает брачный пир любви Бога и людей, который постепенно преобразуется в Царство Небесной Троицы на земле. В раннюю эпоху Церкви епископ имел только власть милосердия, легитимность которого заключалась в том, что епископ мог стать мучеником. Как прекрасно сказано во 2-м Послании Коринфянам (1,24): «Не потому, будто мы берем власть над верою вашею; но мы споспешествуем радости вашей». В конечном счете, великое возвращение к Отцам Церкви, которым были отмечены XIX и XX века, было лишь прелюдией к более глубокому движению открытия любящего отцовства Бога. Но этот неопатристический синтез должен был стать творческим. Надо было избавиться от антропоморфизмов и социоморфизмов, которые размыли представление об абсолютном референте. Сегодня следует вновь открыть не только Отцов Церкви, но также любящее отцовство в Церкви. А личные отношения Отца и Сына, как они представлены в Евангелии от Иоанна, должны служить примером, побуждая все общество развиваться в направлении к Царству.

Если Церкви мира не осознают вскоре эту задачу на будущее, этого превращения власти-суверенитета в служение-творчество, вполне может статься, что неоатеистический секуляризированный мир подвергнет их той же участи, что приход отца Алексия. В начале 1930-х годов храм был разрушен, иконы осквернены, прихожане были арестованы или

разогнаны. Роуэн Уильямс пишет в своей книге «Утраченные иконы»: «Чувство человечного, медленного и требовательного созидания себя, уже не немедленного и реактивного, но способного к выбору, экзистенциально партнерского и солидарного с другими, – это то, что мы потеряли и что срочно должны вернуть назад»[30]. Как считает Уильямс, люди смогут вновь обрести свою церковную принадлежность, которая бы позволила им составлять одно целое, только в том случае, если им получится зафиксировать свои желания с помощью постмодерных икон, то есть через «структуры, которые позволяют и *видеть*, и устанавливать связи в ином свете, нежели наши индивидуальные и коллективные решения».[31] В конечном счете, свобода, по словам Айрис Мердок, – это не реализация воли, но «опыт точного видения, который вызывает действие».[32] Сегодня, если мы не вложим в воображение людей мирное и всемогущее лицо Бога, если мы не сможем убедить их, что только Отец Небесный может предложить человеку то, чего он хочет больше всего на свете, а именно исполнение его творческой свободы в любви, современная всемирная психологическая власть будет все больше манипулировать умами людей, предлагая им псевдосвободы маркетинговых опросов.

Эта феномено-техническая власть основана на технологиях знания и культуры. «Они работают, – пишет философ

---

[30] R. Williams. *Icônes perdues.* Paris: Ed. du Cerf, 2005, 4-я страница обложки.

[31] Там же, с. 93.

[32] Цитируется Джонатаном Саттоном в его прекрасной книге о Соловьёве: J. Sutton. *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov.* Ezmouth: J. Hick, 1988; Джонатан Саттон. *Религиозная философия Владимира Соловьева. На пути к переосмыслению* / пер. с англ. Киев: Дух і літера, 2008.

Бернар Стиглер, – как инструменты, которые лишают мозг его сознания, то есть его отношения к знаниям (житейским знаниям, практическим знаниям, а также формальным и теоретическим знаниям), если правдивым является то, что сознание (на французском языке – *con-scientia*) означает "со знанием"».[33] Стиглер продолжает:

> Но капитализм может создать только исчислимые сущности, а единственное число – это именно то, что не может быть исчислимым, потому что это не поддается сравнению. Но без единичности не может быть никакого желания. Таким образом, либидо ликвидировано, и это приводит к инстинктивному капитализму, инстинктивному телевидению и даже инстинктивной политике.[34]

Как известно, когда разрушается либидо, инстинкты срываются с цепи, становятся все более дикими. «Мы привлекли внимание волка, очаровали его, мы даем ему огромную силу, но он вновь станет волком, потому что не сможет и не сумеет стать человеком».[35] Будут ли тогда наследники святого Алексия, которые укажут нам, где нам защититься от стаи?

* * *

Говоря о Роуэне Уильямсе и Бернаре Стиглере, я осознаю, что уклоняюсь от порученной мне темы выступления. Но в плане агиологии отклонение от темы кажется мне более подходящим, чем сооружение исторических гробниц для тех, кого память Церкви признает живыми. В этом урок,

---

[33] Bernard Stiegler. *Economie de l'hypermatériel et psychopouvoir.* Paris: Mille et une nuits, 2008, с. 93.

[34] Там же, с. 95-96.

[35] Там же, с. 120.

который я получил от святого Алексия через философию объективации Николая Бердяева.

Святой праведный Алексий Московский (Мечев) был прославлен в 2000 году Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. Его мощи находятся в его бывшем приходе Святого Николая в Кленниках, в Москве. Церковь совершает его память четыре раза в год: 29 января/11 февраля (Собор новомучеников), 9/22 июня и 20 августа/2 сентября (святые московские) и 16/29 сентября (перенесение мощей). Сын отца Алексия, отец Сергей Мечев, арестованный за веру и расстрелянный 6 января 1942 года, был прославлен вместе с ним. Память отца Сергея Мечева совершается 24 декабря.

Эпилог.
Наша маленькая Церковь[1]

Первая часть,
написанная Лаурой Дюбурдье-Аржаковской

Антуан – православный, я – римо-католичка. Я, француженка и римо-католичка, вышла замуж за Антуана Аржаковского, православного француза в юрисдикции Константинопольского патриархата. Мы вместе пошли одной дорогой, как призывал Христос своих апостолов идти «по два пред лицем Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти» (Лк. 10,1-2). Я считаю, что каждая христианская пара исполняет этот призыв. В случае смешанной супружеской пары, когда муж и жена принадлежат к разным конфессиям, этот призыв способствует существенной динамике стремления ко Христу через:

- открытие другой конфессии;
- взаимное обогащение двух людей, образующих пару;
- жизненную открытость и жажду узнавать другие конфессии.

Кроме того, есть дар благодати Святого Духа. Живя с Антуаном и посещая богослужения, которые питали с детства его веру, я открыла всю глубину богатства, которое имеет Православная Церковь, и я осознала различия, которые ее характеризуют на фоне моих собственных традиционных представлений о Церкви.

Благодаря любви Антуана у меня неизбежно возникло желание любить традиционную Церковь, к которой он принадлежит, и таким образом я глубоко обогатила свою веру.

---

[1] Antoine et Laure Arjakovsky. Notre petite Eglise // *Foyers Mixtes* (juin 2007), c. 42-45.

Итак, речь идет о том, чтобы научиться любить еще больше и еще больше открыться для других конфессий и других религий.

Некоторые конкретные примеры: вопрос об исхождении Святого Духа, или *Filioque*. Мне кажется, что когда римо-католики читают Символ веры и утверждают, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, может быть, происходит бессознательное развертывание процесса: человек чувствует себя наделенным великой силой, что он «если захочет, то сможет». Это придает ему значительную широту для действия, его миссии, он чувствует, что на него нисходит Святой Дух. К сожалению, это может также привести к большой гордыне…

Восточный же христианин чтит Никейский символ веры: Святой Дух исходит от Отца. Он глубоко осознает свою слабость и греховность. Он молится постоянно молитвой Иисусовой: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Он является естественно смиренным, потому что с раннего детства полностью осознает свою нищету. Его смирение – это его богатство, но, к сожалению, это богатство может превратиться в некоторый фатализм.

Проиллюстрирую эти соображения: когда мы были молодожены, мы взяли привычку в вечернее время читать некоторые молитвы из православного молитвослова Антуана. И мы бесконечно повторяли: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас…» Не могу не вспоминать с улыбкой, что я чувствовала какое-то внутреннее возмущение и думала: «Хотя, в конце концов, мы, конечно, грешники, но достаточно уже этой непрерывной *mea culpa*…» Синтез был найден богословами, которые сегодня все согласны с тем, чтобы молиться, что «Святой Дух исходит от Отца и почивает на Сыне». Чудесный синтез, который одновременно способствует смирению и развивает силы, которые дает человеку Святой Дух.

