ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 3

Москва
2008

Т 78 ТРУДЫ КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ. Выпуск 3. – М.: Русский раритет, 2008. – 208 с.

ISBN 978-5-7034-0233-7

Очередной, третий, сборник научных трудов преподавателей и студентов Коломенской Православной Духовной семинарии приурочен к ее 285-летию.

Юбилейный сборник открывают публикации протоиерея Михаила Щепеткова, посвященные истории и современной жизни Коломенской семинарии. Издание содержит также материалы диссертационных исследований преподавателей. Представлен фрагмент работы священника Евгения Дроздова, в котором с историко-культурной и богословской точек зрения освещается вопрос об идейных истоках спора об иконопочитании в Византии VIII–IX вв. Значительную часть выпуска составляет диссертация священника Вадима Суворова «Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства», получившая высокую оценку на ее защите в МДА. Тему православно-католического диалога на современном этапе продолжает статья о деятельности Папы Римского Иоанна Павла II студента семинарии священника Александра Сухарева. Завершается сборник работой Н.А.Бондаренко, преподавателя истории философии Коломенской Духовной семинарии, в которой автор рассматривает в аспекте православной антропологии способность человека к познанию.

Настоящее издание ориентировано на круг читателей, интересующихся проблемами церковной истории и богословия.

ISBN 978-5-7034-0233-7 © Коломенская Духовная семинария, 2008

Протоиерей Михаил Щепетков

СВЯТИТЕЛЬ ФИЛАРЕТ МОСКОВСКИЙ и учреждение крестного хода в Коломне в 1849 году

Тяжелым временем для Коломны были 1848–1849 гг., когда в городе и окрестности свирепствовала эпидемия холеры. Жители города, пред лицом смертельной опасности уповая на милость Божию, молитвенно обратились к Небесному покровителю Старо-Голутвина монастыря преподобному Сергию, игумену Радонежскому. В этой обители хранились чудотворный образ преподобного и личный посох, им оставленный.

Святыни были принесены в город, и перед ними постоянно служились молебны при большом стечении молящихся. Милостью Божию эпидемия прекратилась, и город вернулся к нормальному укладу жизни.

29 августа 1848 г. Коломну посетил святитель Филарет Московский. Во время визита жители города обратились к нему с прошением, где испрашивали святительское благословение на организацию в Коломне ежегодного крестного хода. В прошении, в частности, было написано: «Свежи еще болезненно-чувствительные для жителей Коломны воспоминания, недавние следы опустошительной болезни; трогательны воспоминания о днях всеобщих бедствий, когда каждый из нас в торжественных ходах, сливая стоны свои с молитвой, с неба только искали надежду на утешение ниспосланного гнева, когда мы во глубине души общественно страдали и молились, Милосердие Божие, еще отдаленное от согрешивших, озаряло нас в надеждах наших отрадным светом… мы поняли… цену блага, которым в лета спокойствия пользовались равнодушно, бессознательно. Мы забыли того обета, который в часы молитвы сходил из сердец наших, искавших спасения и отрады в скорбях об отошедших, — обет установить на будущие времена; при утешении праведного гнева Божия в память Его милосердного услышания наших молитв благодарственного крестного хода… для которого посвятить каждогодно 47 день по Пасхе. Для какового хода, призвав благословение преподобного Сергия, находящийся в обители Голутвина монастыря его образ с самим преподобным оставленным его посохом, встретить оныя при кладбищенской церкви с хоругвями и иконами из Успенского собора и других церквей, обойдя город, оставив оныя в Успенском соборе до субботнего дня»[1]. После этого предлагалось всему духовенству собраться на городском кладбище и совершить панихиду по усопшим от холеры.

Время крестного хода было выбрано неслучайно: холера «особо сильно действовала именно за неделю до Пятидесятницы и неделю спустя после или по оной».

Святитель Филарет поддержал благое намерение граждан и поручил дело по учреждению крестного хода Коломенскому Духовному правлению, а настояте-

лю Ново-Голутвина монастыря, архимандриту Тихону, «словесно приказал сим предметом заняться, и мнение по сему делу представить от лица правления»[2]. Кроме архимандрита, в Духовное правление входили настоятель Успенского собора протоиерей Иоанн Космин и настоятель Крестовоздвиженской церкви священник Александр Сергиевский.

В первую очередь правление обратилось к настоятелю Бобренева — Голутвина монастыря[3], игумену Назарию относительно того, нет ли каких препятствий «для отпуска иконы и посоха» в город. Отец Назарий ответил, что препятствий не имеет, но поставил три условия: чтобы икона ставилась на приличное место; чтобы был организован невозбраненный доступ к иконе усердствующим; чтобы иеромонаху, иеродиакону и послушнику, сопровождавшим святыню, было предоставлено приличное место пребывания на время крестного хода[4].

После этого (2 мая 1849 г.) в Коломенском Духовном правлении было рассмотрено прошение граждан Коломны, и члены правления представили святителю свои соображения по поводу проведения крестного хода. Правление поддержало желание жителей об учреждении крестного хода, но с некоторыми изменениями. На предложение жителей совершать панихиду в субботу пред Пятидесятницей, члены правления ответили отказом, поскольку городское духовенство в этот день было занято у себя на приходах и поскольку день этот в 1849 г. приходился на 21 мая (3 июня по н.с.) — память равноапостольных Константина и Елены, небесных покровителей Великого князя Константина Николаевича и Великой княжны Елены Павловны. По законодательству того времени в этот день всеобщее поминовение усопших возбранялось и переносилось на понедельник. Правление предложило совершать крестный ход следующим образом. Начинается хождение в четверток (47 день по Пасхе) пред Пятидесятницей.

«Всему духовенству, по совершении каждому в своей приходской церкви ранней Литургии, явиться в Градской Успенский собор с особо чтимыми или храмовыми иконами и хоругвями, откуда с пением молебна Божией Матери отправиться к кладбищенской церкви для встречи иконы преподобного Сергия из Старо-Голутвина монастыря и, по сретении оной совершив панихиду по умершим от холеры, с пением молебна преподобному Сергию возвратиться в собор, где по окончанию поздней литургии, согласно прошению граждан, оставить икону преп. Сергия до понедельника по Пятидесятнице, в который с поднятием вновь хоругвей из всех градских церквей всему духовенству также после ранней литургии явиться в собор, откуда с таковым всеобщим крестным ходом с пением молебна Живоначальной Троицы — в этот день празднуемой, или, обойдя около кремлевских стен города, прийти в Троицкий Ново-Голутвин монастырь, где по совершению Литургии в храме преподобного Сергия и по выходе из монастыря с пением положенного в недельную полуночницу троичного канона на площади против градского собора, возгласив молитву Живоначальной Троице и сугубую ектенью, сделать осенение крестом и обычный отпуст…»[5]

Предложение было направлено митрополиту Филарету — святитель с ним согласился, сделав небольшие замечания.

6 июня 1849 г. (четверток на 7 неделе по Пасхе), по благословению святителя, был организован крестный ход по утвержденному плану.

Накануне во всех церквях и монастырях Коломны было отслужено всенощное бдение преподобному Сергию. В 6 утра святыни были вынесены из Старо-Голутвина монастыря и крестным ходом направились к Петро-Павловской кладбищенской церкви. Что касается коломенского градского духовенства, то оно в 8 часов утра с пением молебна Богородицы направилось от Успенского собора к Петро-Павловской церкви для встречи святынь. Служилась Литургия и панихида, после окончания богослужения с пением молебна преподобному Сергию, минуя Вознесенскую, Рождественскую, Николаевскую, что на посаде, церкви, крестный ход направился к Успенскому собору через Пятницкие ворота. Святыни полагались в соборе до понедельника. В день Святаго Духа (10 июня) духовенство вновь собралось в соборе. После Литургии, совершенной в Ново-Голутвином монастыре, служился молебен Пресвятой Троице и преподобному Сергию. После чтения Евангелия духовенство выступило из собора на площадь, где совершило литию, после чего предстоятель осенил крестом молящихся. Затем крестный ход направился мимо Брусенского монастыря и Богословской церкви по Большой Астраханской улице, остановился на городской заставе, где также был отслужен молебен. После этого крестный ход разделился: святыни направились в Старо-Голутвин монастырь, а градское духовенство обратно в собор.

В отчете митрополиту члены правления написали: «Правление считает своим долгом присовокупить, что к утешению веры собрание народа в крестном ходе было необыкновенно многочисленно и присутствие онаго в храмах и в крестном ходе сопровождалось с особым благочинием и чинностью». Подобным образом был проведен крестный ход в последующие годы: 8 и 12 мая 1850 г., 24 и 28 мая 1851 г. и 15 и 19 мая 1852 г.

14 октября 1849 г. святитель Филарет направил Донесение в Святейший Синод, где просил учредить ежегодный крестный ход в Коломне по вышеуказанной схеме.

5 декабря 1849 г. от Синода пришел ответ, где было следующее распоряжение: «Предоставить Вашему Преосвященству сообщить конфиденциально изъясненную просьбу жителей Коломны Московскому военному генерал-губернатору на предварительное заключение и о последующем отзыве донести Святейшему Синоду»[6]. Перефразируя другими словами, это означало, нет ли препятствий со стороны светских властей.

Святитель Филарет направил письмо генерал-губернатору Москвы графу Арсению Андреевичу Закревскому, где испрашивал «о заключении, которое последует от Вашего Сиятельства о вышеупомянутом прошении жителей Коломны». Направлено оно было 3 марта 1850 г.

Ответ от графа пришел только 25 апреля 1852 г., хотя и был датирован 30 марта 1850 г. Генерал-губернатор ответил, что со своей стороны не видит никаких препятствий. После получения резолюции 29 апреля 1852 г. святитель направил письмо в Синод, где сообщил о резолюции графа.

Указ Синода об учреждении крестного хода в Коломне был издан 30 июля 1852 г. С этого времени он проводился ежегодно вплоть до советского периода и получил в народе название «семик», т. к. проходил на седьмой неделе по Пасхе.

В заключение хотелось бы привести слова святителя Филарета из донесения в Святейший Синод о том, как следует вести себя во время крестного хождения: «Духовенство должно напомнить благовременно себе и прочим, что, дабы сие благое начинание принесло благой плод, для сего надобно, чтобы дело Божие совершаемо было с глубоким и непрерываемым благоговейным вниманием. Когда вступаешь в крестный ход: помышляй, что идешь под предводительством святых, в нем шествующих, приближаешься Самому Господу, поколику немощи нашей возможно. Святыня земная знаменует и призывает святыню небесную. Присутствие Креста Господня и святых икон и кропление святой водой очищает воздух и землю от наших греховных нечистот, удаляет темные силы и приближает светлые. Пользуйся сей помощью для своей веры и молитвы и не делай бесполезною для тебя твоим нерадением. Слыша церковное пение в крестном ходе, соединяй с ним свою молитву; а если по отдалению не слышишь, призывай в себе Господа, Божью Матерь, святых Его известным тебе образом молитвы. Не входи в разговоры с сопутствующими, а начинающему разговор отвечай безмолвным поклоном или кратким, только необходимым словом. Духовенство должно быть примером порядка и благоговения; а мирские не должны тесниться между духовенством и расстраивать порядка. Не беда, если отстанешь телом, не отставай от святыни духом!»[7]

Итак, участие святителя Филарета в учреждении крестного хода в Коломне совершенно очевидно. Мудрый пастырь, видя ревность жителей города, охотно поддержал их в этом благом деле. Данный крестный ход воспринимался тогда как некий обет пред Богом за ниспосланные благодеяния. Поэтому он проходил при большом стечении народа и в нем участвовало практически все население города, включая городского главу и всех начальствующих лиц. Крестный ход этот, без преувеличения, можно назвать объединяющим началом для православных жителей города, когда люди всех сословий и состояний смиренно следовали за святынями с мольбой и упованием, чтобы Господь, Пресвятая Дева и небесный покровитель града преподобный Сергий Радонежский сохранили и избавили богоспасаемый град Коломну от всяких невзгод и напастей.

---

[1] ЦИАМ. Ф. 203, оп. 501, д. 9, л. 15.

[2] Там же. Л. 12.

[3] В это время Бобренев и Старо-Голутвин монастыри были объединены в одну обитель.

[4] ЦИАМ. Ф. 203, оп. 501, д. 9, л. 16.

[5] Там же. Л. 9–10.

[6] Там же. Л. 16.

[7] Там же. Л. 64–65.

Священник Вадим Суворов

НОВЕЙШИЕ ДОКУМЕНТЫ РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства

Да будут все едино,
Да будут едино, как Мы едино.

Ин. 17:21–22

ВВЕДЕНИЕ

1. Актуальность темы. Предмет исследования и его метод. Цели и задачи работы, ее практическая ценность

«Да будут все едино» (Ин. 17:21) — с такими словами обращается Господь Иисус к Богу Отцу в Своей «первосвященнической» молитве, в преддверии гефсиманского подвига. Богозаповеданное единство христиан входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Существующая ныне разделенность христианского мира является открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом. По этой причине Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000 года назвал восстановление единства христиан «задачей первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия»[1].

В начале 30-х гг. прошлого столетия протоиерей Георгий Флоровский писал: «Тема христианского единства и единения становится темой эпохи, темой времени, темой истории...»[2] Но не всякое единство — благо. «Да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17:22). В своей статье «Проблематика христианского воссоединения» отец Георгий говорит и о главных трудностях на пути к единству: «Вряд ли кто станет спорить, что христианский мир *должен* быть и стать единым. Вряд ли нужно доказывать, что *подобает* или *надлежит* соединиться и воссоединиться... Но из этого бесспорного постулата очень мудрено сделать отчетливые и практические выводы. Ведь главная трудность в другом: как *может* христианский мир стать единым. То есть: *что значит* соединиться и быть едино о Христе... В чем *смысл* этого воссоединения... И где пути или путь в единство...»[3]

Безусловно, Церковь Христова едина и единственна. Однако означает ли это, что отпавшие от церковного единства общины полностью лишены благодати Божией и никто из инославных христиан не имеет надежды на спасение? Совпадают ли канонические границы Церкви с харизматическими? В той же статье о. Георгий пишет: «Основная трудность в учении о христианском восстановлении есть трудность о *пределах* или *границах Церкви*»[4].

Ушел в прошлое XX век… В Юбилейном 2000 году Русская Православная Церковь принимает «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», в которых теме церковного единства и проблеме границ Церкви дается глубокое богословское осмысление. Появление этого документа Святейший Патриарх Алексий назвал «особенно важным ввиду многих вопросов, поднимаемых нашей паствой и внешним миром»[5].

В том же году Римско-Католическая Церковь принимает Декларацию «Dominus Iesus» («Господь Иисус») — о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви. Одна из главных тем документа — также вопрос о границах Церкви и церковном единстве. Как утверждается в документе (п. 23), цель Декларации — сталкиваясь с определенными спорными и ошибочными точками зрения, напомнить и прояснить некоторые положения католического вероучения[6].

Тот факт, что, вступая в третье тысячелетие, обе Церкви вновь обращаются к данной проблеме, красноречиво свидетельствует о том, что и в наступающем веке вопрос о единстве Церкви и ее границах, по-видимому, не утратит своей актуальности.

В связи с этим, задачу представленной работы можно сформулировать следующим образом: на материале официальных документов Русской Православной и Римско-Католической Церквей провести сравнительный анализ современных богословских позиций обеих Церквей по указанному вопросу с историко-догматической, канонической и церковно-практической точек зрения. При этом важно проанализировать богословские принципы и подходы, которые лежат в основе этих позиций, выделить из них общие или, по крайней мере, допустимые как для православных, так и для католиков, определить, какие из них неприемлемы для православных, обозначить возможные пути решения тех проблем, по которым еще не достигнуто принципиального единства.