Царь Небесный, Утешитель, Дух Истины,
везде пребывающий и всё наполняющий,
Сокровищница благ и жизни Податель,
приди и вселись в нас,
и очисти нас от всякой скверны,
и спаси, Благой, души наши.

Существует благодать таинства брака: что касается Святого Причастия, если мы не всегда можем телесно причащаться от единой чаши, учитывая официальную позицию Церкви – которая, кстати, менялась в зависимости от эпохи и контекстов, – мы удивительным образом всегда спонтанно чувствовали полное духовное общение у единой чаши. Если он причащается телесно у чаши – и если я официально не могу это сделать, я полностью приобщаюсь благодатью Святого Духа у той же чаши, и напротив. Благодать Святого Духа, полученная в таинстве брака и обновляемая на протяжении всей нашей жизни через нашу веру, таинства Евхаристии, исповеди, позволяет нам преодолеть барьеры, созданные людьми и нами самими. Мой двоюродный брат, бенедиктинский монах в монастыре Нотр-Дам Сен-Эсперанс в Мениль-Сен-Лу во Франции, всегда говорил, что, открыв Церковь Востока, он утвердился в собственной вере. Я полностью разделяю этот опыт.

Часть вторая, написанная Антуаном Аржаковским

Отец Даниил, монах аббатства Шеветонь, доверчиво сказал мне с улыбкой: «Я бы не был христианином, каковым являюсь, если бы не познакомился с византийской и славянской литургией. И все же она присутствовала во мне как потенциальность. Это как если бы вы были в пустыне, начали

копать почву и в неожиданном месте обнаружили бы источник, который всегда там был и который хотел лишь выплеснуться наружу».

Я испытал такое же открытие, женившись на Лауре. Правда, что я был готов априори полюбить католическую духовность моей жены благодаря религиозному образованию, которое получил, и моей французской идентичности. Но это был лишь потенциал во мне, и не более того. Я не чувствовал никакого интереса к западной мистике, я не понимал того культа, которым окружен папа, мне часто было холодно в латинских церквях, и я нахожу особо дерзким, когда осмеливаются утверждать, что источник Святого Духа находится во Христе.

Но любовь учит иному. Сначала мы понимаем, что наша вера – это то, что наиболее сближает нас. Вера в Бога, конечно. Мы быстро открыли друг друга, выявляя один другому те горячие фразы, которые нас воспитали. Но я хотел бы добавить: и просто вера. Способность отвергнуть себя, отказаться от себя, доверять другому, слушать с наибольшей открытостью. Лаура так хорошо слушала то, что я ей говорил, что она была в состоянии вести меня через лабиринты моих поисков, просто слушая. А кроме того, любовь преображает не только нашу жизнь, но и наше пространство-время. Я обнаружил, благодаря взгляду Лауры, что все прошлое было предисловием к нашей встрече и что мое будущее будет ее следствием. И поэтому мы очень серьезно восприняли то «совпадение», что день моих именин совпадал с днем ее рождения. Первый раз, когда мы отправились в Киев вместе, Лаура вздрогнула, проходя мимо *лавры* святого *Антония* Печерского (в французском языке лавра (laure) пишется так же, как имя Лаура (Laure) – *прим. переводчика*). Она первой поняла, что был смысл объединить наши два имени на земле Украины. Мы здесь живем уже восемь лет…

Таким образом, в любви мы составляем единое тело – вплоть до того, что мы иногда не знаем, где прекращается мечта одного и начинается мечта другого, кто из нас открывается в улыбке нашего сына или дочери, как другой смог угадать то, что все еще было тайной для самого себя у другого.

В этом состоянии вулканического сплавления мы слышали, как нам говорят, что мы не можем причащаться из одной чаши. Первая реакция была практической. «Это не настолько страшно, потому что мы знаем, что экзистенциально Христос объединяет нас, поэтому мы можем быть довольны духовным общением». Христос действительно присутствует, когда двое или трое собраны во имя Его. Но жизнь научила нас также быть свидетелями Христа. И мы задались вопросом, почему наши Церкви не могли бы признать факта единства Церкви через единство смешанных браков. И кроме того, мы настолько любим Церковь, что хотим, чтобы наши дети продолжали видеть ее, как они всегда видели, бесконечно красивой, светлой и радостной. Недавно я написал целую статью по вопросу евхаристического гостеприимства между католиками и православными. Здесь не место для изложения моих аргументов по этому вопросу. Я искренне верю, что дар любви, который мы получаем, должен быть показан, предложен церковным институциям. Чтоб мир поверил…

Самое интересное для меня здесь – это поделиться с другими смешанными парами своими мыслями о том, что я считаю главным вопросом, то есть не вопросом евхаристического гостеприимства, а скорее «творческого пути в свете преображения». Действительно, мы призваны к той же задаче – пророческому преображению наших взглядов, с тем чтобы сделать возможным синтез мыслей для наибольшего числа людей. И, конечно, это непростая задача.

Демон, противник, эта грубая воля в нас, которая хочет достичь личной автономии без Бога, положил столько сил, чтобы разделить Восток и Запад, что любовь между мужчиной восточной традиции и женщиной западной традиции может только унизить его – того, чья гордыня является основой его идентичности. Поэтому он ополчается на смешанные семьи, как и на каждого, кто живет в вере. Что касается нас, его стратегия заключается в том, чтобы заставить нас поверить, что наши различия – это статическая реальность, что они являются бременем, что они непреодолимы, и наконец – что обязательно сделать выбор в пользу того или иного «лагеря».

Это правда, что существуют глубокие различия между нашими традициями, или, скорее, между нашим личным опытом традиции. Например, восточная традиция, которую я принял, подчеркивает наше падшее состояние и благодать как безвозмездный дар Божий, способный возобновить церковный и православный путь нашего образа к его архетипу. Западная католическая традиция, как ее видит Лаура, гораздо более оптимистична относительно человеческой природы, относительно эффективности нашей молитвы, относительно принадлежащих папе полномочий преемника Петра и обязательной верности, которую нужно ему свидетельствовать. В повседневной жизни это может быть источником конфликтов. Должны ли наши дети прилагать все усилия, чтобы их не уловил этот несправедливый мир, или же они должны доверять Божьему Провидению и не беспокоиться о завтрашнем дне? Это пример одной из многих дискуссий.

Премудрость Божия, в частности, позволила нам достигнуть синтеза. В начале мира она есть у Бога. В конце времен она является лицом Царства, именем встречи между двумя телами, двумя Иерусалимами. Она есть активное присутствие в истории, которая единственная дает возможность

понять безумные слова Павла: «Любовь всему верит, на все надеется, любовь никогда не престает». Бог раскрывает себя как Отец, Сын и Святой Дух в триипостасной Премудрости. В Боге мы не одни перед лицом наших разделений и наших ран. Начиная с определенной высоты, существует красота творения, которая гармонизирует все различия.

На этом уровне духовной силы мы открываем, что все эти различия не имеют ничего общего с Востоком или Западом, с *Filioque* или автокефалией и т. д. Мы обнаруживаем, что существует также много смирения в католической традиции, и открываем подлинную действенность православного гения. Мы открываем глаза на присутствие падших ангелов и на их заранее проигранную борьбу. Мы чувствуем солнечное тепло и аромат апельсиновой кожуры…

ПРИЛОЖЕНИЯ

Заключительное заявление синаксиса предстоятелей Православных Церквей[1]

Четверг, 16 октября 2008 года

Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа.