В феврале 2000 г. в Москве состоялась Богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия». Докладывая о результатах ее работы на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ 2000 года, Председатель Синодальной Богословской комиссии РПЦ Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, в частности, сказал: «На конференции было отмечено, что важнейшим богословским вопросом, возникшим в связи с диалогами с инославием, стала тема Церкви, ее задач, природы и границ. В вопросе о границах Церкви мы сталкиваемся с удивительным историческим парадоксом: Православная Церковь, всегда сознававшая себя в качестве Церкви Вселенской, Церкви Символа веры, и свидетельствовавшая, что вне ее ограды нет Спасения, в то же время установила каноническую допустимость принятия в свое лоно инославных не обязательно через таинство Крещения, но и через таинства Миропомазания или даже Покаяния. Было дано несколько объяснений этого явления. Но надо прямо сказать, что этот вопрос является до сих пор открытым»[7]. В отчете секции, обсуждавшей проблемы православной миссии и отношений с инославием[8], было, в частности, отмечено следующее: «Диалог православных с инославными не может не включать в себя труд по разъяснению тех отклонений

в жизни и вероучении инославных общин, которыми они разнятся от изначальной веры Апостольской Церкви»[9]. Секцией были даны также и практические рекомендации, среди них: «Учитывая изменившуюся ситуацию в межконфессиональных отношениях, в частности, с Римо-Католической Церковью, необходимо обсудить результаты диалога, перспективу наших взаимоотношений и выработать рекомендации для Священноначалия относительно характера дальнейших межконфессиональных отношений»[10].

Важным этапом в изучении богословских проблем, стоящих сегодня перед Русской Православной Церковью, стало обращение Синодальной Богословской комиссии к Епархиальным Преосвященным Русской Православной Церкви, ректорам Духовных школ, священноначалию Синодальных учреждений с просьбой подготовить и представить свои соображения о наиболее актуальных проблемах современного православного богословия и его связи с основными аспектами церковной жизни. Результаты полученных ответов были также представлены Юбилейному Архиерейскому Собору РПЦ 2000 года в докладе Митрополита Минского и Слуцкого Филарета. В числе важнейших пожеланий, в частности, предлагалось провести общецерковное обсуждение вопросов, вызывающих острые споры и дискуссии в церковной, в особенности духовно-академической среде, и среди них — учение о Церкви и о ее границах, учение о таинствах Церкви. Предлагалось дать богословское обоснование 3-м чинам приема в Православную Церковь из инославия, определить святоотеческое истолкование понятия «апостольское преемство», имея в виду выяснить возможность сохранения такового у инославных[11].

В ответах, полученных комиссией, также утверждалось, что в настоящее время «паства и пастыри нуждаются в ясном знании о том, какая часть инославного мира сохранила церковность и каково действие благодати Божией вне пределов Православия»[12]. Указывалось на необходимость «определить, какие моменты учения и практики инославия неприемлемы для Православной Церкви, а какие могут быть приняты в качестве частного богословского мнения»[13].

Наконец, было подчеркнуто, что сегодня «крайне необходимо критическое прочтение современного западного богословия и его православная оценка»[14].

Очевидно, что поставленные в настоящей работе задачи в целом соответствуют указанным задачам, стоящим перед современной отечественной богословской наукой. Цель данной работы — в рамках поставленной темы внести посильный вклад в решение этих задач.

В 2003 г. в Москве состоялась международная общецерковная конференция «Православное учение о Церкви», посвященная проблемам православной экклезиологии. На конференции, в частности, происходило обсуждение документа «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», принятого Архиерейским Собором 2000 года. По свидетельству Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, «в ходе плодотворной богословской дискуссии прозвучала взвешенная и конструктивная критика некоторых положений и выражений документа, а также предложения по развитию содержащихся в нем идей, в частности, по вопросу о границах Церкви, который нуждается в дальнейшей богословской разработке»[15].

Следует с прискорбием отметить, что вокруг данного документа в церковной среде (в том числе на страницах некоторых изданий, часто околоцерковных) развернулась и псевдобогословская полемика. Представление о ней можно составить по сборнику «Русская Церковь на рубеже веков», в который вошли отклики некоторых средств массовой информации на деяния Юбилейного Архиерейского Собора[16]. В ряде публикаций авторы с безответственной легкостью оперируют словами «отступничество», «богословие измены», «ересь». Автор настоящей работы, являясь преподавателем Коломенской Духовной семинарии, также может засвидетельствовать, что на приеме экзаменов у некоторых священнослужителей — учащихся заочного отделения — порой обнаруживается непонимание официально выраженной церковной позиции. Подобные явления, несомненно, содержат в себе потенциальную опасность для мира церковного и являются следствием низкой богословской культуры[17]. В этой связи данная работа может представлять практическую ценность в решении актуальных проблем современной церковной жизни.

2. Краткий обзор источников и литературы

В представленной работе были использованы оказавшиеся доступными источники и литература на русском языке. В отношении разбора богословских позиций РПЦ по указанному вопросу выбор русскоязычных источников вполне очевиден. Что касается католических источников и литературы по теме, то использование их в русском переводе объяснялось не только стремлением автора упростить себе задачу. Данный выбор был продиктован прежде всего желанием, насколько это возможно, обойти проблему адекватности перевода и богословской интерпретации текста. Римско-Католическая Церковь в настоящее время вырабатывает русскоязычную богословскую терминологию, и, по утверждению специалистов-католиков, работающих в данном направлении, кое-что в этой области устоялось уже вполне прочно[18]. Поэтому абсолютно естественным было желание автора использовать католические тексты именно в католическом переводе. Некоторые из существующих переводов в Римско-Католической Церкви имеют официальный статус. Когда это было возможно, автор использовал их. Неофициальные переводы цитировались по наиболее авторитетным изданиям. Из равнозначных переводов использовались наиболее современные.

Главным источником при рассмотрении богословских позиций Русской Православной Церкви по исследуемой теме являлись документы и материалы Соборов, определения Священного Синода, Указы, выступления, речи Святейшего Патриарха, опубликованные в официальных церковных изданиях. Источником первостепенной важности являлся уже упоминавшийся документ «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», принятый Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 года. В качестве источников привлекались и документы, подготовленные соответствующими Синодальными учреждениями и комиссиями, а также совместные документы, подписанные официальными представителями Московского Патриархата в рамках Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами.

При исследовании католических текстов автором в первую очередь использовались документы II Ватиканского собора, идеи которого (как это будет показано в основной части работы) в настоящее время оказывают определяющее влияние на римско-католическую экклезиологию.

В работе также были использованы:

— папские документы (энциклики, послания, речи);

— документы, подготовленные соответствующими ведомствами Римской Курии (в первую очередь Конгрегацией вероучения, Папским Советом по содействию христианскому единству, Комиссией «Pro Russia»);

— Катехизис Католической Церкви 1992 г.[19], представляющий ныне официальное изложение католического вероучения;

— ныне действующие Кодекс Канонического Права 1983 г.[20] и Кодекс Канонов Восточных Церквей 1991 г.[21]

Также использовались совместные документы, подписанные представителями РКЦ в рамках Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами.

Работа со всеми указанными источниками велась с учетом их церковно-правовой иерархии.

Следует заметить, что с римско-католической точки зрения Римский епископ, будучи преемником апостола Петра, имеет в Церкви статус верховного и полновластного законодателя, обладая полученным от Христа даром безошибочности в вопросах веры и нравственности. С точки зрения римо-католиков, даже «Вселенский Собор имеет место лишь в том случае, если он утвержден или, по крайней мере, принят как таковой Преемником Петра»[22]. Римский епископ, как считают католики, обладает безошибочностью в силу своей должности, когда он, «как верховный Пастырь и учитель всех верных Христу… окончательным образом провозглашает какое-либо учение о вере и нравах»[23].

С точки зрения римо-католиков, определения Папы являются «непреложными сами по себе, а не по согласию Церкви»[24]. «…Они …не нуждаются ни в каком утверждении иных лиц и не подлежат никакой апелляции в другой суд. Ибо в этих случаях Римский Понтифик выносит решение не как частное лицо, но излагает или защищает учение католической веры как верховный учитель вселенской Церкви, в котором единственно присутствует благодатный дар безошибочности самой Церкви»[25]. По этой причине любые постановления в Римско-Католической Церкви имеют обязательную силу лишь в том случае, если они были одобрены Римским Понтификом, утверждены им и обнародованы по его повелению[26]. Будучи таковыми, они приобретают в глазах католиков характер безошибочного учительства Церкви.

С православной точки зрения, как пишет об этом прот. Владислав Цыпин, «нет оснований усваивать непогрешимость ни отдельным епископам, ни даже высшим правительственным органам Поместных Церквей»[27]. Поэтому даже официальные церковные документы, принятые Поместным или Архиерейским Собором РПЦ, несмотря на их очевидный авторитет, не могут восприниматься как окончательно и полно выражающие православное вероучение. Впоследствии эти документы могут быть доработаны.

Большую помощь при разработке темы автору оказали следующие издания:

Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. 496 с. Сборник дает возможность русскоязычному читателю ознакомиться с темой по первоисточникам — официальным документам, текстам выступлений видных церковных деятелей, статьям православных авторов;

Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. 847 с. Издание, представляющее собой первый в современной отечественной издательской практике опыт систематического собрания текстов православных богословов, философов, историков XIX–XX вв. по специфическим аспектам вероучения, каноники и церковной жизни римского католицизма — как сформировавшимся в древности, так и появившимся в Новое время;

Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. 596 с. Хрестоматия представляет собой собрание официальных церковных текстов, иллюстрирующих взаимоотношения между Православными Церквами и Римской Католической Церковью на протяжении последних полутора столетий. В хрестоматию включены: Предисловие Президента Папского Совета по содействию христианскому единству кардинала Вальтера Каспера; раздел «Исторические этапы взаимных отношений Церквей Востока и Запада», подготовленный А.Юдиным по материалам одноименной книги католического автора Э.Х.Суттнера; Введение А.Доброера, также представляющего католическую точку зрения;

Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. Подборка догматических текстов Римско-Католической Церкви с III по XX вв. (до 1971 г.) по разделам христианского вероучения. Неофициальное издание, перев. с фр.;

Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / Сост. М.Киннемон, Б.Коуп. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2002. Перев. англ. изд. книги «The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices», составленной деканом Лексингтонской богословской семинарии М.Киннемоном и Б.Коупом, служителем Объединенной церкви в Кентукки (США). Включает тексты до 1995 г;

Суттнер Э. Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004. Исторический обзор поисков единства церквей Востока и Запада, происходивших на протяжении последнего тысячелетия. Автор уделяет внимание богословским, каноническим и социально-историческим аспектам этого вопроса. Эрнст Суттнер (Ernst Suttner, иногда в русской транслитерации — Зуттнер) — доктор богословия, профессор кафедры Восточных Церквей Венского университета. Окормляет в Москве немецкоязычную католическую общину. Известен в западноевропейских научных и богословских кругах как исследователь истории и современного состояния восточного христианства, а также положения католиков в некатолических странах. В течение ряда лет является официальным представителем Католической Церкви в межконфессиональном православно-католическом диалоге[28].

Неоценимую помощь в проделанной работе автору оказали Интернет-ресурсы. Из католических русскоязычных сайтов хотелось бы отметить следующие:

http://www.catholic.ru — официальная страница Римско-Католической Церкви в России. На сайте выложен полный архив Интернет-версии газеты «Свет Евангелия». Достоинство ресурса — его официальный статус, недостаток — относительная бедность содержания;

http://www.agnuz.info/ — сайт католической информационной службы «Agnuz», существующей с 2002 г. на базе Апостольской администратуры в Республике Узбекистан. Основными направлениями в деятельности службы является поддержка электронной библиотеки духовной литературы и публикация оперативных новостей, рассказывающих о жизни и деятельности Католической Церкви. В архиве службы содержится более 3 000 переведенных новостей. Кроме того, редакция осуществляет переводы документов Святого Престола. В частности, разделы «Папа Иоанн Павел II» и «Бенедикт XVI» содержат большинство из переведенных на русский язык папских документов, как изданных, так и находящихся только в электронном виде. Раздел «Библиотека» содержит около 500 книг богословского, философского и исторического характера, труды Отцов Церкви, различные словари и пр. В разделе «Читальный зал» собрано свыше 250 научных и научно-популярных статей. Главное достоинство ресурса — оперативная публикация переводов папских документов и выступлений. Переводы, размещенные на иных русскоязычных Интернет-сайтах, в основном заимствованы у agnuz.info. Недостаток — большинство переводов носят неофициальный характер.

Из работ православных авторов, по своему содержанию непосредственно относящихся к теме представленной диссертации, были обнаружены:

Статья А.Кырлежева «Вопрос о границах Церкви в новейших документах Римско-Католической и Русской Православной Церквей»[29];

Доклад греческого богослова Григория Ларенцакиса «Проблема экклезиологии в отношениях между Православной и неправославными церквами», прочитанный им в 2003 г. на проходившей в Москве конференции «Православное учение о Церкви»[30].

Указанные статья и доклад по очевидным причинам не могли иметь характера глубокого и всестороннего исследования и отмечают лишь некоторые основные аспекты рассматриваемого вопроса.

Проблеме границ Церкви посвящен раздел «Мнимый модернизм» в книге диакона А.Кураева «Вызов экуменизма»[31]. В указанном разделе, полемизируя с архимандритом Рафаилом (Карелиным), автор последовательно обосновывает свое предположение о том, что неправославные христианские сообщества могут быть не до конца закрыты для действия благодати. В достаточно объемном разделе приводится в качестве иллюстрации несколько ссылок на документы Римско-Католической Церкви, подробное рассмотрение которых, очевидно, не входило в задачу автора.

Отсутствие других, более обстоятельных исследований подтверждает актуальность представленной работы.

3. Структура диссертации

Представленная работа состоит из 3-х частей: введения, основной части и заключения. Основная часть включает 2 раздела, посвященных документам РПЦ и РКЦ соответственно, а также 3-й раздел, в котором рассматриваются совместные документы Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами.

Первый раздел «Документы РПЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства» имеет вводную часть: «Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии». Отправной точкой для данной части работы явилось одноименное Приложение к Докладу Председателя Синодальной Богословской комиссии Митрополита Минского и Слуцкого Филарета на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ. Данное Приложение содержит официально выраженную богословскую позицию, послужившую основой при разработке документа «Основные принципы отношения РПЦ к инославию». Указанное приложение к Докладу является весьма кратким и не содержит ссылок. Следуя классификации, данной в Докладе, автор настоящей диссертации провел самостоятельную разработку темы, уделив особое внимание тем богословским подходам, которые нашли свое отражение в рассмотренных ниже документах.

II Ватиканский собор (1962–1965 гг.), внесший значительные перемены в римско-католическую экклезиологию, совпал по времени с изменением позиции РПЦ по отношению к экуменическому движению. В 1961 г. РПЦ вступила во Всемирный Совет Церквей. Начался новый период в поисках путей восстановления христианского единства. Ввиду того, что в рамках представленной работы было необходимо определить границы новейшего периода, а также установить связь между новейшими церковными документами и документами предшествующих периодов, — представленная диссертация не ограничивается рассмотрением документов новейшего периода.

В этой связи в Части 1 в отдельных главах рассматриваются:

— документы РПЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства первой половины XIX — первой половины XX вв.;

— документы РПЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства второй пол. XX в.;

— вопросы границ Церкви и церковного единства в некоторых межправославных документах второй пол. XX в.;

— Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ 2000 г. и его «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», представляющие в настоящее время официально выраженную позицию РПЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства.

Часть 2 диссертации, посвященная документам РКЦ, имеет три главы:

«Вопросы границ Церкви и церковного единства в документах РКЦ до II Ватиканского собора (1962–1965 гг.)»;

«Начало новейшего периода. Вопросы границ Церкви и церковного единства в решениях II Ватиканского собора (1962–1965 гг.)» (из 3-х глав);

«Вопросы границ Церкви и церковного единства в документах РКЦ после II Ватиканского собора (1962–1965 гг.)» (в данной главе документы РКЦ рассматриваются по понтификатам Римских Пап Павла VI, Иоанна Павла II и Бенедикта XVI).

В конце каждой главы делаются общие выводы. Ввиду определяющей роли для РКЦ документов II Ватиканского собора, наибольшее значение имеют выводы к главе 2.2 представленной диссертации.

В конце работы помещены библиографический список и 4 приложения: «Хронологический указатель документов РПЦ», аналогичные указатели документов РКЦ и документов Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами, а также приложение «Сокращенные наименования цитируемых документов».

Часть 1
ДОКУМЕНТЫ РПЦ ПО ВОПРОСАМ ГРАНИЦ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНОГО ЕДИНСТВА

1.1. Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии

Впервые в церковной истории вопрос о природе и смысле раскола был поставлен со всей остротой в ходе так называемых крещальных споров, возникших в середине III в. между епископом Римским Стефаном и святителем Киприаном Карфагенским. Святой Киприан утверждал, что всякое крещение, полученное от еретиков и даже раскольников, совершенно безблагодатно и скорее оскверняет, чем очищает от грехов; поэтому крестить надо не только приходящих из еретических сборищ, но и раскольников. Знаменитые слова «Salus extra Ecclesiam non est» («Вне Церкви нет спасения») — принадлежат святому Киприану[32].

В основе учения святого Киприана — догмат о единстве и единственности Церкви. Второй фундаментальный экклезиологический аргумент святого Киприана — это догмат о таинствах: Таинства установлены в Церкви и Церковью совершаются. Святой Киприан исходит из молчаливого предположения, что каноническая граница Церкви есть всегда и тем самым граница харизматическая. И делает вывод: «Не только ни одна ересь, но даже и раскол какой-либо не может иметь у себя освящения спасительного крещения»[33].

Здесь мы встречаемся с самым, быть может, удивительным парадоксом — когда каноническая практика Церкви вступает в видимое противоречие с ее догматическим учением. Как известно, приходящих из расколов и даже из ересей Церковь принимала и принимает в свое лоно не только через Крещение. Патриарх Сергий (Страгородский) в своей известной статье «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» писал: «Все они (отколовшиеся от Церкви общества. — *В.С.*) для нее должны бы сливаться в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви, независимо от какого именно общества приходят, Свя-

тая Церковь должна бы принимать, как она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, т. е. через таинство святого Крещения. На деле же, рядом с вселенским догматом о себе самой, как единственной на земле сокровищницы благодати и спасения, Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о «едином крещении во оставление грехов», по которому таинство крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во Имя Лиц Святой Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы догмат о Церкви), Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает через крещение, других — через миропомазание, третьих — через покаяние. И, что особенно важно, подводя то или другое отпавшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу или свойства самого данного общества: через миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное крещение; через покаяние — тех, где признает правильное священство и т. д. Нетрудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится если не в прямом противоречии… догмату о Церкви, то во всяком случае вносит в него существенную оговорку. Как же понять и примирить это, конечно кажущееся, противоречие двух догматов, это столь коренное расхождение принципа и практики, одинаково вселенских?»[34]

Русские богословы по-разному пытались разрешить указанное противоречие. Протопресвитер Николай Афанасьев даже пришел к парадоксальному выводу о том, что «Православная Церковь и до сегодняшнего дня остается при практике, не обусловленной богословским учением, или при учении, не оправдывающем практику»[35].

В Приложении к докладу на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года митрополит Минский и Слуцкий Филарет выделяет четыре варианта ответа на данную проблему в русской православной богословской мысли.

К первому варианту митрополит Филарет относит позицию, которая наиболее четко была сформулирована архиепископом Никодимом Милашем, выдающимся православным канонистом. Как указывает митрополит Филарет, Преосвященный Никодим разрешает противоречие двух приведенных им же тезисов: «Крещение, как установление Иисуса Христа, может совершаться только в Его Церкви», и в то же время «Православная Церковь признает действительным и спасительным крещение всякого христианского общества, находящегося вне ее ограды, …если это крещение совершено во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»[36] с помощью католического принципа ex opere operate[37]. «Если подходить к делу формально, — утверждает митрополит Филарет, — то вопрос о признании Церковью таинств будет выглядеть как вменение небывшего как бывшее, то есть мыслиться в правовых категориях «законного» и «незаконного», либо магического ex opere operate, либо в категориях формы и содержания — «наполнения пустой формы благодатью». Этот подход грешит формализмом и рационализацией тайны Божественного снисхождения»[38].

Ко второму варианту в указанном Приложении отнесен подход, предложенный протопресвитером Николаем Афанасьевым. Протопресвитер Николай исходит из двух уже упоминавшихся фундаментальных экклезиологических предпосылок святого Киприана Карфагенского и сопоставляет их с существующей в Церкви канонической практикой трех чиноприемов. Смысл его рассуждений таков: если таинства совершаются только в Церкви, а Церковь одна, то это значит, что схизматические и еретические сообщества, у которых признается Крещение, также принадлежат к Церкви. То есть в действительности «пределы Церкви шире, чем думал Киприан»[39].

К этому же варианту митрополит Филарет относит в указанном Приложении точки зрения протоиерея Сергия Булгакова и профессора А.В.Карташева.

Протоиерей Сергий Булгаков писал об анафемах 1054 г.: «Дисциплинарно для данного церковного общества анафема есть смертная казнь, отсечение от церковного общения. Однако эта дисциплинарная мера не может и не должна быть распространена на все церковное бытие, ибо — надо и это громко сказать — и еретики находятся в церкви, и меру гибельности для них их еретичества нам знать не дано»[40]. По мысли протоиерея Сергия, расколы лишь устраняют возможность прямого и непосредственного общения в таинствах, но не упраздняют их действенности, а следовательно, и невидимого общения видимо разобщенных: «Разделившиеся части церкви, по крайней мере при наличии апостольского преемства, находятся в невидимом таинственном общении между собою чрез видимые, хотя и сделавшиеся взаимно недоступными таинства, совершаемые в пределах каждой из разделившихся церквей... Канонические и даже догматические повреждения в известных пределах, по свидетельству церкви, не уничтожают действительности таинств... Церкви, сохраняющие священство, хотя и разобщены, но не разделены в жизни таинств. Иными словами, разделение церкви не проходит до глубины, в своей таинственной жизни Церковь остается едина»[41]. Отсюда протоиерей Сергий Булгаков делал вывод, что «путь к единению Востока и Запада лежит не чрез Флорентийскую унию и не чрез турниры богословов, но чрез единение пред алтарем»[42].

Профессор А.В.Карташев полагал, что расколы и даже ереси очень часто означали не «отпадение» какого-то сообщества от единства с Церковью, а именно разделение и последующее автономное существование одинаково благодатных церковных тел, в силу известных причин не находившихся в общении. Соответственно наилучшим способом преодоления схизмы ему мыслилась не «уния», не присоединение отпавшей глаголемой «церкви» к Церкви истинной, а соединение «на равных», «церковный мир» — pax ecclesiastica[43]. В подтверждение своего взгляда А.В.Карташев приводит многочисленные примеры из истории Церкви, когда взаимные отлучения, анафематствования попросту забывались при восстановлении церковного мира и де-факто признавалось, что за все время схизмы разделившиеся церкви жили полнотой благодатной церковной жизни. После восстановления общения между некогда разделенными частями Церкви епископские хиротонии и прочие таинства, совершенные по обе стороны раскола, взаимно признавались действительными. По мнению Карташева, этим

молчаливо признавалось, что взаимно отлученные от церкви епископы «…не были объективно лишены благодати священства и не всуе совершали таинства, а их паствы… не лишены были даров благодати в своих церквах и продолжали спасать свои души, несмотря на субъективное убеждение их епископов, что их богословские антагонисты в другой церкви уже извержены из священства и, стало быть, безблагодатны»[44]. Разделившиеся церкви «…были в глубине, объективно частями единой кафолической церкви, единство которой, внутреннее и невидимое извне, допускает вовне, в исторической и практической видимости временные и, может быть, даже очень длительные, вековые разделения»[45].

А.В.Карташев признает и объективное значение канонического заклятия. Оно разделяет церкви практически. Субъективно для каждой стороны оно кажется абсолютным: «Канонами ставятся пределы «своего» и «чужого». «Своя» церковь, иерархия, трапеза евхаристии, всякая святыня и — «чужая», мне, *для меня* запрещенная, даже заклятая, но для других спасительная… «Им» — во спасение, «мне» — в суд и во осуждение…»[46].

Восточная православная церковь для А.В.Карташева «является в мире историческом конкретным воплощением Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви»[47]. Она одна из всех христианских церквей превосходит все другие своей верностью апостольском заветам. Однако перед Истиной, перед Единым Главой, по мнению А.В.Карташева, абсолютной безгрешности нет ни у одной из церквей, хотя и в разной степени. Путь к соединению церквей, таким образом, лежит через их покаяние перед Истиной и друг перед другом[48].

Догматическим обоснованием для своего мнения А.В.Карташев считает учение о Богочеловеческой природе Церкви. Исторически преходящие разделения относятся им к человеческому несовершенству, а нерушимые основы церковного единства — к Божественной природе Церкви, к единой и неделимой Главе тела Церковного — Христу[49]. «Анафемы и отлучения церквей… не только формальны, но и мистически реальны, — заключает А.В.Карташев. — Однако их сила все-таки относительна. Она реальна для церквей, но не для Бога... Глава Церкви — Христос, скорбя о нашем разделении и не разрушая необходимого для церкви канонического порядка, не упраздняя наших «связаний и решений», для нас объективно действенных, Сам ими не может быть «связан». Он посылает Духа Своего на всякую воду крещения, на всякий елей помазаний, на хлеб и вино евхаристии, с правильной и праведной молитвой и подлинной верой творимые»[50]. «Воссоединение церквей должно быть выявлением и конкретным воплощением в видимости уже существующего незримо единства церкви»[51].

«Ясно, что наиболее слабой стороной этих мнений является их недостаточная согласованность с учением о единстве благодатной жизни Церкви», — справедливо замечает Митрополит Минский и Слуцкий Филарет[52]. Действительно, трудно согласиться с тем, что еретики и раскольники, некогда произвольно отпавшие, отсеченные канонами от единства церковного, на самом деле находятся в Церкви, как и ее верные чада. Приведенные рассуждения А.В.Карташева и протоиерея Сергия Булгакова во многом могут быть интересны и полезны, однако мысль о том, что путь к церковному единству может заключаться в «вы-

явлении уже существующего единства» христианских церквей перед алтарем, находится в явном противоречии всей православной церковной традиции.

Третий вариант получил в богословской литературе наименование «икономического» толкования и наиболее ярко был развит в трудах священномученика Илариона (Троицкого).

Священномученик Иларион исходил из строгого следования учению святого Киприана Карфагенского. В статье «Единство Церкви и всемирная конференция христианства» архимандрит Иларион писал: «Истина единства Церкви исключает благодать священнодействий во внецерковных обществах. Примирить единство Церкви с действительностью внецерковных таинств невозможно»[53].

Благодать в католичестве, по мнению священномученика Илариона, иссякла еще в 1054 г.[54] Более того, в «Письмах о Западе» он пишет: «Я исповедую, что Церковь едина, и католики для меня — не Церковь, а следовательно, и не христиане, ибо христианства нет без Церкви»[55].

Существующую в Церкви практику различных чиноприемов священномученик Иларион объясняет так: «…Ради мира и пользы Церкви … считали возможным иногда не требовать совершения вторично правильного обряда крещения, веруя в таинственно-благодатное значение самого единения с Церковью. Раньше совершенный вне Церкви обряд был лишь внешней формой, которая в Церкви наполняется благодатным содержанием»[56].

Анализируя 1-е каноническое послание святителя Василия Великого к Амфилохию, епископу Иконийскому, священномученик Иларион делает вывод: «Церковь едина, и одна она только имеет всю полноту благодатных даров Святого Духа. Кто и каким бы образом ни отступал от Церкви — в ересь, в раскол, в самочинное сборище, он теряет причастие благодати Божией. Поэтому никаких благодатных действий совершаемые вне Церкви таинства не имеют. Только ради пользы церковной, ради облегчения присоединения к Церкви можно не повторять над обращающимися обряда крещения, если он правильно совершен вне Церкви. Не потому, что этот обряд был уже благодатным таинством, а в надежде, что благодатный дар получен будет в самом единении с телом Церкви»[57].

Рассматривая соборные правила, священномученик Иларион утверждается в собственном мнении: «Никаких иерархических лиц вне Церкви даже и в расколе нет и никакое рукоположение вне Церкви не имеет благодатного таинственного значения. Однако, по соображениям церковной икономии, ради мира Церкви можно принимать раскольнических клириков в их сане, уповая, что за единение с Церковью Господь дарует им благодать священства и без повторения правильно, хотя и безблагодатно, совершенного уже обряда»[58].

В конце своей статьи священномученик Иларион приводит отрывок из письма А.С.Хомякова к Пальмеру, где Хомяков, по мнению священномученика Илариона, «высказывает почти то же, что… было постоянной мыслью Церкви»: «Все таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви. В какой форме они совершаются — это дело второстепенное. Примирением (с Церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство

православного таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности повторение предшествовавших таинств. Следовательно, видимое повторение крещения или миропомазания, хотя и ненужное, не имеет характера заблуждения; оно свидетельствует о различии в обряде, но не в понятиях»[59].

Наряду с священномучеником Иларионом (Троицким) и А.С.Хомяковым, к представителям икономического подхода в Приложении к соборному докладу митрополита Филарета отнесен и митрополит Антоний (Храповицкий)[60], на которого также ссылается священномученик Иларион в указанной статье.

Митрополит Филарет дает следующую оценку позиции этих богословов: «При всей своей ясности и, казалось бы, строгой последовательности в отношении догмата о единстве Церкви эта концепция также вызывает возражения»[61].

Убедительнейшей критике иконмический подход был подвергнут в работах протоиерея Георгия Флоровского и Патриарха Сергия (Страгородского). Предложенное в них экклезиологическое разрешение проблемы отношения Церкви к еретическим и схизматическим сообществам отнесено в докладе митрополита Филарета к четвертому варианту, «преодолевающему недостатки трех ранее приведенных подходов»[62].

В своей статье «О границах Церкви» протоиерей Георгий, как и священномученик Иларион, также обращается к богословию святого Киприана Карфагенского. Протоиерей Георгий признает, что в своих богословских предпосылках учение святого Киприана никогда не было опровергнуто, и все, что было сказано святым Киприаном о единстве Церкви и таинствах, может и должно быть принято[63]. Однако практические выводы Киприана не были удержаны церковным сознанием. Об этом свидетельствует каноническая практика Церкви в отношении раскольников и еретиков. «Церковь, как мистический организм, как таинственное Тело Христово, не может быть описана адекватно в одних только канонических терминах или категориях, — утверждает протоиерей Георгий. — И подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань указует и харизматическую — и связуемое на земле затягивается неразрешимым узлом и в Небесах. Но не всегда. Еще чаще не сразу»[64].