1. Благодатью Божией мы, предстоятели и представители Поместных Православных Церквей, собрались с 10 по 12 октября 2008 года на Фанаре по приглашению и под председательством первого среди нас, Вселенского патриарха Варфоломея, по случаю провозглашения этого года годом «апостола языков» Павла. С братской любовью мы размышляли о вопросах, беспокоящих Православную Церковь. Приняв участие в праздничных мероприятиях по этому случаю, мы совершили совместно Божественную Евхаристию во всечестном патриаршем храме Вселенского Престола сегодня, 12 октября

[1] С 10 по 12 октября в Стамбуле, по приглашению Вселенского патриарха Константинопольского Варфоломея, состоялся синаксис (собрание) предстоятелей Православных Церквей. Были также приглашены по два епископа от каждой Церкви. Пять предстоятелей не смогли прибыть по причинам состояния здоровья (Сербия, Болгария) или временных ограничений (Грузия, Румыния, Польша). Отсутствующих предстоятелей представляли их делегации. 12 октября всеми участниками была отслужена литургия в патриаршем соборе св. Георгия. В тот же день была обнародована заключительная декларация. Последняя, состоящая из 13 пунктов, объявляет в том числе о возобновлении подготовки Всеправославного собора посредством межправославных консультаций. Перевод на русский язык по: Déclaration finale de l'assemblée des primats des Eglises orthodoxes (см.: http://www.orthodoxie.com/lire/declarations/dclaration-fina).

2008 года, в Неделю святых Отцов VII Вселенского собора в Никее. В эти дни мы укрепились истиной даров Божественного промысла «апостолу языков», благодаря которым он явился превосходным «избранным сосудом» (Деян. 9,15) Божиим и ярким примером апостольского служения телу Церкви. Вся Православная Церковь, почитая этого апостола в настоящем спасительном году, предлагает его всей своей Полноте как пример современного свидетельства нашей веры ближним и дальним (Еф. 2,17).

2. Православная Церковь, авторитетно истолковывая учение «апостола языков» в мирные и в трудные времена ее двухтысячелетнего исторического пути, может и должна содействовать представлению современному миру учения не только о восстановлении во Христе единства всего человеческого рода, но и о всемирности Его дела искупления, которым преодолеваются все расколы мира и утверждается общая природа всех людей. Достоверное свидетельство Его спасительной вести в равной степени предполагает преодоление и внутренних противоречий в Православной Церкви через избавление от националистических, этнических или идеологических напряженностей, потому что только таким образом слово православной веры окажет эффективное воздействие в современном мире.

3. Вдохновляемые учением и деятельностью апостола Павла, мы прежде всего подчеркиваем ту важность, которую имеет миссия для жизни Церкви и, в частности, для диаконии (служения) всех нас, согласно последней заповеди Господа: «И будете Мне свидетелями в Иерусалиме, и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли» (Деян. 1,8). Евангелизация народа Божьего, а также и не верующих во Христа, составляет высший долг Церкви. Этот долг не следует исполнять агрессивно или посредством различных видов прозелитизма, но в любви, смирении и уважении к

самобытности каждой личности и культурным особенностям каждого народа. Все Православные Церкви должны делать свой вклад в эту миссионерскую деятельность при уважении канонического порядка.

4. Церковь Христова совершает ныне свое служение в стремительно меняющемся мире, который становится все более взаимосвязанным благодаря средствам сообщения, а также развитию транспортных и технических возможностей. Параллельно все более нарастают масштабы отчужденности, разделений и конфликтов. Христиане подчеркивают, что источником этого состояния является отчуждение человека от Бога. Никакие трансформации социальных структур и правил поведения не способны уврачевать такое положение. Церковь постоянно указывает, что борьба с грехом возможна только в сотрудничестве Бога и человека.

5. В этих условиях современное свидетельство Православия о постоянно возрастающих в объеме проблемах человека и мира становится более насущным не только для констатации вызвавших эти проблемы причин, но и для непосредственно возможного преодоления истекающих из них трагических последствий. Разнообразные националистические, этнические, идеологические и религиозные противоречия постоянно предоставляют питательную среду для возникновения опасных смущений не только по отношению к бесспорному онтологическому единству человеческого рода, но и касательно связи человека с творением Божиим. Священное достоинство человеческой личности сводится к отдельным проявлениям индивидуума, а его связь с прочим творением Божиим подвержена злоупотреблениям потребительского своеволия. Разделения, навязанные миру, влекут за собою неравенство возможностей людей и народов в доступе к благам творения, лишают миллиарды людей продуктов первой необходимости и ведут к уничижению человеческой

личности, вызывают массовые миграции народов, обостряют национальные, религиозные и социальные различия и конфликты, а также угрожают традиционной внутренней сплоченности обществ. Последствия этих разделений более чем тягостны, ибо неразрывно связаны с разрушением окружающей среды и совокупности экосистем.

6. Православные христиане разделяют ответственность за современный кризис вместе с другими религиозными и нерелигиозными людьми планеты, потому что они безрассудно попустительствовали злоупотреблениям свободы или примирялись с ними, не противостоя им достойно словом веры. Как следствие, их величайшим долгом является вклад в преодоление разделений мира. Христианское учение об онтологическом единстве человеческого рода и Божественного творения, как оно выражено всем таинством Божественного дела спасения человека и мира во Христе, представляет фундаментальную основу для истолкования отношения человека к Богу и миру.

7. Попытки вытеснить религию из общественной жизни стали общей тенденцией во многих современных государствах. Принцип светского государства может сохраняться, но недопустимо понимать этот принцип как полное радикальное исключение религии из всех сфер жизни народа.

8. Наблюдаемая пропасть между богатыми и бедными все более разрастается вследствие экономического кризиса, который является результатом извращенной экономической деятельности, лишенной человеческого измерения и не служащей подлинным потребностям человечества, а также погони финансистов за наживой, часто приобретающей маниакальный характер. Жизнеспособна лишь такая экономика, которая сочетает эффективность со справедливостью и общественной солидарностью.

9. В том, что касается вопроса об отношении христианской веры и естественных наук, Православная Церковь

смогла избежать тенденции брать под свою опеку развитие научных исследований и высказывать свою позицию по поводу всякой научной проблематики. Для православного мировоззрения свобода исследования представляется Божиим даром человеку. Вместе с тем, утверждая это, Православие отмечает опасности, которые таятся в определенных научных достижениях, и указывает на границы научного познания, не забывая о наличии иного «знания», не входящего непосредственно в сферу науки. Это другое «знание» оказывается необходимым для подобающего ограничения свободы и правильного использования плодов науки на основе уважения к достоинству человеческой личности и отказа от эгоцентризма.

10. Православная Церковь полагает, что технический и экономический прогресс не должен вести к уничтожению среды обитания и истощению природных ресурсов. Неограниченное стремление к удовлетворению материальных потребностей ведет к оскудению и души человека, и окружающей среды. Мы не должны забывать, что природные богатства земли суть не только человеческое достояние, но, прежде всего, творение Божие: «Господня земля и что наполняет ее, вселенная и все живущие в ней» (Пс. 23,1). Мы должны помнить о том, что не только нынешние, но и будущие поколения имеют право на пользование теми природными благами, которые даны нам Творцом.

11. Твердо поддерживая все мирные усилия, направленные на справедливое разрешение возникающих конфликтов, мы приветствуем позицию Русской и Грузинской Церквей во время недавнего конфликта и их братское сотрудничество. Таким образом, обе Церкви исполняют долг диаконии (служения) примирению. Мы надеемся, что взаимные усилия Церквей будут содействовать преодолению трагических последствий военных действий и скорейшему примирению народов.

12. В нарастающем смятении нашей эпохи институт брака и семьи переживает кризис. Церковь, в духе понимания новых сложных социальных отношений, должна изыскать средства духовной поддержки и укрепления молодежи и многодетных семей. В особенности мы обращаем свои мысли к молодежи, призывая ее принимать активное участие как в богослужебной жизни, так и в миссионерской и социальной деятельности Церкви, чтобы они могли принести ей свои заботы и ожидания, так как молодежь составляет не только будущее, но и настоящее Церкви.