Принцип «икономии» в объяснении существующей практики Церкви протоиерей Георгий считает менее всего пригодным — именно с радикальной точки зрения самого святого Киприана. Вопрос о священнодействиях раскольников и еретиков, напротив, должен быть поставлен и обсужден как раз в порядке самой строгой акривии. «Если за каноническими границами Церкви сразу же начинается безблагодатная пустота, и схизматики вообще и крещены не были и все еще пребывают в докрещальном мраке, тем более необходима в действиях и суждениях Церкви совершенная ясность, строгость, настойчивость, — утверждает протоиерей Георгий. — И никакое «снисхождение» здесь неуместно и просто невозможно, и никакие уступки непозволительны... Можно ли допустить, в самом деле, что Церковь принимает тех или иных раскольников, и даже еретиков, в свой состав не через крещение только для того, чтобы облегчить им их решительный шаг?.. Во всяком случае, это была бы очень опасная и опрометчивая ус-

тупчивость. Это было бы скорее потворство человеческой слабости, самолюбию и маловерию, и потворство тем более опасное, что оно создает всю видимость церковного признания схизматических таинств или священнодействий значимыми, и не только в восприятии схизматиков или внешних, но и в сознании самого церковного большинства, и даже властей церковных. И более того, этот образ действия потому и применяется, что он создает эту видимость...»[65]. «Вряд ли можно вменять Церкви подобную превратную и лукавую интенцию»[66], — заключает протоиерей Георгий.

Критикует «икономическую» теорию протоиерей Георгий и с позиций православной сакраментологии: ««Повторение» таинства не только излишне, но и непозволительно. Если же «таинства» не было, но был выполнен раньше «несовершенный еретический обряд», то таинство необходимо совершить впервые, и притом с полной откровенностью и очевидностью»[67], — считает протоиерей Георгий. «В тайнодействии внешние действия и наитие благодати существенно нераздельны и неразрывны. Вряд ли можно усваивать Церкви власть и право как бы вменять небывшее в бывшее, «превращать ничтожное в значимое» — в порядке икономии. Вряд ли возможно думать, что Церковь вправе, в порядке икономии, «допускать к священнослужению без рукоположения глаголемых клириков схизматических исповеданий, даже не сохранивших «апостольского преемства», восполняя даже не изъяны, но именно полную безблагодатность только в порядке власти, намерения и признания, к тому же недосказанного...»[68]

Из приведенных рассуждений протоиерей Георгий делает вывод: ««Икономическое» толкование канонов могло бы быть убедительным и правдоподобным только при прямых и совершенно ясных доказательствах. Между тем обычно оно подкрепляется именно косвенными данными, и всего больше домыслами и заключениями. «Икономическое» толкование не есть учение Церкви. Это есть только частное «богословское мнение», очень позднее и спорное, возникшее в период богословской растерянности и упадка, в торопливом стремлении как можно резче размежеваться с римским богословием...»[69]

Протоиерей Георгий считает, что современное православное богословие должно осознать и истолковать традиционную каноническую практику Церкви в отношении к еретикам и раскольникам на основе тех общих предпосылок, которые были установлены блаженным Августином[70]. Протоиерей Георгий обращает внимание на два основополагающих момента в подходе Августина. Первое — это то, что блаженный Августин вопрос о значимости таинств органически связывает с учением о Церкви. Действительность таинств, совершаемых у схизматиков, означает для Августина непрерванность связей с Церковью. В таинствах раскольников действует Церковь: одних она рождает у себя, других рождает вне, — и именно потому значимо схизматическое крещение, что совершает его Церковь. Значимо в расколах то, что в них из Церкви, что и в их руках остается достоянием и святыней Церкви и через что и они еще с Церковью[71].

Второе, на что обращает внимание отец Георгий, это различение Августином двух «неразделенных факторов сакраментального бытия» — благодати Божией и любви человека. В спасении две стороны: объективное действие бла-

годати и субъективный подвиг или верность. В расколе и разделении иссякает любовь, а вне любви спасение невозможно. Благодать действует, но не спасает вне соборности. С этим, как считает протоиерей Георгий, связано августиновское различение «значимости» (или «действительности», реальности) и «действенности» таинств. «Единство Церкви созидается двоякой связью: единством Духа и союзом мира (ср.: Еф. 4:3), — пишет протоиерей Георгий. — И вот союз мира разрывается и расторгается в расколе и разделении, но единство Духа в таинствах еще не прекращается. В этом своеобразный парадокс раскольнического бытия: раскол остается соединенным с Церковью в благодати таинств, это обращается в осуждение, раз иссякает любовь и соборная взаимность»[72].

Протоиерей Георгий приходит к важному заключению: «Любовь Божия перекрывает и превозмогает нелюбовь человеческую. И в самих расколах (и даже у еретиков) Церковь продолжает творить свое спасающее и освящающее действие... Может быть, и не следует говорить, что схизматики еще в Церкви, — это, во всяком случае, не очень точно и звучит двусмысленно. Вернее сказать: в схизмах продолжает действовать Церковь, — в ожидании таинственного часа, когда растопится упорствующее сердце в тепле «предваряющей благодати», — и вспыхнет и разгорится воля или жажда соборности и единства... «Значимость» таинств у схизматиков есть таинственный залог их возвращения в кафолическую полноту и единство...»[73]

В данном выводе протоиерею Георгию, пожалуй, удалось отыскать «золотую середину» между позицией, близкой протоиерею Сергию Булгакову, с одной стороны, и священномученику Илариону, с другой. Схизматики, согласно протоиерею Георгию, — уже не в Церкви, но в схизмах Церковь продолжает действовать. «Есть таинственная и даже загадочная область за канонической границей Церкви, где еще совершаются таинства, где сердца так часто горят и пламенеют и в вере, и в любви, и в подвиге. Это нужно признать…»[74] — пишет протоиерей Георгий. Однако, как и блаженный Августин, отец Георгий нисколько не смягчает и не стирает грани, разграничивающей раскол и соборность: «Нужно помнить и то, что граница реальна, что единения нет...»[75]

Для преодоления разделения, считает прот. Георгий, необходимо единство в любви, о котором говорил Августин. Однако этого не достаточно. Необходимо еще единство в вере. В другой своей статье «Проблематика христианского воссоединения» отец Георгий настаивает на том, что вопрос о разделении и соединении нельзя исчерпать и решить в одних только моральных категориях. Не в нравственной порочности или слабости человека первый источник христианских схизм, но в заблуждении. «Источник разделений и расколов — прежде всего в разномыслии об *Истине,* — пишет отец Георгий. — Разделение христианского мира имеет, прежде всего, *догматический* смысл. Это есть всегда разделение в вере, в самом опыте веры, не только в формулах и исповедании. Потому и преодолевается разделение не столько в нежности и братолюбии, сколько в *согласии* и *единомыслии* — в духовном прозрении, в единстве Истины... Вряд ли и возможно подлинное единство любви без единства в вере и веры...»[76]

Догматическое «объяснение» Востока с Римом, считает отец Георгий, должно быть целостным и всеобъемлющим. Воссоединение возможно только чрез опыт и подвиг решения нерешенных вопросов, а не чрез воздержание или уклонение от них. Опасен и бесплоден путь догматического минимализма, когда стараются ограничить догматическое единомыслие и согласие возможно более тесным и узким кругом вполне «необходимых» истин веры, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Упорное разногласие в догматических «подробностях» заставляет усомниться, действительно ли есть полное и искреннее согласие в самом опыте веры. «Возвратиться в Церковь можно только открыто и прямо, не в порядке уступок, соглашений, приспособления и компромиссов, — настаивает протоиерей Георгий. — …Раскол Запада и Востока не в обряде и не только в юрисдикции, но именно в вере и опыте»[77].

Однако в вопросе о благодатности Римской Церкви отец Георгий далек от суровых оценок. «В Риме есть и правда Божия, — пишет отец Георгий. — Рим неправ в вере и немощен в любви. Но Рим не без благодати, не вне благодати... Как бы то странным ни показалось, раскол Запада и Востока есть раскол и разделение в вере и оскудение в любви, но это не есть раскол в благодати и таинствах, не есть разделение Духа. И Дух Утешитель един и неразделен даже в расколе. Странным образом скрыто осуществлено самое важное: нераздельность благодати, несмотря на то, что меньшее и, казалось бы, более легкое, ибо человеческое, не осуществлено. Бог и доныне соединяет то, что распалось в делах и мыслях человеческих...»[78]

В этом для отца Георгия заключается основная антиномия в учении о Церкви: «Есть неразрешенное натяжение между догматикой и практикой, в данном случае — натяжение, не противоречие. Церковь свидетельствует, что таинства совершаются и в расколах, и даже у еретиков — пусть и не во спасение, как разъясняет блаженный Августин, но ведь совершаются Духом Святым, который, стало быть, и в схизме остается животворить. Но не объясняет, как это возможно. Не так загадочно, что есть надежда спасения «вне Церкви», *extra Ecclesiam,* — сколько именно этот факт Животворящего пребывания Духа единства в схизме»[79].

Отец Георгий идет дальше и высказывает смелое предположение о действительности римско-католической Евхаристии: «Облако славы Божией все еще над скинией. Дух Божий дышит в римском католицизме, и этому не могут помешать и все нечистые испарения пагубных страстей и извращений человеческих. Спасительная нить Апостольского преемства не прервана. Таинства совершаются. Бескровная жертва приносится и возносится. И кто дерзнет сказать и сделать оговорку: но не приемлется в пренебесный и мысленный Жертвенник, в воню благоухания духовного. Святыня еще во храме»[80].

Экклезиологическое обоснование для этой надежды отец Георгий видит в том, что «Церковь жива и едина именно в Крови Господней, в Евхаристической Крови — и где не совершается Евхаристия, там нет Церкви...»[81]. Однако «сказанным нисколько не ослабляется вся реальность разделения с Римом»[82], подчеркивает отец Георгий в своей статье.

Вместе со святителем Московским Филаретом протоиерей Георгий выражает надежду на то, что в Церквах «не чисто истинных» «сила Божия наконец оче-

видно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью»[83].

Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский) подробно изложил свои взгляды на вопрос о границах Церкви в статьях «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» и «Значение апостольского преемства в инославии». Патриарх Сергий начинает свои рассуждения с отвержения «широкого взгляда», согласно которому «наши земные перегородки до неба не достигают», а церковные разделения представляются лишь как плод властолюбия духовенства и несговорчивости богословов. «Такая широта, — пишет Патриарх Сергий, — …не удовлетворяет людей подлинно церковных, привыкших давать себе ясный отчет в своей вере и в своих убеждениях. Под этой широтой им чуется просто скептицизм, холодность к вере, равнодушие к спасению души»[84].

Противоположный, «строгий» взгляд, полностью отрицающий возможность действия благодати Божией в инославии, по мнению Патриарха Сергия, «ближе к подлинному церковному самосознанию»[85]. Однако на деле оказывается, что и этот взгляд не способен объяснить существующую в Церкви каноническую практику трех чиноприемов.

Сторонники этого взгляда, по мнению Патриарха Сергия, в сущности, жертвуют догматом о неповторяемости крещения[86]. Попытка последователей «икономического» подхода сослаться на факт большой исторической неустойчивости церковной практики в этом вопросе «на самом деле ничего не разъясняет, а скорее увеличивает недоумение, и притом если придерживаться именно строгого взгляда»[87]. «Каким образом, — справедливо задается вопросом Патриарх Сергий, — человек, в сущности некрещеный… может быть сочтен членом Церкви и допущен к ее таинствам, до Святого причащения включительно?.. Если же такой невозрожденный попадет в клир, тем паче в епископы, может ли он преподать другим благодать, которой сам не имеет? А тогда можно ли сохранить общение с той Поместной Церковью, в составе иерархии которой имеются такие епископы и их ставленники?»[88]

Чтобы выйти из этого тупика, защитники «строгого мнения», по мнению Патриарха Сергия, «решаются внести… поправку в катехизическое учение о Церкви и таинствах»[89] и выдвигают предположение о том, что Церковь в экстраординарных случаях может преподать человеку благодать и помимо обычных форм или же под формой одного таинства преподать благодать другого. «По разбираемому нами теперь мнению, — пишет Патриарх Сергий, — и всякое крещение, совершаемое вне Церкви, не дает крещаемому ничего и, следовательно, всякие вообще еретики или раскольники должны быть признаны некрещеными. Между тем Церковь одних из них относит ко второму, других — к третьему чину и старательно умалчивает, что и они не крещены. Не может же Церковь намеренно об этом умалчивать, чтобы скрыть свое отступление от повеления Господня, если бы это было действительно отступление… В таком освещении действия Церкви при приеме обращающихся получают совершенно не отвечающий ее достоинству характер какой-то духовной несерьезности и неискренности, поз-

воляющий оправдывать всякие злоупотребления при обращениях»[90]. Здесь, как мы видим, Патриарх Сергий полностью согласен с протоиереем Г.Флоровским.

«Далее, — пишет Патриарх Сергий, — если инославные имеют лишь пустые формы таинств без благодатного содержания, то разница между ними и иноверцами (евреями, магометанами и пр.) фактически только формальная. Почему бы Церкви не распространить своей икономии и на иноверцев, по крайней мере на наиболее близких к Церкви?»[91] Согласно 1-му правилу святителя Тимофея Александрийского даже само Святое Причастие не может заменить Крещения. Очевидно, Церковь видит некоторую объективную границу, чрез которую никогда не может переступить никакая икономия. «Эта черта — отсутствие в данном инославном обществе правильной епископской хиротонии, преемственно сохранившейся от апостолов (конечно, вместе и с апостольским учением о священстве)»[92], — пишет Патриарх Сергий. «Лютеранского пастора или безпоповского наставника, как бы ни были они достойны и как бы ни было полезно для Церкви иметь их в клире, Церковь не разрешит принять в клир без православного рукоположения. Это потому, что у них нет хиротонии правильной или вообще никакой»[93].

Патриарх Сергий приводит убедительные доказательства того, что классификация инославных исповеданий по трем чиноприемам имеет под собой объективные догматические основания. Она не может быть объяснена только икономией — случайными соображениями пользы или вреда. Однако проблема заключается в том, что однозначной, прямой зависимости между канонической практикой и догматом в данном вопросе все же не наблюдается. Известно, например, что в вопросе чиноприема Церковь с некоторыми раскольниками поступала порой строже, чем с еретиками (хотя на первый взгляд должно быть как раз наоборот). Каноническая практика со временем менялась, причем в одно и то же время в разных Поместных Православных Церквах она могла быть различной. Как объяснить, что в Церквах, находящихся в вероучительном и молитвенно-каноническом единстве, может не быть единого мнения по столь принципиальному вопросу? Патриарх Сергий — и в этом, по нашему мнению, заключается одна из его выдающихся заслуг как богослова — предложил объяснение данного явления при помощи канонического принципа церковного суда.

«Инославные общества, — пишет Патриарх Сергий, — относятся к тому или другому из трех чиноприемов соответственно своей природе или своим существенным признакам. Усмотрение, или икономия, Церкви, несомненно, может внести в это распределение по чиноприемам изменения, однако в известной лишь мере, в известных, строго очерченных и жестких рамках: инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему… а потом возвращено опять к прежнему… но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (например, первому чиноприему), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший… Указанные рамки церковной практики в общем повторяют указанные рамки полномочий церковного суда: человека, получившего правильное крещение, и миропомаза-

ние, и хиротонию, церковный суд может лишить и сана, и отлучить от святого причастия и даже совсем от Церкви, но наделить каким-нибудь благодатным даром суд не может без преподания соответствующего таинства»[94].

Таким образом, по мысли Патриарха Сергия, наиболее «мягкий» вариант чиноприема — его «нижняя граница» в отношении того или иного инославного сообщества определена догматически. Возможные же колебания практики между этой «нижней границей» и самым строгим вариантом — Крещением определяются икономией — соображениями церковной пользы и зависят от степени враждебности или опасности для Церкви этого сообщества в данное время. Так Церковь никогда не признает крещения, совершенного, например, у «Свидетелей Иеговы», поскольку ими отвергнут догмат о божественном триединстве. Представители подобных конфессий могут быть приняты только 1-м чином, через Крещение. Напротив, Крещение, совершенное, к примеру, у лютеран, может быть признано, как признается в исключительных случаях Крещение, совершенное мирянином. Однако Миропомазание не может быть признано там, где не сохранилось священства в церковном его понимании. По этой причине практика приема в Православие для лютеран может колебаться между 1-м и 2-м чином. Что же касается римо-католиков, то для них, как сохранивших и догматические основы христианской веры, и апостольское преемство иерархии, практика может колебаться между 1-м и 3-м чином и заключаться соответственно в приеме через Крещение, Миропомазание или Покаяние. Подтверждение этому мы видим в церковной истории[95].

«Суд над целыми обществами ведь есть тот же суд церковный над грешниками»[96], — продолжает Патриарх Сергий. Церковь бережет в грешнике малейшие признаки жизни в надежде, что «…при благоприятных условиях, при благоприятном обороте обстановки эти начатки или, точнее, остатки жизни разовьются и таким образом приведут человека к полному возрождению… Как в частной дисциплине грешник после таинства покаяния становится полноправным членом Церкви, сохраняя прежде полученное им от Церкви крещение и пр., так и здесь, принимая от Церкви то, чего ему недостает (кто миропомазание, кто разрешение грехов в исповеди), обращающийся сохраняет на себе все те действительные таинства, какие могло ему дать его инославное общество, т. е. сама же Церковь, но не непосредственно, а через это общество, еще не совершенно отчужденное Ею»[97].

По мнению Патриарха Сергия, осуждение Церковью инославных христиан — не зложелательное или враждебное, а «страхом спасающее» (ср.: Иуд. 1:23). Цель этого осуждения — не в каре отступников, а в последней попытке их исправления. «…Инославие не мыслится Церковью как нечто самостоятельное и совершенно чужое для нее, вроде иноверия, — пишет Патриарх Сергий. — …Инославные, в сущности, суть разряд падших или кающихся: падшие отлучены от общения в Таинствах, а некоторые — и в молитвах, однако они еще находятся в Церкви и под ее воздействием… Отношение Церкви к инославию есть лишь одна из сторон деятельности церковного суда, понимаемого в широком смысле исправительного воздействия на падших»[98].

Как и священномученик Иларион, Патриарх Сергий обращается к Первому правилу святого Василия Великого, однако делает из него иные экклезиологические выводы. В данном правиле святой Василий разделяет всех отступников от Кафолической Церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников: «*Ибо древние положили приимати Крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся, раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание, а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь, сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслить инако, нежели как сущие в Церкви есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентианская, маркионитская и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отметати; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви. Таким образом даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин*»[99].

Как полагает Патриарх Сергий, анализ 1-го правила святого Василия Великого дает видеть, что в основе распределения инославных обществ по трем чинам лежит степень отчужденности их от Церкви, зависящая в свою очередь от степени искажения ими церковного учения и порядка. Совершенно отчуждившихся Церковь считает нехристианами и при приеме перекрещивает. С отчуждившимися же не совсем Церковь сохраняет какую-то связь, имеет «как бы некоторое правило общения», признавая действительными некоторые из их таинств[100].

«Общение обязывает признавать таинства друг друга — здесь же лишь «как бы некоторое правило общения», потому что общение здесь неполное и признание касается только некоторых таинств»[101], — пишет Патриарх Сергий. «За оградой Церкви как будто не сразу начинается полный мрак; между Церковью и еретическими обществами находится как бы полутень, которая, в свою очередь, распадается на раскольников и самочинников. Эти два разряда нельзя назвать в строгом смысле ни совершенно чуждыми Церкви, ни окончательно отторгшимися от нее»[102].

В отношении инославной евхаристии Патриарх Сергий придерживается более строгого мнения, чем протоиерей Георгий Флоровский: «Пусть у инославных будут некоторые таинства; пусть они имеют право на имя христиан с вытекающими отсюда последствиями; пусть они остаются в ограде церковной или даже на паперти, но в церковной евхаристии инославные не участвуют… Правда, и инославные совершают у себя евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их евхаристии, ни они — в нашей. А евхаристия и есть именно единение

причащающихся со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в евхаристии разделяемся, какая-нибудь из сторон совершает евхаристию неистинную. Двух не сообщающихся между собою евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей»[103].

Восстановление полного общения с Церковью для инославных Патриарх Сергий видит так: «Церковь Христова всегда понимала свое единство в единой Евхаристии… Инославие есть полутемное преддверие, или двор Церкви, где стояли падшие, отлученные от причастия и молитвенного общения, хотя пока и не совсем чужие для Церкви. Путь к восстановлению утраченного общения, а через это и к вечному спасению — и для отпадших обществ то же, что и для всякого падшего. Нужно не только сознать свои грехи перед Церковью, но и получить от Церкви, которая одна имеет власть вязать и решить, разрешение (на участие в ее Евхаристии), что и делается в чиноприеме. Только это разрешение и открывает отлученному доступ в состав полноправных членов Церкви»[104].

Патриарх Сергий так подытоживает свою теорию: «Отпали все, но есть степени отпадения. Некоторые отпали потому, что утратили все церковное: исказили и веру, и Триединого Бога, и Господне повеление. Крещение таких еретиков можно назвать только простым омовением и даже осквернением (поскольку в их учении есть хула на Святого Духа). Поэтому не только правда, но и милосердие требует, чтобы этим духовно мертвым преподана была жизнь в таинстве крещения. Другие отделились от Церкви по некоторым вопросам, но все, что делает человека христианином, — веру в Триединого Бога и Господне повеление о крещении свято соблюдают. Если они и отпали, то не совсем, какая-то связь с Церковью у них осталась, а вместе со связью осталась какая-то (может быть, невидимая и даже непонятная для нас) возможность пользоваться и благодатным жизненным соком, напояющим Церковь. Но в таком случае Церковь не исполнила бы своего призвания — служить спасению по возможности всех людей, — если бы пренебрегла хотя бы самыми ничтожными отпрысками жизни. Именно с точки зрения «назидания многих»… дорога каждая искра жизни, потому что она таит в себе возможность скорейшего воссоединения с Лозой, чем это доступно совсем засохшему отростку. Исходя из этих показаний действительности, Церковь и произносит свой приговор о раскольниках и самочинниках. Конечно, формально она имеет полное право всякого преступника, тем паче отступника лишить всех благодатных прав и даров, которыми он пользовался в недрах Церкви, и таким образом приравнять отступника к язычникам. Но обычно этим формальным своим правом Церковь не пользуется. Обычно она признает раскольников и самочинников виновными только в том, в чем они действительно виновны: в искажении некоторых второстепенных вопросов веры или в нарушении церковного чина и единства, одним словом, в том, что само по себе еще не делает таких отщепенцев язычниками, некрещеными. Поэтому, удерживая свой карающий меч, Церковь принимает раскольников и самочинников обычно вторым и третьим чинами и только какое-нибудь отягчающее обстоятельство (например, особая ожесточенность секты или особая опасность ее для Церкви)

вынуждает церковный суд наложить на ту или другую секту более строгое взыскание (причем не исключается возможность смягчения приговора в будущем, при изменившихся обстоятельствах)»[105].

Икономическому объяснению Патриарх Сергий, как и протоиерей Георгий Флоровский, дает весьма суровую оценку: «Недостаток строгого мнения, отрицавшего без исключения все внецерковное, заключался в том, что, вращаясь в области принципов, оно опускало из вида действительность и потому из совершенно верных посылок и путем строго логическим приходило к выводу неверному и крайне несправедливому по своей жестокости, а потому и практически вредному для Церкви»[106].

Нетрудно убедиться, что теория, предложенная Патриархом Сергием, гораздо лучше объясняет и согласовывает между собой церковное учение и каноническую практику Церкви. Его подход, безусловно, в гораздо большей степени отвечает человеколюбию, мудрости и истинности Церкви как продолжательницы дела Христова на земле. Основной принцип здесь не отрицается: Церковь остается единственной сокровищницей благодатных даров. Однако свой суровый приговор в отношении инославия Церковь выносит лишь там, где уже нет никакой надежды на «уврачевание». В Приложении к своему докладу на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года митрополит Минский и Слуцкий Филарет делает важный для нашей работы вывод: «Богословски, святоотечески и исторически наиболее обоснована позиция Патриарха Сергия и протоиерея Георгия Флоровского, на основании которой Русская Православная Церковь и строит свое отношение к инославию»[107].

Представляя Архиерейскому Собору 2000 года проект документа «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», митрополит Филарет четко обозначил богословскую позицию, которая была положена в основу при разработке этого документа. Сегодня некоторые противники этой богословской позиции в качестве основного аргумента в своей критике ссылаются на факт канонизации священномученика Илариона (Троицкого) в лике новомучеников и исповедников Российских. Из данного факта делается вывод о том, что подлинно церковным является «икономический» подход к инославию, развитый в трудах священномученика Илариона.

Как известно, принадлежность к лику святых не гарантирует от богословских ошибок или неточностей. В отношении некоторых богословских вопросов взгляды святых мужей могут не совпадать. В качестве контраргумента можно привести пример митрополита Филарета (Дроздова), великого святителя Церкви, авторитет которого и как святого угодника Божия, и как богослова, и как церковного деятеля чрезвычайно высок. Во многих практических вопросах Русская Православная Церковь и поныне руководствуется его решениями и мнениями. В своем знаменитом произведении «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви» (1815 г.) митрополит Филарет последовательно и убедительно опровергает все лжеучения Римской церкви и доказывает истинность Церкви Православной, однако при этом он не считает возможным назвать Церковь Западную лже-церковью, или церковью

антихриста. Более того, он пишет: «Никакую Церковь, верующую, *яко Иисус есть Христос*, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только либо "чисто истинная"… либо "не чисто истинная", примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие»[108]. Недостойными самого имени христианской Церкви святитель Филарет считал лишь такие еретические сообщества, которые отвергают таинства Троицы и Воплощения[109].

Святитель Филарет представляет Вселенскую Церковь «единым великим телом»[110]. При этом святитель различает видимую Церковь, «распростертую в пространстве и времени», и невидимое тело Христово, или Церковь невидимую. «В видимом образе, или видимой Церкви, находится невидимое тело Христово»[111], — пишет святитель Филарет. Видимая Церковь имеет и здравые члены, и немощные, «нечисто проповедающие слово Божие»[112]. Эти члены святитель называет «полумертвыми и онемевшими составами»[113]. Однако и в отношении этих членов «…Глава и Господь Церкви врачует многие глубокие уязвления древнего змия… дабы извлечь яд и… обновить дух…»[114].

Митрополит Филарет утверждает, что «полная мера и внутренний состав» тела Церкви ведомы только Богу[115]. Церковь Православная, по определению святителя Филарета, есть «десная часть» видимого христианства. Более того, она и есть в настоящее время древняя Вселенская Церковь, и, следовательно, только соединившись с Церковью Православной, можно вновь воссоединиться с древней Вселенской Церковью[116].

Святитель Филарет ясно свидетельствует о том, что и в неправославных христианских сообществах может присутствовать и действовать Христос. При этом положение инославных христиан, с точки зрения святителя Филарета, является ущербным. Только Православная Церковь, проповедуя «чистое учение», соответствует «истинному Духу Христову» и ведет к соединению с Ним «прямым и верным путем»[117].

Из приведенных рассуждений святителя видно, что его позиция по вопросу о границах Церкви оказывается на стороне принятого Архиерейским Собором документа, а не на стороне последователей «строгого взгляда». Не вдаваясь в рамках данной работы в подробное рассмотрение всего богословского наследия митрополита Филарета, заметим лишь, что все попытки приписать святителю ригористическую позицию по рассматриваемому вопросу не заслуживают серьезного внимания.

Следует также добавить, что и у самих основоположников «икономического толкования» мы находим высказывания, смягчающие строгость их позиций. Так, священномученик Иларион, который в своих богословских рассуждениях, как мы помним, точно следовал святому Киприану Карфагенскому, пишет о его богословии так: «Воззрения святого Киприана не были восприняты Церковью в их полном объеме. В частности было отвергнуто его учение о необходимости крестить даже и раскольников при их обращении в Церковь»[118]. А.С.Хомяков высказывал предположение, что внецерковное человечество может быть связано с Церковью «узами, которые Бог не изволил ей открыть»[119].

Заслуживает внимания авторитетная точка зрения протоиерея Владислава Цыпина, выраженная им в статье «К вопросу о границах Церкви». Отец Владислав отмечает, что канонические границы, определяемые церковными правилами, сами далеко не однозначны. Кроме того, в рассуждениях «икономистов» присутствует терминологическая неточность. «Под икономией в церковном праве подразумевается отклонение от строгого соблюдения правил в сторону их смягчения, — пишет отец Владислав. — …А архимандрит Иларион говорит об икономичности самих правил… икономии относительно несуществующих правил, об икономии относительно особых экклезиологических воззрений святого Киприана. Термин «икономия» приобретает у него особое, трудно определимое значение»[120]. Критику икономического толкования, данную Патриархом Сергием и протоиереем Георгием Флоровским, отец Владислав считает «неотразимой»[121].

Таким образом, подводя итог данному обзору, следует согласиться с главным выводом в докладе Митрополита Минского и Слуцкого Филарета: с богословской, святоотеческой и исторической точек зрения позиция Патриарха Сергия и протоиерея Георгия Флоровского является наиболее обоснованной.

1.2. Документы РПЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства второй половины XIX – первой половины XX вв.

Богословская проблема границ Церкви и вопросы церковного единства приобретают особую актуальность в истории Русской Православной Церкви начиная со второй половины XIX в., когда Русская Церковь вступает в активный богословский диалог с инославием[122].

В 60-е гг. XIX в. в Северной Америке активизировались контакты Русской Церкви с Англиканской Церковью, где православные приходы находились в тесном соприкосновении с Епископальной Церковью в США. В послании митрополита Санкт-Петербургского Исидора, которое в 1870 г. было от имени Святейшего Синода направлено Американской Епископальной Церкви, выражена важная мысль о том, что прежде взаимного общения в таинствах необходимо полное согласие в вере, так как «первое может основываться только на последнем»[123].

В 1902 и 1904 гг. Вселенская Патриархия в лице Константинопольского Патриарха Иоакима обращается к Поместным Православным Церквам с экуменическими посланиями (энцикликами), в которых были, в частности, предложены вопросы об отношении к инославным церквам. В ответном послании Святейшего Правительствующего Синода от 25 февраля 1903 г. Русская Церковь так выразила свою позицию: «…Что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства — латинянам и протестантам, то Российская Церковь… всегда молится, ждет и пламенно желает, чтобы эти некогда чада Матери-Церкви и овцы единого стада Христова, а теперь завистию вражиею отторгнутые и заблудшие, «покаялись и пришли в познание истины», чтобы они снова возвратились в лоно Святой Соборной и Апостольской Церкви, к своему Единому Пастырю. Мы верим искренности веры их во Пресвятую и Живоначальную

Троицу и потому принимаем крещение тех и других. Мы чтим апостольское преемство латинской иерархии и приходящих к нашей Церкви клириков их принимаем в сущем их сане (подобно тому как принимаем армян, коптов, несториан и других, не утративших апостольского преемства). «Сердце наше расширено» (2 Кор. 6:11), и все возможное готовы мы сделать, чтобы способствовать утверждению на земле вожделенного единства»[124].