13. Как предстоятели и представители святейшей Православной Церкви, вполне сознавая сложность указанных выше проблем, мы работаем над безотлагательным их решением как служители Христовы и домостроители таин Божиих (ср. 1 Кор. 4,1). Мы возвещаем с этой кафедры Первопрестольной Церкви и еще раз подтверждаем:

а) нашу непоколебимую позицию и обязательство сохранять единство Православной Церкви в вере Отцов наших, «однажды преданной святым» (Иуд. 3), в Божественной Евхаристии и в верном следовании канонической системе управления Церковью, стремясь к урегулированию проблем, возникающих в наших взаимных отношениях в духе любви и мира;

б) наше желание скорейшего уврачевания канонических проблем, которые проистекли из исторических обстоятельств и пастырских нужд в так называемой православной диаспоре, желая преодолеть всевозможные влияния, чуждые православной экклезиологии. В этой связи мы приветствуем предложение Вселенской патриархии созывать в следующем, 2009 году по этому вопросу, а также по вопросу продолжения подготовки Святого и Великого Собора Всеправославные совещания, на которые будут приглашены все автокефальные Церкви, согласно с порядком

и практикой, существовавшими до Всеправославных совещаний на Родосе;

в) наше желание продолжать, несмотря на имеющиеся трудности, богословский диалог с прочими христианами, а также межрелигиозный диалог, в особенности с иудаизмом и исламом, учитывая, что диалог является единственным способом решения разногласий между людьми, особенно в эпоху, подобную нашей, когда любые разделения, включая разделения во имя религии, являются угрозой миру и единству людей;

г) нашу поддержку инициативам Вселенского патриархата и других Православных Церквей по защите природной среды. Экологический кризис наших дней, имеющий, в том числе, духовные и нравственные причины, побуждает Церковь имеющимися у нее духовными средствами безотлагательно содействовать защите Божия творения от последствий человеческой алчности. В связи с этим мы вновь подтверждаем установленный ранее день особых молитв о защите творения Божия – 1 сентября, в начале церковного года. Мы поддерживаем введение темы защиты природной среды в катехизацию, проповедь, пастырскую, гомилетическую и общую работу наших Церквей, как это уже происходит в ряде из них;

д) наше решение сделать все необходимое для создания межправославного комитета по изучению вопросов биоэтики, по которым мир ожидает услышать слово Православной Церкви.

Обращаясь с этими словами ко всем православным верующим и всему миру, мы *паки и паки* желаем, чтобы мир, справедливость и любовь Божия восторжествовали в конечном итоге в жизни людей. «А Тому, Кто действующею в нас силою может сделать несравненно больше всего, чего

мы просим, или о чем помышляем, Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь» (Еф. 3,20-21).

† Всесвятейший Патриарх Константинопольский **Варфоломей**
† Блаженнейший Патриарх Александрийский **Феодор**
† Блаженнейший Патриарх Антиохийский **Игнатий**
† Блаженнейший Патриарх Иерусалимский **Феофил**
† Святейший Патриарх Московский и всея Руси **Алексий**
† Митрополит Зугдидский и Цаишский **Герасим**
(*от лица Грузинского Патриархата*)
† Митрополит Черногорский и Приморский **Амфилохий**
(*от лица Сербского Патриархата*)
† Митрополит Трансильванский **Лаврентий**
(*от лица Румынского Патриархата*)
† Митрополит Видинский **Дометиан**
(*от лица Болгарского Патриархата*)
† Блаженнейший Архиепископ Кипрский **Хризостом**
† Блаженнейший Архиепископ Афинский и всей Эллады
Иероним
† Архиепископ Вроцлавский и Щецинский **Иеремия**
(*от лица Польской Православной Церкви*)
† Блаженнейший Архиепископ Тиранский и всей Албании
Анастасий
† Блаженнейший Митрополит Чешских земель и Словакии
Христофор

Коммюнике IV Всеправославного предсоборного совещания[2]

от 12 июня 2009 года

С 6 по 12 июня 2009 года в Православном центре Константинопольского патриархата в Шамбези, близ Женевы, прошли заседания IV Всеправославного предсоборного совещания, созванного Святейшим Вселенским патриархом Варфоломеем с согласия предстоятелей поместных Православных Церквей, выраженного в ходе прошедшего 10-12 октября 2008 года на Фанаре синаксиса предстоятелей и представителей поместных Православных Церквей.

Работа совещания началась с совершения Божественной литургии в праздник Пятидесятницы. Заседания проходили под председательством представителя Вселенской патриархии Высокопреосвященного митрополита Пергамского Иоанна и при содействии секретаря по подготовке Святого и Великого Собора Православной Церкви Высокопреосвященного митрополита Швейцарского Иеремии. В совещании, на приглашение Святейшего Вселенского патриарха Варфоломея, приняли участие представители автокефальных Православных Церквей.

Предстоятели поместных Православных Церквей приветствовали участников совещания посредством посланий или через своих представителей. Члены совещания направили письма всем предстоятелям поместных Церквей, испрашивая молитв и благословения на предстоящие труды.

---

[2] Перевод на русский язык по: IV Conférence panorthodoxe préconciliaire: Communiqué (см.: http://www.acer-mjo.org/forum2/phpBB2/viewtopic.php?p=4781).

В соответствии с волей предстоятелей и представителей поместных Православных Церквей, изложенной в заключительном заявлении участников упомянутой встречи на Фанаре в октябре 2008 года, IV Всеправославному предсоборному совещанию было поручено изучение темы канонического обустройства православной диаспоры. Соответствующее решение о повестке дня было принято участниками совещания в начале их работы.

Совещание рассмотрело документы, подготовленные на заседаниях Межправославной подготовительной комиссии, состоявшихся 10-17 ноября 1990 года и 7-13 ноября 1993 года, а также на съезде специалистов по каноническому праву в Шамбези 9-14 апреля 1995 года. Документы, в которые были внесены дополнения, уточнения и поправки, были единодушно приняты.

Совещание выразило общую волю всех Святых Православных Церквей о решении проблемы канонического обустройства православной диаспоры на основе экклезиологии, канонической традиции и практики Православной Церкви. Совещание приняло решение о создании новых епископских собраний в ряде регионов мира для урегулирования положения диаспоры, то есть верующих, проживающих вне традиционных границ поместных Православных Церквей. Председателями собраний являются первые из епископов Вселенского патриархата в данном регионе, а в отсутствие таковых – следующие согласно порядку диптихов Церквей. Участниками этих собраний являются все канонические епископы, признанные всеми Православными Церквами и имеющие под своим окормлением общины в каждом из таких регионов. Задание епископского собрания – явление и укрепление единства Православной Церкви, общее пастырское служение православным жителям региона и их совместное свидетельство внешнему миру. Решения в епископском

собрании будут приниматься на основе единодушия Церквей, представленных епископами в этом собрании.

После внесения поправок и дополнений совещанием был также одобрен проект регламента епископских собраний, определяющий основы деятельности последних.

Оставшиеся вопросы повестки дня Святого и Великого Собора, а именно способ провозглашения автокефалии и автономии, а также порядок диптихов, будут рассмотрены на следующих заседаниях Межправославной подготовительной комиссии и представлены для одобрения следующим Всеправославным предсоборным совещаниям.

Шамбези, 12 июня 2009 года

Председатель совещания
† Митрополит Пергамский Иоанн

Православная диаспора[3]

Решение IV Всеправославного предсоборного совещания

Православный Центр Вселенской Патриархии
Шамбези, Швейцария, 6-13 июня 2009 г.

IV Всеправославное предсоборное совещание, созванное Его Святейшеством Вселенским патриархом Варфоломеем, при единодушном согласии Блаженнейших Предстоятелей святых Православных Церквей, выраженном во время их встречи в Фанаре в октябре 2008 г., собралось в Православном центре Вселенского патриархата в Шамбези 6-13 июня 2009 года под председательством Высокопреосвященнейшего Митрополита Пергамского Иоанна, представителя Вселенского патриархата.

Данное совещание, на которое были приглашены и на котором были представлены все святые Православные Церкви, рассмотрело вопрос канонической организации Православной диаспоры и обсудило, согласно ст. 16 Устава деятельности Всеправославных предсоборных совещаний, предложенные ему Всеправославной подготовительной комиссией в 1990 и 1993 гг. тексты, внеся в них изменения и приняв в следующей редакции:

1. а) Утверждаем, что общим стремлением всех святых Православных Церквей является как можно более скорое разрешение проблемы православной диаспоры, а также ее устройства в соответствии с православной экклезиологией и канонической традицией Православной Церкви.

[3] См.: Четвертое Всеправославное Предсоборное Совещание (Православный Центр Вселенской Патриархии, Шамбези, 6-13 июня 2009). Православная диаспора: Решение (см.: http://assemblyofbishops.org/assets/files/docs/chambesy/diasporadecision_rus.pdf).

б) Утверждаем, что на нынешнем этапе в силу исторических и пастырских причин не представляется возможным устройство в соответствии с жестким каноническим порядком Церкви в отношении данного вопроса, то есть присутствие только одного Епископа в одном городе. Поэтому было принято решение о предложении создания определенного переходного порядка, который бы подготовил фундамент для строго канонического решения проблемы, на основании мер и шагов, которые будут сформулированы позже. Эта подготовка не должна затягиваться до предстоящего Святого и Великого Собора Православной Церкви, чтобы он мог приступить к каноническому решению проблемы.

2. а) Предлагаем, чтобы на переходный период, во время которого будет готовиться каноническое решение проблемы, были созданы (или созваны) в каждой из ниже упомянутых территорий «Епископские собрания» всех епископов, признаваемых на этих территориях в качестве канонических, которые в дальнейшем подчинялись бы тем каноническим юрисдикциям, которым они подчинены на данный момент.

б) Эти собрания будут состоять из всех епископов данной территории, которые находятся в каноническом общении со всеми святыми Православными Церквами, и над ними будет председательствовать старший из иерархов, подчиненный Константинопольской Церкви, а в случае отсутствия такового – согласно с порядком диптихов. Они будут формировать исполнительный комитет, состоящий из старейших епископов разных юрисдикций, существующих на данной территории.

в) Сферой деятельности и ответственности этих епископских собраний будут: забота о демонстрации единства Православия и развитие совместной деятельности всех православных на каждой из территорий с целью

удовлетворения пастырских нужд проживающих там православных; совместное представление всех православных перед инославными, а также перед всем обществом данной территории; развитие богословского и церковного образования и др. Решения, касающиеся этих вопросов, будут приниматься на основе единогласия Церквей, представленных в данном собрании.

3. Территории, на которых епископские собрания будут созваны в первую очередь, следующие:
   1) Северная и Центральная Америка;
   2) Южная Америка;
   3) Австралия, Новая Зеландия и Океания;
   4) Великобритания и Ирландия;
   5) Франция;
   6) Бельгия, Нидерланды и Люксембург;
   7) Австрия;
   8) Италия и Мальта;
   9) Швейцария и Лихтенштейн;
   10) Германия;
   11) Скандинавские страны (кроме Финляндии);
   12) Испания и Португалия.

Епископы диаспоры, которые проживают в диаспоре и окормляют приходы в большем числе территорий, буду членами епископских собраний каждой из этих территорий.

4. Собраниям, которые будут созываться на основании решения данного совещания, доверяются ответственность за общее окончательное утверждение ими Устава своей деятельности и как можно скорейшее приведение его в жизнь, прежде созыва Святого и Великого Собора.

5. Епископские собрания не лишают своих членов-епископов компетенций административного и канонического характера, а также не ограничивают их прав относительно диаспоры. Епископские собрания имеют целью формулирование

общей позиции Православной Церкви по различным вопросам, никоим образом не мешая членам-епископам, которые остаются верными своим Церквям, в выражении мнения своих собственных Церквей внешнему миру.

6. Председатели епископских собраний созывают и председательствуют на всех общих встречах епископов на своей территории (литургических, пастырских, административных и т. п.). В вопросах более общего интереса, которые нуждаются, по решению епископского собрания, в общеправославном решении, председатель обращается ко Вселенскому патриарху с просьбой о принятии дальнейших мер в соответствии с традицией Православной Церкви.
7. Православные Церкви обязуются не предпринимать никаких действий, способных помешать вышеописанному процессу канонического решения вопроса диаспоры, но предпринимать все возможные меры для содействия деятельности епископских собраний, а также установления нормального канонического порядка в диаспоре.

† Митрополит Пергамский Иоанн, Председатель
† Митрополит Кейптаунский Сергий
† Митрополит Иоанн от Западной и Центральной Европы
† Митрополит Капитолиадский Исихий
† Архиепископ Волоколамский Иларион
† Епископ Бачский Иреней
† Митрополит Олтенийский Иреней
† Митрополит Русенский Неофит
† Митрополит Зугдидский и Цаишский Герасим
† Митрополит Пафосский Георгий
† Митрополит Перестерийский Хризостом
† Епископ Семятычский Георгий
† Епископ Корчанский Иоанн
† Епископ Комарненский Тихон
† Митрополит Швейцарский Иеремия, Секретарь

Регламент работы епископских собраний в православной диаспоре[4]

Решение IV Всеправославного предсоборного совещания

Православный центр Вселенского патриархата,
Шамбези, 6-13июня 2009 года

Статья 1

1. Все православные епископы каждого из регионов, определенных IV Всеправославным предсоборным совещанием, которые находятся в каноническом общении со всеми автокефальными Православными Церквами, формируют собственное епископское собрание.

2. Все иностранные православные епископы, осуществляющие пастырское окормление приходов данного региона, также являются членами епископских собраний.

3. Находящиеся на покое и посещающие этот регион епископы, если они отвечают условиям, изложенным в параграфе 1, могут быть приглашены для участия в собрании, но без права голоса.

Статья 2

Цель епископского собрания – показать единство Православной Церкви, развивать сотрудничество между Церквами во всех областях пастырского служения, поддержка,

[4] См.: Четвертое Всеправославное Предсоборное Совещание (Православный Центр Вселенского Патриархата). Решение: Регламент работы Епископских Собраний в православной диаспоре (см.: http://www.scoba.us/assets/files/chambesy/rules_rus.pdf).

сохранение и развитие интересов общин, подчиняющихся православным каноническим епископам каждого региона.

Статья 3

Епископское собрание будет иметь исполнительный комитет, состоящий из первых епископов каждой из канонических Церквей региона.

Статья 4

1. Епископское собрание и его исполнительный комитет будут иметь одного председателя, одного или двух вице-председателей, одного секретаря и одного казначея, а также других ответственных лиц, назначаемых собранием.

2. Председателем является *ex officio* самый старший из епископов Вселенской патриархии, а в его отсутствие – следующий согласно порядку диптихов. Председатель епископского собрания созывает совещания, руководит их работой, предстоятельствует на совместных богослужениях. По вопросам, которые обсуждались на заседании епископского собрания и по которым было достигнуто единогласное решение, председатель (или другой член епископского собрания по поручению председателя) представляет перед государством, обществом, другими религиозными организациями общую позицию Православных Церквей региона.

3. Один или несколько вице-председателей назначаются *ex officio* из епископов-членов собрания, представляющих непосредственно следующие по порядку Церкви согласно диптихам Православных Церквей. Секретарь, казначей и прочие ответственные лица избираются собранием и могут не иметь епископского сана.