Из текста послания видно, что в нем Русская Православная Церковь заявляет о своей позиции в отношении инославия, сходной с позицией Патриарха Сергия. Там, где сохранилась вера в Пресвятую Троицу, Церковь готова признать крещение. Там, где сохранилось апостольское преемство иерархии, Церковь признает священство.

Послание вместе с тем призывает «непоколебимо стоять на незыблемой почве Православия и не увлекаться никакими видами ложно понятого мира, несмотря на все стремление наше к единению веры…»[125]. «Восточная Православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь Вселенская»[126], — подчеркивается в Послании.

Важными для выработки богословских оснований для диалога с инославием были переговоры между Русской Православной Церковью и Старокатолической Церковью в рамках Петербургско-Роттердамской Комиссии (1892–1914). Начавшаяся Первая мировая война и последовавшая за ней революция 1917 г. прервала официальный диалог Русской Православной Церкви с инославием. В последующий период диалог продолжается силами русской православной диаспоры.

После октября 1917 г. Русская Православная Церковь оказалась в состоянии вынужденной изоляции от внешнего мира. В обстановке начинающейся «холодной войны» в 1948 г. в Москве проходит Совещание глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Совещание дает отрицательную оценку экуменическому движению «в современном его плане» и заявляет об отказе от участия в нем Поместных Православных Церквей — участниц Совещания[127].

Следует заметить, что до принятия в 1950 г. Всемирным Советом Церквей Заявления «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» — так называемой «Торонтской декларации»[128], вступление в ВСЦ для Православных Церквей с экклезиологической точки зрения могло выглядеть по меньшей мере небезупречно. Самой болезненной темой для православного самосознания оказалось понятие членства в ВСЦ. Бытие Православных Церквей в качестве церквей-членов наравне с иными «церквами» вызвало серьезные подозрения в возможности интерпретации ВСЦ как более вселенской структуры, чем Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь. Торонтская декларация, ставшая результатом конструктивной и настойчивой критики со стороны православных, гарантировала православным право ясно и недвусмысленно свидетельствовать в ВСЦ о своей экклезиологии и природе христианского разделения. Декларация содержала отказ от требования «паритета» и признания в качестве церквей различных деноминаций, утверждала экклезиологическую нейтральность ВСЦ — то, что ВСЦ не рассматривается как «сверх-церковь» и никоим образом не стремится к ее созданию.

Сегодня решения Московского Совещания 1948 г. нередко объясняют условиями «холодной войны». Это не совсем правильно. Резолюция Совещания 1948 г. в экклезиологической ее части была абсолютно справедливой. Русская Православная Церковь подтвердила, что подлинное воссоединение возможно в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, осудила унионизм и попытки достичь единства на основе снижения догматических требований к условию единения. Было признано, что «целеустремления экуменического движения, выразившиеся в образовании Всемирного Совета Церквей с последующей задачей организации «Экуменической церкви», в современном плане не соответствуют идеалу христианства и задачам Церкви Христовой, как их понимает Православная Церковь»[129]. Принятая формулировка подразумевала, что в своей практической части Резолюция Совещания отвечала текущему моменту времени и в будущем могла быть пересмотрена.

В Резолюции по вопросу «Ватикан и Православная Церковь» Совещание резко осудило догматические нововведения католицизма, в особенности учение о главенстве Папы и его непогрешимости. Резкой критике была подвергнута политическая деятельность Ватикана. Вместе с тем, несмотря на свой антиватиканский пафос, Резолюция фактически признала наличие в Римско-Католической Церкви «истинно верующих католиков», которые «…должны осознать, в какую пучину их ведет современное папство»[130].

Торонтская декларация стала ответом Всемирного Совета Церквей на критику Московским Совещанием 1948 г. «целеустремлений ВСЦ». О том, что изменение позиции Русской Православной Церкви в связи с экуменическим движением было вызвано положительными изменениями внутри этого движения, говорил в 1961 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I: «Мы с удовлетворением констатируем, что... [экуменическое движение] во многом встало на путь стремления к более церковному, духовному строю деятельности... И мы изменили в настоящее время нашу позицию по отношению к Всемирному Совету Церквей»[131].

Архиерейский Собор РПЦ 1994 года признал, что как решение РПЦ в 1948 г. об отклонении приглашения на Генеральную Ассамблею ВСЦ в Амстердаме, так и решение от 1961 г. о возвращении в экуменическое движение и вступлении в ВСЦ, «несмотря на неблагоприятный политический контекст, в котором они принимались, были продиктованы в первую очередь соображениями церковной пользы»[132]. По справедливому замечанию протоиерея Владислава Цыпина, «в своих решениях московское Совещание проявило неукоснительную верность Православному Преданию, здоровый традиционализм и трезвость в оценке западной церковной жизни»[133].

Подводя итог рассмотренному периоду, приведем справедливую оценку, данную протоиереем Максимом Козловым. «Говоря о межконфессиональных контактах, имеющих прямое отношение к восстановлению церковного общения, — пишет отец Максим, — приходится признать, что в Русской Православной Церкви до 1917 г. они носили случайный характер, и самая инициатива их чаще исходила от инославной стороны… Следует признать и отсутствие в это

время у Русской Церкви сколь-либо разработанной концепции такого участия... В период 1917–1945 гг. международные контакты Русской Православной Церкви были сведены к минимуму… Первой попыткой ответить на вопросы, поставленные перед Русской Православной Церковью экуменическим движением, стало Московское Совещание глав и представителей Автокефальных Православных Церквей 1948 г.»[134].

1.3. Начало новейшего периода. Документы РПЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства второй половины XX в.

Позитивная внутренняя эволюция ВСЦ, а также новая политическая ситуация в СССР приводят к изменению позиции Русской Православной Церкви по отношению к экуменическому движению с середины 50-х гг. XX в. Экуменические контакты Русской Православной Церкви становятся более интенсивными. В июле 1961 г. Архиерейский[135] Собор РПЦ принимает решение о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. В декабре того же года на III Генеральной Ассамблее в Нью-Дели Русская Православная Церковь становится членом ВСЦ. Следуя ее примеру, установили свое членство в ВСЦ и другие Православные Церкви — участницы Совещания 1948 г. А.С.Буевский в историко-богословском обозрении «Русская Православная Церковь и экуменическое движение» характеризует начавшийся исторический этап как «новый период участия всех Поместных Православных Церквей — членов ВСЦ в общих христианских усилиях и поисках путей к восстановлению единства разделенного христианства»[136].

Новый период в отношениях с инославием начинается и в истории Римско-Католической Церкви. 25 января 1959 г., через 3 месяца после своего избрания, Папа Римский Иоанн XXIII объявляет о своем намерении созвать II Ватиканский собор. Главными темами называются *аджорнаменто* (aggiornamento — обновление применительно к современным условиям) и пастырская деятельность. Особо выделяется экуменический аспект. «Отсчет новой эры в православно-католическом диалоге начался со времени понтификата Папы Иоанна XXIII, — пишет католический автор А.Доброер. — С ним Католическая Церковь вступила в эпоху более интенсивного диалога с современным миром. Экуменические инициативы Римского епископа были подхвачены и получили свое развитие во всех документах II Ватиканского собора»[137].

Открывшийся 11 октября 1962 г. Собор, считающийся в Римско-Католической Церкви XXI Вселенским, в нескольких принятых документах сформулировал основные принципы обновленной римско-католической экклезиологии. Революционным становится разрыв с прежней «эксклюзивистской» позицией, отрицавшей действительность любых таинств, совершаемых вне Католической Церкви. Собор признает, что действительные таинства, действие благодати Божией возможны и «вне зримой ограды Католической Церкви»[138].

Исходя из этой позиции, II Ватиканский собор говорит о возможности преподавать при определенных условиях таинства Покаяния, Евхаристии и Елеос-

вящения восточным христианам, отделенным от Католической Церкви[139]. Спустя несколько лет, 16 декабря 1969 г., Священный Синод РПЦ под председательством Святейшего Патриарха Алексия I принимает похожее постановление: «В порядке разъяснения уточнить, что в тех случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними Святых Таинств, это не возбраняется»[140].

17 марта 1970 г. появляется Разъяснение Председателя ОВЦС МП митрополита Никодима (Ротова) по поводу принятого постановления: «В связи с запросами, поступающими от представителей прессы относительно решения Священного Синода Русской Православной Церкви от 16 декабря 1969 г. о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков в тех случаях, когда они обращаются с просьбой об этом к священнослужителям нашей Церкви, считаю своим долгом сделать следующее разъяснение: Священный Синод, принимая это постановление, руководствовался практикой в жизни Русской Православной Церкви в СССР, когда члены Старообрядческой церкви, имеющей трехстепенную иерархию, а также члены Римско-католической Церкви в случае болезни или по иной причине обращаются к священнослужителям Русской Православной Церкви с просьбой о духовном утешении и за совершением Святых Таинств. (Это может быть в тех случаях, когда последователи старообрядческого и католического исповеданий не имеют возможностей обратиться к священнослужителям своих Церквей.) В таких случаях духовенству Русской Православной Церкви надлежит проявлять пастырскую заботу и преподавать нуждающимся духовное утешение и Святые Таинства. При этом следует иметь в виду, что Православная и Римско-католическая Церкви имеют одинаковое учение о Святых Таинствах и взаимно признают действенность этих Таинств, совершаемых в них. Упоминаемое решение Священного Синода, как мы надеемся, будет иметь значение и окажет доброе влияние на укрепление братских отношений Русской Православной Церкви с Церковью Римско-католической и старообрядчеством и таким образом облегчит следование по пути к вожделенному вероисповедному единству, заповеданному Христом Спасителем всем, кто исповедует Его Святое Имя»[141].

Как видно из текста Разъяснения, в качестве основания для синодального решения от 16.12.1969 г. названы наличие трехстепенной иерархии (в отношении старообрядчества), одинаковое учение о таинствах и взаимное признание их действенности (в отношении римо-католиков). Заметим, что речь идет не о действительности, а именно о действенности, а значит — благодатности таинств. В Разъяснении митр. Никодима впервые открыто и ясно признавалась не только действительность, но и действенность всех римско-католических таинств, включая Евхаристию.

Достаточно двусмысленно звучало условие допущения католиков и старообрядцев к таинствам Русской Православной Церкви: «Это может быть в тех случаях, когда последователи старообрядческого и католического исповеданий не имеют возможностей обратиться к священнослужителям своих Церквей». Из текста Разъяснения неявно следовало, что могут быть иные случаи и «иные причины» допущения католиков и старообрядцев к православным таинствам.

Заметим, что условие о невозможности обратиться к священнослужителю своего исповедания является весьма важным. Нарушение обычного канонического порядка в Церкви, как правило, допускается лишь в случае невозможности его точного соблюдения при определенных обстоятельствах. Так, например, крестить иногда может и мирянин, однако если при этом отсутствует возможность обратиться к законному священнику. В противном случае такое крещение уже будет расцениваться как грубое попрание церковных канонов, а совершенное таин-ство не будет считаться действительным[142]. В практике участия в таинствах иной конфессии «нужды ради» без перехода в эту конфессию можно усмотреть логику блж. Августина. «Если кого-нибудь, — пишет блаженный Августин, — вынудит крайняя необходимость, и он, имея желание получить крещение в Кафолической Церкви, но **не найдя могущего преподать его кафолика** (выделено мной. — *В.С.*), примет таинство через кого-либо, поставленного вне кафолического единства, сохраняя, однако, в душе мир с Кафолической Церковью, и вскоре преставится от сей жизни, то мы не рассматриваем его иначе как кафолика… Мы не только не порицаем его за то, что он сделал, но и самым искренним образом хвалим, ибо он, сохраняя внутреннее единство с Церковью, поверил сердцем своим присутствовавшему Богу и не восхотел отойти от сей жизни без святого таинства крещения, которое, где бы ни обрел, признавал сущим не от человека, но от Бога»[143].

В ответе митр. Никодима корреспонденту итальянской газеты «Коррьере делла сера» условие о невозможности обратиться к духовенству своих Церквей сформулировано уже более определенно: «Означенное постановление объясняется тем, что на практике имеют место случаи, когда старообрядцы и католики, находясь в тяжелом состоянии здоровья или имея иную причину, при невозможности обратиться к священнослужителям своих исповеданий, обращаются за духовным утешением, за совершением Святых Таинств к священнослужителям Православной Церкви»[144].

Некоторые православные круги с большой обеспокоенностью встретили решение Синода, которое было воспринято ими как благословение евхаристического общения между православными и католиками до обретения полного вероисповедного единства. 8 июня 1970 г. на имя Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена поступает письмо Преосвященного митр. Халкидонского Мелитона (Константинопольский Патриархат) с просьбой разъяснить значение решения Священного Синода РПЦ от 16 декабря 1969 г.

30 июля 1970 г. Священный Синод РПЦ под председательством Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Пимена одобрил проект ответного письма, в котором, в частности, говорилось: «…Последователи католического и старообрядческого исповеданий, при неотложной для них необходимости в духовном утешении (болезнь или иная причина) при отсутствии при этом для них возможности обратиться к духовенству своих Церквей, обращаются к православным священнослужителям. Эти случаи и имеет в виду упоминаемое решение Священного Синода, предписывая духовенству Русской Православной Церкви проявлять пастырскую заботу о милости Божией и помощи требующих»[145]. Тем же числом, в ответ на запрос митрополита Мелитона, Синод принимает постановление: «Поскольку этот вопрос относится ко внутренней церковной жизни Мос-

ковского Патриархата и не имеет отношения к компетенции Константинопольского Патриаршего Престола, синодально отклонить настоящий вопрос»[146].

Заслуживает внимания точка зрения протопресвитера Виталия Борового считавшего, что Постановление Синода от 16.12.1969 г. в действительности не давало оснований для обвинений РПЦ в форсировании евхаристического общения с католиками. «Невозбранение», по мнению протопресвитера Виталия, не означало общеобязательного предписания, а указывало лишь на допустимую пастырскую икономию в случае отдельных обращений к православному священнику католиков и старообрядцев[147]. Кроме того, в Постановлении Синода не содержалось разрешения православным причащаться у католиков. Отец Виталий приводит исторический прецедент — распоряжение Святейшего Правительствующего Синода Русской Церкви 1847 г. о совершении таинств над католиками, сосланными за участие в польских восстаниях против России, если они оказывались в местах, где нет католических храмов и католического духовенства. «В каноническом и экклезиологическом смысле это "постановление" (от 16.12.1969 г. — *В.С.*) не является чем-то новым в истории наших отношений с католиками, — пишет отец Виталий. — Это не "нововведение" митрополита Никодима, а повторение того, что уже было в решениях Святейшего Правительствующего Синода Русской Церкви в середине XIX в.»[148].

В возникших недоразумениях протопресвитер Виталий Боровой считает отчасти виновным и самого митр. Никодима: «В суматошной спешке его бурной экуменической деятельности это постановление носит на себе характер поспешности и малообоснованного формального жеста в сторону Католической церкви и наших старообрядцев… Нужно было в постановлении Синода от 16 декабря 1969 г. дать историческую справку и разъяснение современной потребности и пользы этого для Церкви…»[149]

Как бы то ни было, по прошествии 17 лет Священный Синод под председательством Святейшего Патриарха Пимена отменил в отношении римо-католиков означенное Постановление. В протоколе заседания Священного Синода от 29.07.86 г. говорилось: «Имели суждение о Разъяснении Священного Синода от 16 декабря 1969 г. о допуске в порядке икономии к Святым Тайнам римо-католиков. Постановили: Ввиду поступающих запросов по поводу данного Разъяснения Священный Синод сообщает, что практика эта не получила развития, и определяет отложить применение синодального Разъяснения от 16 декабря 1969 г. до решения этого вопроса Православной Полнотой»[150].