Статья 5

1. Полномочия епископского собрания таковы:

а) забота о сохранении единства Православной Церкви региона и содействие в ее богословской, экклезиологической,

канонической, духовной, благотворительной, образовательной и миссионерской сферах деятельности;

б) координация представляющей общий интерес деятельности в области духовного окормления, катехизации, литургической жизни, религиозных изданий, информации и СМИ, церковного образования и т. д.;

в) отношения с прочими христианскими Церквами и другими религиями;

г) все, что входит в круг обязанностей Православной Церкви в ее отношениях с обществом и государственными властями;

д) подготовка проекта обустройства православных данного региона на канонической основе.

2. Определение сферы полномочий никоим образом не должно допускать вмешательство в епархиальную юрисдикцию каждого епископа и ограничивать права его Церкви, в том числе ее отношения с международными организациями, государственной властью, общественностью, средствами массовой информации, другими конфессиями, правительственными и международными организациями, а также другими религиями. По вопросам языка, просвещения или пастырской деятельности какой-либо Церкви епископское собрание может сотрудничать со священноначалием данной Церкви с тем, чтобы многообразие национальных традиций утверждало единство Православия в общении веры и союзе любви.

Статья 6

1. Епископское собрание принимает к сведению избрание епископов региона, а также их принадлежность к святейшим Православным автокефальным Церквам.

2. Изучает и определяет каноническую организацию тех местных общин региона, которые не имеют отношения к святым Православным автокефальным Церквам.

3. Должно принимать к сведению любое судебное решение над клириками, вынесенное их епископами, чтобы данное судебное решение исполнялось во всех Православных Церквах региона.

Статья 7

1. Епископское собрание созывается по крайней мере раз в год, по приглашению председателя. Оно также может созываться всякий раз, когда исполнительный комитет сочтет это необходимым или по аргументированной просьбе 1/3 членов собрания, поданной в письменном виде.

2. Исполком заседает один раз в три месяца или всякий раз, когда это необходимо, – по приглашению председателя или аргументированной просьбе 1/3 членов собрания, поданной в письменном виде.

3. При отсутствии чрезвычайных обстоятельств приглашения на епископское собрание высылаются за два месяца до его созыва, а на заседание исполнительного комитета – за неделю. К приглашению прилагаются вопросы повестки дня и необходимые документы.

4. Повестка дня должна быть одобрена на первом заседании собрания и может быть изменена только по решению присутствующих членов, принятому абсолютным большинством голосов.

Статья 8

Исполнительный комитет имеет кворум, если присутствуют две трети его членов, а собрание – если присутствует абсолютное большинство его членов, включая председателя.

Статья 9

Работа епископского собрания проходит в соответствии с принципами православного соборного предания под руководством его председателя, который несет ответственность за исполнение его решений.

Статья 10

1. Решения епископского собрания принимаются на основе консенсуса.

2. В вопросах, представляющих всеобщий интерес и требующих, по мнению епископского собрания, общеправославного рассмотрения, его председатель обращается к Вселенскому Патриарху для дальнейшего суждения согласно действующим всеправославным предписаниям.

Статья 11

1. По решению епископского собрания из его членов могут создаваться комиссии по литургическим, пастырским, финансовым, образовательным, экуменическим и прочим вопросам под председательством одного из епископов-членов данного собрания.

2. Члены этих комиссий, клирики или миряне, назначаются исполнительным комитетом. Советники, а также специалисты могут приглашаться для участия в епископском собрании или в исполнительном комитете без права голоса.

Статья 12

1. Епископское собрание может составить собственный внутренний регламент в дополнение вышеуказанным положениям и приведение в соответствие с условиями региона и при уважении канонического права Православной Церкви.

2. Решения по всем связанным с работой собрания юридическим и финансовым вопросам принимаются с учетом законодательства государств региона, на территории которого члены собрания имеют свою юрисдикцию.

Статья 13

Учреждение нового, разделение или упразднение уже существующего епископского собрания, а также слияние двух или более собраний осуществляется на основе решения,

принимаемого на встрече предстоятелей Православных Церквей, которая созывается по просьбе, обращенной к Вселенскому Патриарху со стороны какой-либо Церкви или председателя какого-либо епископского собрания.

† Митрополит Пергамский Иоанн, Председатель
† Митрополит Кейптаунский Сергий
† Митрополит Иоанн от Западной и Центральной Европы
† Митрополит Капитолиадский Исихий
† Архиепископ Волоколамский Иларион
† Епископ Бачский Иреней
† Митрополит Олтенийский Иреней
† Митрополит Русенский Неофит
† Митрополит Зугдидский и Цаишский Герасим
† Митрополит Пафосский Георгий
† Митрополит Перестерийский Хризостом
† Епископ Семятычский Георгий
† Епископ Корчанский Иоанн
† Епископ Комарненский Тихон
† Митрополит Швейцарский Иеремия, Секретарь

Приложение 5

Межправославная подготовительная комиссия

(9-18 декабря 2009 года)

Отчет секретаря по подготовке Святого и Великого Собора, митрополита Швейцарского Иеремии

Функции Секретариата для подготовки Святого и Великого Собора четко определены в Регламенте Всеправославных предсоборных совещаний. Они заключаются, с одной стороны, в изучении предложений святейших Православных Церквей по темам, перечисленным в повестке дня, а с другой стороны, в выделении по каждой теме сходных и различных предложений; содержание этих предложений излагается в отчете секретаря на нынешней Межправославной подготовительной комиссии. Темы, представленные в повестке дня, известны:

а) в незавершенном состоянии остался параграф 3.c относительно автокефалии и способа ее провозглашения, то есть подписания патриаршего Томоса, при том, что текст утвержден по всем остальным пунктам;
б) автономия и способ ее провозглашения;
в) православные диптихи.

Предложения Секретариата по этим темам были представлены в отчетах секретаря, на тот момент – Митрополита Дамаскина Адрианопольского, и включены в досье, подготовленные Секретариатом для участников отложенного совещания Межправославной подготовительной комиссии 1999 года. Эти отчеты описывают почти все различные подходы, которые содержатся в предложениях святейших Православных Церквей, являясь полезным материалом для работы нынешней Межправославной подготовительный

комиссии. Таким образом, они являются частью подготовленного Секретариатом досье с материалами по темам для наиболее подробной информации делегатов святейших Православных Церквей.

В этом смысле нынешний отчет секретаря по данным вопросам не может избежать повторения тезисов и предложений, которые есть и в предыдущих отчетах Секретариата и известны вам всем, но задачей секретаря является установление связи между тем, что уже известно, и поручением, возложенным на нынешнее заседание Комиссии. Конечно, за период, прошедший с последнего заседания Межправославной подготовительной комиссии, отдельные святейшие Православные Церкви внесли предложения или рекомендации по аспектам обсуждаемых тем. Секретариат включил их в общий контекст своих предложений, чтобы они были рассмотрены или [послужили] для разработки согласованного текста. Эти предложения таковы:

1. Автокефалия и способ ее провозглашения. По этому вопросу текст, подготовленный и единогласно утвержденный Межправославной подготовительной комиссией в 1993 году, остается незавершенным, ввиду разногласий внутри редакционного комитета и на пленуме Межправославной комиссии касательно подписания патриаршего Томоса, который провозглашает автокефалию поместной Церкви. Большинство делегатов святейших Православных Церквей настаивали на сохранении установившейся традиции, то есть что патриарший Томос подписывается только Вселенским патриархом – тем, кто выражает всеправославный консенсус при объявлении церковной автокефалии. Тем не менее, делегат святой Православной Церкви настоял на своем предложении о том, чтобы патриарший Томос подписывался Вселенским патриархом и предстоятелями святейших Православных Церквей или, по крайней мере, Вселенским патриархом и

предстоятелем той Православной Церкви, от которой отделяется Церковь, провозглашаемая автокефальной.

Это расхождение представлено нашей Межправославной комиссии на обсуждение, чтобы выработать единодушное предложение, которое снимет разногласия, и завершить одобрение текста *ad referendum* к следующему, V Всеправославному предсоборному совещанию, в соответствии с Регламентом Всеправославных предсоборных совещаний. Те, кто настаивает, чтобы патриарший Томос подписывал только Вселенский патриарх, утверждают, что таким образом подчеркивается каноническая дисциплина, установленная в этой области. Осуществляя свое чрезвычайное полномочие, которое заключается в изъявлении согласия на начало Вселенским патриархатом процедуры получения консенсуса святейших Православных Церквей, Церковь-мать выполнила этим свою миссию, как выполнили ее, давая свое согласие, и другие Православные Церкви, от имени которых Вселенский патриарх подписывает патриарший Томос о провозглашении автокефалии.

Однако настояние на том, чтобы патриарший Томос был подписан одновременно хотя бы предстоятелем той Церкви, от которой отделяется Церковь, которая должна быть объявлена автокефальной, продлевает процесс утверждения всего текста, который остается незавершенным. Поэтому следует искать взаимоприемлемое предложение, которое снимет разногласия. Высказанные в итоге некоторыми святейшими Православными Церквами возражения, касающиеся согласия Церкви-матери как абсолютного условия инициации процедуры предоставления автокефалии поместной Церкви (параграф 3.а), не должны обсуждаться в рамках нынешней комиссии, потому что, во-первых, они не были адресованы Секретариату в письменном виде, а во-вторых, по этому параграфу Межправославная подготовительная

комиссия уже дала свое единодушное согласие. Следовательно, они могут обсуждаться только в рамках V Всеправославного предсоборного совещания.

2. Автономия и способ ее провозглашения. По этому вопросу предложения святейших Православных Церквей представляют общий подход к полноте условий, которые должна выполнить локальная Церковь, чтобы быть объявленной автономной. Тем не менее, существуют серьезные разногласия, касающиеся как понятия канонического института автономии, так и способа ее провозглашения. Эти различия были уже отмечены в документе Секретариата относительно сходных и различных подходов к данному вопросу, изложенных в докладе секретаря для отложенного заседания Межправославной подготовительной комиссии (1999 г.); этот документ находится в досье, которое Секретариат подготовил для вашего рассмотрения. Тем не менее, Секретариат считает целесообразным для работы нынешнего заседания Комиссии вспомнить фундаментальное разногласие, из которого произошли второстепенные разногласия, касающиеся как канонической процедуры, так и канонических последствий предоставления автономии локальной Церкви, так как факт снятия этого принципиального несогласия логически подразумевает устранение дальнейших разногласий, возникающих из него.

Тщательное изучение предложений святейших Православных Церквей по этому вопросу приводит к выводу, что принципиальное разногласие, порождающее другие разногласия, возникает из-за различия понимания или толкования канонического института автономии. Таким образом, большая часть материалов по данному вопросу, присланных святейшими Православными Церквами, представляют канонический институт автономии как выражающий, в некотором смысле, полную внутреннюю административную

независимость Церкви, которую объявляют автономной на основании церковной практики, действующей до сих пор; поэтому новая автономная Церковь теперь включена в каноническую систему автокефальных и автономных Православных Церквей – без упразднения, разумеется, тех духовных уз, которые объединяли ее с той Церковью, от которой она отделилась. Другие же святейшие Православные Церкви понимают институт автономии исключительно внутренним делом каждой автокефальной Церкви, которая полностью сохраняет свое каноническое право контроля над управлением и функционированием Церкви, провозглашенной автономной, хотя автокефальная Церковь и предлагает, чтобы эта провозглашенная автономной Церковь была встроена в систему автокефальных и автономных Православных Церквей.

Теперь очевидно, что различия в подходе к каноническому режиму и каноническим последствиям провозглашения автономии локальной Церкви, происходящие из данного принципиального разногласия, могли бы быть смягчены или упразднены при устранении этого главного разногласия. Следовательно, по мнению Секретариата, дебаты по этому вопросу должны быть сосредоточены на указанном разногласии, решая его на основании известных экклезиологических и канонических критериев, которые руководят всей системой административного устройства Православной Церкви. Таким образом, подход, согласующий два различных предложения, может гарантировать как полную административную независимость Церкви, провозглашенной автономной, так и очевидное сохранение духовных связей последней с автокефальной Церковью, от которой она отделяется, без обесценивания канонического института автономии в общении Православных Церквей и скрытых рисков необдуманного и трудно контролируемого дробления

административного устройства Православной Церкви, несомненно препятствующего ее единству; на эти риски указано также в предложениях святейших Православных Церквей.

В этом смысле было бы логично применять, по аналогии с вопросом автономии, экклезиологические и канонические критерии, которые были применены при подготовке текста об институте автокефалии, поскольку, с одной стороны, в соответствии с церковными правилами, соблюдение этих критериев является неизбежным в отношении каких-либо административных перемен, а с другой стороны, на это указано в большинстве предложений святейших Православных Церквей. Таким образом, устранение основных разногласий по поводу понимания канонического института автономии облегчит также согласованный подход к второстепенным разногласиям по процедуре канонических и церковных последствий применения этого института, учитывая, что акцентирование разногласий сделает, в конечном счете, бесполезным (устаревшим) церковный институт, установленный канонической дисциплиной Православной Церкви.

Тем не менее, на Межправославную подготовительную комиссию возлагается задача акцентировать экклезиологическую суть и каноническую традицию, чтобы единогласно и адекватно описать основополагающие принципы, регулирующие функционирование института автономии, которые будут служить единству Православной Церкви и гарантировать уважение всех поместных святейших Православных Церквей. Как следствие, любые расхождения с установленными каноническими принципами затрагивают не только законность (авторитет) института, но и каноническую дисциплину Православной Церкви. Таким образом, путаница, которую создадут эти расхождения при реализации этого института, будет неблагоприятно влиять также на развитие межправославных отношений.

3. Православные диптихи. Этот вопрос рассматривается в нескольких предложениях святейших Православных Церквей, которые выдвигают сходные и различные подходы. Сходные предложения касаются главным образом канонического содержания церковного института диптихов и его особого значения для выражения единства Православной Церкви в общении переданной веры и узах любви. Так, диптихи были непосредственно включены в Божественную Литургию и отношения патриарших престолов, согласно их установленному порядку, в соответствии с канонами Вселенских соборов (правила: 6-е Первого собора, 3-е Второго собора, 8-е Третьего собора, 9-е, 17-е и 28-е Четвертого собора, 36-е и 39-е Пятого-Шестого собора) и вековой церковной традиции, соответствующей указанным канонам, и, следовательно, не подлежат обсуждению или сомнению. Как следствия, отличающиеся предложения касаются только автокефальных Церквей и патриархатов, установленных в наше время, в том числе ранга Патриархата Грузии и автокефальной Церкви Польши в порядке святых диптихов, главным образом из-за различия рангов, которые указанные Церкви занимают в диптихах некоторых Православных Церквей.

Согласно канонической дисциплине, установленной в Православной Церкви, внесение и ранг недавних патриархатов и автокефальных Церквей в диптихе определяются путем ходатайства, поданного во Вселенский патриархат согласно возложенной на него обязанности, всеправославным консенсусом и на основании канонического критерия старшинства, соответственно патриаршему достоинству либо статусу автокефальной Церкви. Критерий этот полностью принят во всех предложениях по этому вопросу всех святейших Православных Церквей, хотя они и расходятся относительно древности патриаршего достоинства или автокефалии двух упомянутых выше Церквей. Поэтому

Межправославная подготовительная комиссия может и должна высказать свое единодушное мнение относительно фундаментальных канонических принципов, касающихся как всеправославного консенсуса, так и древности патриаршего достоинства или автокефалии, для соответствующего внесения Церквей в святые диптихи. Кроме того, на основании этих принципов должны быть максимально изучены разногласия относительно рангов этих двух Церквей в порядке святых диптихов.