1.4. Вопросы границ Церкви и церковного единства в некоторых межправославных документах второй половины XX века

Заявление православных участников III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Нью-Дели, 1961 г.

Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей было ознаменовано принятием Православными участниками заявления на III Ассамблее ВСЦ, в котором было сформулировано критическое отношение пра-

вославных к доминирующему в протестантском мире представлению о методах христианского воссоединения. В Заявлении, в частности, говорилось: «...Экуменическое движение, теперь воплощенное в ВСЦ, началось по протестантской инициативе, но не предназначалось с самого начала быть протестантским делом и не должно рассматриваться как таковое. Это надо особо подчеркивать сейчас, когда почти все Церкви Православной общины вступили в члены ВСЦ... Проблема христианского единства или христианского воссоединения обычно рассматривается в контексте межденоминационного согласия или примирения. В протестантском мире такой подход нормален. Но для православных он не подходит. Для православных основная экуменическая проблема заключается в схизме. Православные не могут принять идею «равенства деноминации» и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как межденоминационное урегулирование. Единство было нарушено и должно быть восстановлено. Православная Церковь не конфессия, не одна из многих и не одна среди многих конфессий. Для православных Православная Церковь — это именно Церковь. Православная Церковь отождествляет свою внутреннюю структуру и свое учение с апостольским провозглашением Евангелия (керигма) и с традицией Древней неразделенной Церкви. Она находится в ненарушенном и постоянном преемстве таинственного служения, таинственной жизни и веры. Для православных апостольское преемство епископата и таинство священнослужения существенно важны и учредительны и поэтому являются обязательными элементами самого существования Церкви… Можно найти общие основания в существующих деноминациях в прошлом, в общей их истории, в общей древней и апостольской традиции, из которой они произошли, и надо их искать... Единство может быть восстановлено деноминациями их возвращением к общему прошлому… Не предполагается статичного восстановления старых форм, но скорее динамичное восстановление вечной сути... Не должно быть и жесткой униформы, так как вера в своей мистической сущности неизмерима в формулах человеческого разума и может быть точно выражена по-разному. Цель экуменического усилия, по православному разумению, заключается в восстановлении христианского ума, Апостольского Предания, полноты христианского видения и веры в согласии со всеми веками»[151].

«Заявление в Нью-Дели о единстве и основах канонического устройства как основной цели ВСЦ было большим шагом в сторону православного понимания единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви»[152], — пишет А.С.Буевский.

М.Киннемон и Б.Коуп в своей антологии ключевых текстов экуменического движения называют Заявление православных участников III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Нью-Дели в 1961 г. «одной из самых ясных формулировок того, как православные понимают цели и задачи экуменизма»[153].

Решения Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. Шамбези, 1986 г.

В 1986 г. в Шамбези в совместном документе *«Православная Церковь и экуменическое движение»* участники Третьего Предсоборного Всеправославного

совещания вновь засвидетельствовали свою убежденность в том, что Православная Церковь «является носительницей и свидетельницей веры и Предания Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви»[154].

В Документе также говорилось: «Православная Церковь обосновывает единство Церкви фактом создания ее Господом нашим Иисусом Христом и общением в таинствах. Это единство выражается через апостольское преемство и святоотеческое Предание и доныне живет в ней. Миссией и долгом Православной Церкви является преподание во всей полноте истины, содержащейся в Священном Писании и Священном Предании, которая и сообщает Церкви ее универсальный характер. Эта ответственность Православной Церкви, равно как и ее экуменическая миссия относительно единства Церкви, были выражены Вселенскими Соборами. Они особенно подчеркивали неразрывную связь правой веры с общением в таинствах… Православная Церковь, верная своей экклезиологии, тождеству своей внутренней структуры и учению Неразделенной Церкви… отнюдь не принимает идею «равенства конфессий» и совершенно не может рассматривать единство Церкви как некое межконфессиональное согласование… Бог призывает каждого христианина к единству веры, которое основывается на таинствах и Предании Православной Церкви… Православные Церкви — члены ВСЦ… глубоко убеждены, что экклезиологические предпосылки Торонтской декларации (1950) «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» имеют первостепенное значение для православного участия в Совете»[155].

На том же Совещании в совместном документе *«Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру»* было отмечено, что «Православная Церковь, как Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь… 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»[156].

Совещание резко осудило унию и прозелитизм как «факты, неприемлемые для Православия, затрудняющие дальнейший ход диалога»[157].

Заявление православных участников на VII Ассамблее Всемирного Совета Церквей. Канберра, 1991 г.

На VII Ассамблее Всемирного Совета Церквей, проходившей в Канберре (Австралия) в 1991 г., православные участники выступили с заявлением, в котором подчеркивалось, что «зримое единство в вере и структуре Церкви составляет особую цель и не должно считаться данностью»[158]. В этой связи в Заявлении было подтверждено решительное неприятие практики «интеркоммуниона»: «Для православных Евхаристия есть наивысшее выражение единства, а не средство его достижения… Это проблема единства в вере и фундаментальной православной экклезиологии, а не показатель их триумфалистской точки зрения»[159], — подчеркивалось в Заявлении.

Послание Предстоятелей Святых Православных Церквей. Фанар, 1992 г.

В Послании Предстоятелей Святых Православных Церквей, собравшихся в Фанаре в 1992 г., вновь было подчеркнуто, что «прозелитизм в любой его форме… полностью осуждается православными»[160]. В связи с расширением прозелитической деятельности Римско-Католической Церкви на традиционных территориях православных стран было отмечено, что создавшееся положение «не совместимо с духом диалога любви и истины, начатого и осуществляемого приснопамятными христианскими руководителями Папой Иоанном XXIII и Вселенским Патриархом Афиногором Первым»[161]. «По сути дела, этот диалог уже свелся к обсуждению проблемы униатства, и вряд ли до решения этого вопроса удастся расширить его рамки»[162], — отмечалось в Послании.

Межправославная встреча по теме «Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением». Салоники, 1998 г.

Делегаты созванного по инициативе Русской Православной Церкви и Сербской Православной Церкви Всеправославного Совещания в Салониках (29.04.–1.05.1998 г.) в принятом совместном документе подчеркнули, что православное участие в экуменическом движении «всегда основывалось и основывается на Православном Предании, на решениях Священных Синодов Поместных Православных Церквей и всеправославных встреч, таких как Третье Предсоборное совещание 1986 г. и встреча Предстоятелей Поместных Православных Церквей 1992 г.»[163]. В Документе также вновь была выражена приверженность Поместных Православных Церквей решительной позиции православных делегатов на Седьмой Ассамблее ВСЦ в Канберре в 1991 г. в отношении интеркоммуниона с неправославными и других неприемлемых для православных участников тенденций внутри ВСЦ[164].

1.5. Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ 2000 г. «Основные принципы отношения РПЦ к инославию»

Со времени учреждения Синодальной Богословской комиссии РПЦ в 1993 г. важнейшей темой ее изучения оказалась проблема отношений с инославным миром. Практически на протяжении всего этого времени в Синодальной Богословской комиссии шла дискуссия о членстве Русской Православной Церкви в международных христианских организациях, о результатах богословского диалога с различными инославными конфессиями. Трудности, обнаружившиеся в ходе этой дискуссии, в основном были связаны с отсутствием единой и согласованной общецерковной позиции по отношению к инославию. Но, что еще важнее, отсутствие такой официальной и авторитетно утвержденной позиции являлось источником разномыслий и споров в церковной среде. Стало ясно, что частные вопросы отношений с инославием требуют для своей оценки доктринального документа, который давал бы ясные ориентиры и указания для разре-

шения существующих проблем именно с богословских, а не эмоциональных, практических или каких-то иных позиций. В силу этого обстоятельства Священным Синодом было принято решение поручить Синодальной Богословской комиссии подготовить документ, названный «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию»[165].

Для подготовки проекта «Принципов» Синодом была создана рабочая группа в составе профессора СПбДА протоиерея Василия Стойкова, профессора МДА протоиерея Владислава Цыпина, игумена Илариона (Алфеева), секретаря ОВЦС по межхристианским связям, профессоров МДА А.И.Осипова и М.С.Иванова и преподавателя МДА В.В.Шмалия. Группа провела несколько встреч. Текст «основных принципов» прошел несколько этапов обработки, а также содержательной и редакционной правки, вносившейся участниками группы. После внимательного изучения и дискуссии текст был одобрен VI пленумом Синодальной Богословской комиссии. Далее текст был направлен для рассмотрения на заседании Священного Синода, где, после внесения в него ряда поправок, был утвержден и направлен для принятия на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года[166].

14 августа 2000 г., после доклада Председателя Синодальной Богословской комиссии митрополита Минского Филарета и краткой дискуссии по докладу, Собор одобрил предложенный проект документа[167]. С момента принятия «Основных принципов отношения РПЦ к инославию» Юбилейным Архиерейским Собором 2000 года Русская Православная Церковь имеет официально выраженную и авторитетно утвержденную богословскую концепцию в отношении инославия.

Принятый документ представляет собой ряд важнейших экклезиологических положений, «принципов» православного вероучения как в отношении существа Церкви, так и природы ересей и схизм, а также задач Православия в отношении отделившихся от него сообществ. Документ состоит из восьми частей и снабжен приложением, поясняющим отдельные положения «Основных принципов» с точки зрения истории и опыта межхристианских связей. Кроме того, в приложении рассматриваются некоторые конкретные проблемы участия Русской Православной Церкви в диалоге с инославием. Следует обратить внимание на то, что данное приложение не является частью текста; оно лишь конкретизирует некоторые моменты, о которых в общих чертах говорится в документе[168].

В первой части, «Единство Церкви и грех человеческих разделений», даются основополагающие экклезиологические положения. Документ начинается с утверждения о том, что Православная Церковь сознает себя Церковью в полном и абсолютном смысле слова, то есть что она есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым, Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: «Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых Таинств во всем мире, «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15) (1.1)[169].

Далее раскрываются основания, аспекты и следствия этого единства, а также связь единства Церкви с другими ее свойствами, обозначенными в Символе Веры, — святостью, соборностью и апостоличностью.

Пункт 1.2 воспроизводит знаменитый тезис святого Киприана Карфагенского: Церковь Христова едина и единственна. Основанием единства Церкви — Тела Христова — является то, что у нее один Глава — Господь Иисус Христос (Еф. 5:23) и действует один Дух Святой, животворящий Тело Церкви и соединяющий всех ее членов со Христом как с ее Главой.

Церковь есть единство Духа в союзе мира (Еф. 4:3), полнота и непрерывность благодатной жизни и духовного опыта. В единстве благодатной жизни заключается основание единства и неизменности церковной веры (1.6). В пункте 1.6 приводится выдержка из Послания Восточных Патриархов, где говорится о том, что Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины, «ибо Дух Святой, всегда действующий через вернослужащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения».

Церковь имеет вселенский характер — она существует в мире в виде различных Поместных Церквей, но единство Церкви при этом нисколько не умаляется (1.7).

Единство церковное находится в неразрывной связи с Таинством Евхаристии, в котором верующие, причащаясь Единого Тела Христова, подлинно и действительно сочетаются во единое и кафолическое тело, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа (1.8).

Единая Святая Соборная Церковь есть Церковь Апостольская. Чрез богоустановленное священство дары Святого Духа сообщаются верующим. Апостольское преемство иерархии от святых апостолов есть основание общности и единства благодатной жизни. Отступление от законного Священноначалия есть отступление от Духа Святого, от Самого Христа (1.9).

Нарушая канонические связи со своей Поместной Церковью, христианин тем самым повреждает свое благодатное единство со всем телом церковным, отрывается от него. Любой грех в той или иной мере удаляет от Церкви, хотя и не отлучает от нее полностью. В понимании Древней Церкви отлучение было исключением из евхаристического собрания. Но прием в церковное общение отлученного никогда не совершался через повторение Крещения (1.10). Веруя в неизгладимость Крещения, Церковь этим свидетельствовала, что отлученный сохраняет «печать» принадлежности к народу Божию. Принимая обратно отлученного, Церковь возвращает к жизни того, кто уже был крещен Духом в одно Тело. Отлучая от общения своего члена, запечатленного ею в день его Крещения, Церковь надеется на его возвращение. Она рассматривает само отлучение как средство духовного возрождения отлученного (1.11).

Заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводят к той или иной мере отпадения от Полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам не вероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном итоге приводит к искажениям в вере (1.14).

Пункт 1.15 содержит важное утверждение о признании относительной церковности инославных сообществ: «Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах… Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство».

Документ связывает данное утверждение с практикой приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через Таинство Крещения (1.15): «Существование различных чинноприемов (через Крещение, через Миропомазание, через Покаяние) показывает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием является степень сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни» (1.17).

В этих пунктах документа мы видим воплощение образа мыслей Святейшего Патриарха Сергия.

Согласно пункту 1.16, в разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя пришедшего во плоти (1 Ин. 1:1–2; 4:2–9), и искреннее благочестие. В пункте 6.3 документ проводит четкое различие между инославными исповеданиями, признающими веру в Святую Троицу, Богочеловечество Иисуса Христа, и сектами, которые отвергают основополагающие христианские догматы.

В пункте 1.20 говорится о том, что разделившиеся христиане, вместо того, чтобы быть примером единства в любви по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделенность христиан документ называет «открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом». А.Кырлежев справедливо обращает внимание на то, что в этом достаточно сильном утверждении «речь идет не только о грехе против универсализма, но о том, что разделение прошло по самому церковному телу»[170].

Пункт 1.16 документа утверждает, что церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. Устанавливая различные чинноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия (1.17).

Во втором разделе документа «Стремление к восстановлению единства» говорится о том, что подлинное единство возможно лишь в лоне Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Все иные «модели» единства представляются неприемлемыми (2.3).

Православная Церковь не может принять тезис о том, что, несмотря на исторические разделения, принципиальное, глубинное единство христиан якобы нарушено не было и что Церковь должна пониматься совпадающей со всем «христианским миром», что христианское единство якобы существует поверх

деноминационных барьеров и что разделенность церквей принадлежит исключительно к несовершенному уровню человеческих отношений. По этой концепции, Церковь остается единой, но это единство недостаточно проявляется в зримых формах. В такой модели единства задача христиан понимается не как восстановление утраченного единства, а как выявление единства, неотъемлемо существующего (2.4). В данном пункте, как мы видим, отвергается путь к единству, который предлагали в своих трудах протоиерей Сергий Булгаков и А.В.Карташев.

Совершенно неприемлема, говорится далее, и связанная с вышеизложенной концепцией так называемая «теория ветвей», утверждающая нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «ветвей» (2.5). Для Православия неприемлемо утверждение о том, что христианские разделения являются неизбежным несовершенством христианской истории, что они существуют лишь на исторической поверхности и могут быть исцелены или преодолены при помощи компромиссных междеоминационных соглашений (2.6). Православная Церковь не может признавать «равенство деноминаций». Отпавшие от Церкви не могут быть воссоединены с ней в том состоянии, в каком находятся ныне, имеющиеся догматические расхождения должны быть преодолены, а не просто обойдены. Это означает, что путем к единству является путь покаяния, обращения и обновления (2.7).