Очевидно, что доброжелательное предложение, которое внесла в своих материалах на эту тему святейшая Церковь Кипра, не может быть принято, учитывая тот факт, что древность и вселенскость провозглашения автокефалии Церквей пересиливают последующее их выделение в качестве патриархатов и автокефальных Церквей, поскольку, во-первых, этому предложению не хватает необходимых оснований в канонической традиции и церковной практике, а во-вторых, возможное принятие этого положения нарушило бы уже существующие критерии, регулирующие функционирование института святых диптихов. Так, в ходе обсуждения автокефалии в рамках Межправославной подготовительный комиссии (1993 г.) некоторыми Церквами было сделано следующее контрпредложение: признать патриаршее достоинство святейшей Церкви Кипра, вместо того чтобы релятивизировать различия, установившиеся в порядке православных диптихов. В этом же духе следует рассматривать всякое предложение о релятивизации любого канонического принципа, установленного для внесения изменений в порядок святых диптихов, дабы «не смещать границы, которые установили наши Отцы», и сохранить единство Церкви.

Преосвященный Председатель, дорогие братья во Христе, перед вами пакеты документов, подготовленные Секретариатом по подготовке Святого и Великого Собора, содержащие

все необходимые данные для тем, вынесенных в повестку дня Межправославной подготовительной комиссии. Вы хорошо осведомлены по вопросам и обладаете полнотой премудрости и церковного разума для осуществления полномочий, возложенных на вас святейшими Православными Церквами. У вас есть сердечная поддержка Православного центра и Секретариата. Мы желаем успешных трудов во славу Божью в Святой Троице и Его святой Церкви.

Приложение 6

Коммюнике Межправославной подготовительной комиссии[5]

Шамбези, 9-17 декабря 2009 года

С 9 по 17 декабря 2009 в Православном центре Вселенского патриархата в Шамбези собралась Межправославная подготовительная комиссия Святого и Великого Собора Православной Церкви. Ее работами руководил митрополит Пергамский Иоанн, представитель Вселенского патриархата. Секретарем был митрополит Швейцарский Иеремия, секретарь по подготовке Святого и Великого Собора. В задачу Межправославной комиссии входило, с одной стороны, окончательное формирование единой позиции поместных Православных Церквей по вопросу об автокефалии и способе ее провозглашения, а с другой стороны – поиск их единой позиции по вопросу автономии и способа ее провозглашения, а также по теме диптихов.

После вводного доклада председателя и отчета секретаря Комиссия:

а) изучила содержание параграфа 3.c одобренного текста об автокефалии и способе ее провозглашения, направленного ей с предыдущего ее заседания, состоявшегося в 1993 году, для полной доработки и выявления единой позиции поместных Православных Церквей. Этот параграф касается провозглашения автокефалии посредством Томоса, а также способа подписания Томоса. Комиссия единогласно

[5] Перевод на русский язык по: Communiqué du Secrétariat du Concile (17 décembre 2009) (см.: http://orthodoxie.com/communique-de-la-commission-interorthodoxe-preparatoire-917-decembre-2009/).

согласилась со следующей формулировкой пункта 3.c: «*Выражая согласие Церкви-матери и всеправославный консенсус, Вселенский патриарх официально провозглашает автокефалию ходатайствующей об этом Церкви посредством издания Томоса об автокефалии. Этот Томос подписывается Вселенским патриархом и свидетельствуется подписями в нем Блаженнейших предстоятелей святейших Православных Церквей, приглашенных для этого Вселенским патриархом*». Комиссия передала следующей Межправославной подготовительной комиссии изучение способа применения достигнутого соглашения;

б) изложила в кратком и содержательном тексте единую позицию Православных Церквей по вопросу об автономии и способе ее провозглашения, описав понятие и содержание автономии, процедуру, которой необходимо следовать при провозглашении автономии, и ее последствия;

в) вопрос диптихов за недостатком времени направлен следующей Межправославной подготовительной комиссии.

В Шамбези, в Православном центре
Вселенского патриархата,
17 декабря 2009 года

† Митрополит Пергамский Иоанн, председатель

Научное издание

Антуан Аржаковский

В ОЖИДАНИИ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРА
Духовный и экуменический путь

Научная редакция
Тарас Курилец, Тарас Дмитрик, Павел Смицнюк

Перевод с французского
Ирина Роговская, Юлия Зубкова

Перевод с украинского
Галина Губалюк

Литературная редакция
Рената Кывелюк, Неля Беленькова

Макет
Ирина Дереженец

Компьютерная верстка
Ульяна Густей

На обложке – икона «Торжество Православия»
(фото автора 2008 года, Сирия, г. Алеппо)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
УКРАИНСКОГО КАТОЛИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ул. Ил. Свенцицкого, 17, 79011, Львов
тел./факс: (+38032) 240-94-96
http://press.ucu.edu.ua, e-mail: ucupress@ucu.edu.ua
Свидетельство о регистрации ДК 1657 от 20.01.2004

Формат 60x90/16
Гарнитура «Minion Pro»

Антуан Аржаковский (1966 г., Париж) – православный мирянин, верный российского экзархата Константинопольского патриархата в Западной Европе, историк, окончил исторический факультет Сорбонны и высшую школу социальных наук (EHESS) в Париже. В 2000 году защитил докторскую диссертацию «Поколение религиозных мыслителей российской эмиграции. Журнал "Путь" (1925-1940)». Преподавал в европейских и американских университетах, Киево-Могилянской академии, Украинском католическом университете во Львове, Московском государственном университете, католическом университете в Лювене (Бельгия), Центре «Север» (Франция), Университете Нотр-Дам (США).

Возглавлял французский университетский колледж при Московском государственном университете (1994-1998). С 1989 до 2002 года работал в Министерстве иностранных дел Франции, в 1998-2002 гг. – атташе по культуре и просвещению Посольства Франции в Украине и содиректор французского культурного центра в Киеве. В 2004 году совместно с о. Иваном Дацько основал институт экуменических студий в Украинском католическом университете во Львове. С сентября 2011 года – директор по научным исследованиям Колледжа Бернардинцев (Париж). Автор многих публикаций, среди которых:

Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / пер. с франц. Киев: Феникс, 2002.

La génération des penseurs religieux de l'émigration russe. Paris – Kiev: L'Esprit et la Lettre, 2002.

Conversations with Cardinal Husar, Towards a Post-confessional Christianity. Lviv: Ukrainian Catholic University Press, 2006.

Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром. До постконфесійного християнства. Львів: Видавництво УКУ, 2007.

Отець Сергій Булгаков: нариси про християнського філософа та богослова (1871-1944). Львів: Видавництво УКУ, 2007.

Church, Culture and Identity: Reflections on Orthodoxy in the Modern World. Lviv: Ukrainian Catholic University Press, 2007.

Les Jalons, cent ans après / recueil sous la direction d'Antoine Arjakovsky. Lviv: Université Catholique d'Ukraine, 2009.

Myrna Nazour, messagère de l'unité. Paris: FX de Guibert, 2010.

En attendant le concile de l'Eglise Orthodoxe: Un cheminement spirituel et œcuménique / preface de Christophe Levalois. Paris: Les Editions du Cerf, 2011.

The Way, Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925-1940. Notre Dame University Press, 2013.

Qu'est-ce que l'orthodoxie? Paris: Gallimard, 2013.

Pour une démocratie personnaliste. Paris: DDB, 2013.

Russie/Ukraine: de la guerre à la paix? Paris: Parole et Silence, 2014.

Розбрат між Україною та Росією: стратегія виходу з піке. Погляд з Європи. Харків: Віват, 2015.