Пункт 2.8 документа указывает на недопустимость предположений о том, что все разделения суть трагические недоразумения, что несогласия кажутся непримиримыми только от недостатка любви друг к другу, от нежелания понять, что при всем различии и несходстве есть достаточное единство и согласие в «главном». Разделения не могут быть сведены к человеческим страстям, эгоизму или тем более культурным, социальным или политическим обстоятельствам. Неприемлемо утверждение, что Православную Церковь отличают от христианских сообществ, с которыми она не имеет общения, вопросы второстепенного характера. Нельзя сводить все разделения и разногласия к различным небогословским факторам (2.8).

Недопустимо ограничивать согласие в вере узким кругом необходимых истин, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере. Но при этом нельзя смешивать единство веры и формы его выражения (2.10).

Разделение христианского мира есть разделение в самом опыте веры, а не только в доктринальных формулах. Должно быть достигнуто полное и искреннее согласие в самом опыте веры, а не только в ее формальном выражении. Формальное вероисповедное единство не исчерпывает единства Церкви, хотя и является одним из его необходимых условий (2.11).

В этой части документа, как мы видим, нашли свое воплощение идеи, высказанные протоиереем Георгием Флоровским.

Вопросу внутреннего и внешнего единства Церкви в документе дается глубокое осмысление. С одной стороны, формальное вероисповедное единство является необходимым условием единства Церкви (2.11). С другой стороны, даже

формальное сходство во многих аспектах веры не означает подлинного единства, поскольку элементы вероучения в православной традиции и инославном богословии интерпретируются по-разному (4.6). Богословы могут общаться на одном языке, но даже используя одни и те же понятия, они, по сути, выражают различный духовный опыт своих традиций. Вместе с тем одна и та же вечная истина может быть выражена различно. Следуя мысли православных участников III Ассамблеи ВСЦ в Нью-Дели (1961 г.), документ утверждает, что единая кафолическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах. Необходимо уметь отличать своеобразие контекста от действительного отклонения от кафолической полноты (4.7).

Пункт 3.1 главы «Православное свидетельство инославному миру» содержит цитату из решения Третьего предсоборного Всеправославного Совещания 1986 г., в котором подчеркивалась неразрывность связи правой веры с сакраментальным общением. Единство Церкви есть прежде всего единство и общение в Таинствах. Документ однозначно свидетельствует, что подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой так называемого «интеркоммуниона». Единство может осуществиться только в тождестве благодатного опыта и жизни, в вере Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом (2.12).

Глава 4 документа «Диалог с инославием» начинается с утверждения о том, что Русская Православная Церковь ведет данный богословский диалог на основании принципа, сформулированного в «Ответном послании Святейшего Синода Вселенской Патриархии» (1903). Указанный принцип сочетает догматическую принципиальность и братскую любовь (4.1). При этом исключаются всякие догматические уступки и компромиссы в вере. Никакие документы и материалы богословских диалогов и переговоров не имеют обязательной силы для Православных Церквей до окончательного утверждения их всей Православной Полнотой (4.3).

В главе 6 «Отношение РПЦ с инославием на ее канонической территории» документ осуждает прозелитизм. Утверждается, что миссия традиционных конфессий возможна лишь в тех условиях, когда она осуществляется без прозелитизма и не за счет «переманивания» верующих, особенно с использованием материальных благ (6.2).

Глава 7 «Внутренние задачи в связи с диалогом с инославием» содержит ссылку на решения Всеправославной встречи в Салониках (1998) и осуждает тех, кто «использует тему экуменизма для критики церковного руководства и подрыва его авторитета, тем самым пытаясь вызвать разногласия и расколы в Церкви» (7.3).

В Приложении (которое, напомним, не является частью документа) вновь подтверждается принципиальное значение апостольского преемства: «Диалог с Римско-Католической Церковью строился и должен строиться в будущем с учетом того основополагающего факта, что она является Церковью, в которой сохраняется апостольское преемство рукоположений. В то же время представляется необходимым принимать во внимание характер развития вероучительных

основ и этоса РКЦ, нередко шедшего вразрез с Преданием и духовным опытом Древней Церкви»[171], — сказано в Приложении.

В Заключении документа вновь выражена готовность Русской Православной Церкви «вести диалог истины и любви с инославными христианами, диалог, вдохновленный призывом Христа и богозаповеданной целью христианского единства».

Анализ приведенных положений «Основных принципов отношения РПЦ к инославию» позволяет сделать следующие общие выводы.

1. В принятом документе Православная Церковь, с одной стороны, характеризуется как единственная из конфессий, тождественная Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви Символа веры, а с другой — признается относительная церковность и инославных Церквей, насколько они сохранили наследие Древней Церкви.

2. В своих богословских идеях документ следует позиции, получившей свое развитие в трудах выдающихся русских богословов XX в. — Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского) и протоиерея Георгия Флоровского.

3. В принятом документе Русская Православная Церковь в вопросах границ Церкви и церковного единства сохраняет преемство богословским и каноническим принципам, которые выражались ею в официальных документах начиная со второй половины XIX в.

4. В вопросах церковного единства в принятом документе Русская Православная Церковь сохраняет верность базовым решениям, принятым на межправославном уровне.

5. В «Принципах» резюмируются важнейшие экклезиолгогические положения православной догматики и каноники. Документ основывается на официальных решениях и постановлениях высшей церковной власти, учитывает опыт православной миссии и свидетельства; позиция документа скреплена Архиерейским Собором. Данные в документе богословские принципы и критерии должны являться авторитетным ориентиром для всех верных чад Русской Православной Церкви.

Сегодня критики документа иногда упрекают его в двусмысленности и недостаточной четкости. Утверждается, что по своей широте некоторые положения документа приемлемы «ревнителям Православия», а другие — «на радость экуменистам»[172]. Между тем автору настоящей работы представляется, что, некоторая неоднозначность, например, утверждение п. 1.16 о невозможности точно определить положение отделившихся, является не слабостью, а достоинством документа.

Известно, что основополагающие догматы христианской веры антиномичны. Приближаясь своим человеческим разумом к таинственным первоосновам церковного бытия, мы с неизбежностью наталкиваемся на некое «соотношение неопределенности», преодолеть которое нам оказывается не под силу. «Подкупающая ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступна человеческому уму, является скорее предостерегающим признаком, чем успокоительным», — писал Святейший Патриарх Сер-

гий[173]. Когда догмат становится слишком понятным, то имеются все основания подозревать, что его содержание чем-то подменено, что догмат берется не во всей его Божественной глубине.

«Где схизматические общества? В Церкви или вне ее? На этот вопрос нельзя дать однозначного ответа, — пишет прот. Владислав Цыпин. — Попытки дать такой ответ всегда приводили к упрощению проблемы, к учениям, противоречащим Преданию, или к совершенно искусственным построениям, вроде икономической теории. Этот вопрос — один из тех фундаментальных богословских вопросов, на которые приходится давать антиномичный ответ»[174].

Можно согласиться с оценкой, которую дает принятому документу католический автор А.Доброер, называя «Основные принципы отношения РПЦ к инославию» одновременно и консервативными и экуменическими. Консервативными — в верности церковному Преданию и в стремлении к догматической строгости, экуменическими — в открытости, в готовности к диалогу и к поиску богословского решения трудных вопросов[175].

Часть 2
ДОКУМЕНТЫ РКЦ ПО ВОПРОСАМ ГРАНИЦ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНОГО ЕДИНСТВА

2.1. Вопросы границ Церкви и церковного единства в документах РКЦ до II Ватиканского собора (1962–1965 гг.)

Необоснованные притязания Римских епископов на первенство власти во Вселенской Церкви привели к окончательному отделению в 1054 г. Западной Церкви от Вселенского Православия. В письме Патриарху Константинопольскому Михаилу Керулларию Папа Лев IX писал: «Как это странно, дорогой брат! Римская церковь, глава и мать церквей, не имеет ли членов, не имеет дочерей? Как же она может тогда называться главой и матерью? Мы веруем, потому и говорим и твердо заявляем: Римская церковь настолько не обособлена и не одинока… что если на земном шаре какой-либо народ гордо разногласит с ней, то такой народ не должен ни называться, ни считаться какой-либо церковью, он совершенное ничто или, лучше сказать, — это сборище еретиков, собрание схизматиков, синагога сатаны…»[176]

Современный католический автор Э.Суттнер склонен считать, что экклезиология исключительности возобладала в Римской Церкви только после Тридентского собора. В своем исследовании «Христианство Востока и Запада в поисках зримого проявления единства» Э.Суттнер пишет: «До посттридентского поворота в экклезиологии никто не сомневался в том, что и «раскольнические» объединения обладают благодатными средствами спасения»[177]. С этим утверждением едва ли можно согласиться.

В указанном исследовании Э.Суттнер называет раскол 1054 г. «мифом» и недвусмысленно проводит мысль о том, что Православная и Католическая Церк-

ви суть «две формы одной церкви», которые отличаются «лишь разнообразием в формулировках учения, создающимися общинами в выражении единой веры»[178]. Эти Церкви «едины в святой вере, — пишет Э.Суттнер, — даже если они это не вполне осознают»[179]. Из этого следует, по мнению Э.Суттнера, что «непреклонное взаимное осуждение… совершенно необоснованно и должно быть как можно скорее преодолено»[180].

Естественно, что, придерживаясь подобных рассуждений, Э.Суттнер хочет представить эксклюзивистские претензии Римской Церкви лишь как кратковременное отклонение от нормы. Он, например, утверждает, что на Флорентийском соборе переговоры между латинянами и греками еще велись на позициях равноправия. Никто тогда якобы не допускал никаких сомнений в равнозначности латинской и греческой церквей, признавая их обе правоверными[181]. И только после Тридентского собора «развитие пошло таким образом, что мысли о равноценности церквей постепенно были вытеснены преобладающим интересом экклезиологии к иерархическим структурам… Латиняне, — пишет Суттнер, — все отчетливее убеждались, что Церковь Христова может существовать лишь там, где верующими руководит преемник Петра как зримый представитель Господа»[182].

В действительности эта убежденность была присуща латинянам задолго до Тридентского собора.

Уже в 1054 г. Лев IX Церковь, разногласящую с Римом, назвал «синагогой сатаны».

В 1208 г. Папа Иннокентий III в послании архиепископу Таррагонскому продолжает знаменитую формулировку «Вне Церкви нет спасения» и уточняет, что Церковь, о которой идет речь, — это Римская Церковь: «…Мы веруем сердцем и исповедуем устами единую Церковь, не еретическую, а святую Римскую Церковь, кафолическую и апостольскую, вне которой, как мы верим, никто не спасается»[183].

В 1302 г. Папа Бонифаций VIII в булле «UNAM SANCTAM» утверждает: «…Церковь, одна и единственная, имеет лишь одно Тело, одну Главу… это Христос и Петр, наместник Христа [Christi vicarius], а также преемники Петра, согласно тому, что Господь сказал самому Петру: “Паси овец Моих...” Если, следовательно, греки или кто-либо еще говорит, что они не были поручены Петру и его преемникам, они должны признать, что не являются овцами Христовыми, частью Его стада… Поэтому мы заявляем, говорим, определяем и провозглашаем, что всем человеческим тварям для спасения абсолютно необходимо подчиниться [subesse] Римскому Первосвященнику»[184].

В 1439 г. на Флорентийском соборе Папа Евгений IV в «декрете для греков» (булла «LAETENTUR COELI») вновь провозглашает учение об абсолютной власти над Церковью Римского Первосвященника со всей однозначностью: «Мы определяем также, что Святейший Апостольский Престол и Папа Римский обладают первенством [primatus] надо всем на земле; то, что Папа Римский является преемником блаженного Петра, главы Апостолов, и истинным наместником Христа, главой [caput] всей Церкви, отцом и учителем всех христиан; ему, в

лице блаженного Петра, Господом нашим Иисусом Христом доверена полнота власти [potestas], дабы пасти, руководить и управлять [pascendi, regendi ac gubernandi] всей Церковью, как говорят Деяния Вселенских Соборов и святые каноны»[185]. Несмотря на то, что далее в декрете Папа оставляет в силе «привилегии и права преподобных патриархов» (Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского), усмотреть в булле результат «переговоров на позициях равноправия», как это делает Э.Суттнер, едва ли представляется возможным.

Три года спустя (в 1442 г.) в «декрете для яковитов» (булла «CANTATE DOMINO») тот же Евгений IV отрицает спасительность таинств и саму возможность спасения для пребывающих в расколе: «Святая Римская Церковь твердо верит, исповедует и проповедует, что никто из тех, кто живет вне Церкви, не только язычники, но также иудеи, еретики и раскольники, не могут иметь жизни вечной и пойдут в огонь вечный… но останутся невредимы, если воссоединятся с Церковью перед концом своей земной жизни; а также, что единство Тела Церкви столь важно, что церковные Таинства служат спасению только тех, кто пребывает в ней… Ни один человек, сколь велика ни была бы его милостыня, даже если он отдал кровь свою за имя Христово, не может быть спасен, если он не пребывает в лоне и единстве кафолической Церкви»[186].

В 1564 г. в бреве «ROMANUS PONTIFEX» Пий IV опубликовал новые канонические предписания для итало-греков. Пий V в 1566 г. утвердил их буллой «PROVIDENTIA POMANI PONTIFICIS». Согласно этим предписаниям, греческие епископы-раскольники, как теперь их именовали, объявлялись ненастоящими епископами; их следовало заключить в тюрьму, выдать Риму и побуждать к отречению от своей ереси и к доказательству верности тридентскому исповеданию веры. Клир и верующие нелатинского обряда должны были быть поставлены под непосредственную юрисдикцию местных итальянских епископов, приведены в полное подчинение им, но даже после этого не должно было даваться разрешение для «communicatio in sacris» (общение в таинствах) между ними и латинянами[187].

В 1729 г. в целях повышения эффективности католической миссии среди восточных христиан Римская Конгрегация пропаганды веры опубликовала декрет, который категорически запрещал всякое общение в молитве, богослужении и таинствах между католиками и некатоликами. «С 1729 г., — пишет Э.Суттнер, — …запрет на «communicatio in sacris» в латинской церкви фактически стал действующим правом; на протяжении двух столетий [до II Ватиканского собора. — *В.С.*] это воспринималось как нечто незыблемое, основанное на экклезиологической базе…»[188]

Во второй половине XIX столетия в мире начинает пробуждаться движение к христианскому единству. Это находит различное преломление в последующих документах «Апостольского Престола».

В 1848 г. Папа Пий IX обнародовал энциклику «IN SUPREMA PETRI APOSTOLI SEDE», в которой объявил о намерении начать диалог с православным миром. Папа обратился к тем, кто «в странах Востока и сопредельных странах

славит себя именем христиан, но не имеет никакого общения со св. Римской Церковью» с призывом «без промедления со Святым престолом Петра вернуться в общение, в котором основание истинной Церкви Христовой»[189]. Вновь изложив традиционные аргументы в защиту папского примата, Папа пообещал, что в случае «возвращения в лоно Католической Церкви» он не будет «накладывать бремени, кроме необходимого»: священникам и предстоятелям будут сохранены их «титулы и связанное с ними достоинство», а в восточных обрядах «надлежит отбросить лишь то, что вкралось в них во время разделения и что противоречит… вере и кафолическому единству»[190].

Инициатива Пия IX вызвала незамедлительную реакцию православного мира. По прошествии нескольких месяцев был обнародован ответ восточных патриархов — «Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам», подписанное Патриархами Константинопольским, Александрийским, Антиохийским, Иерусалимским и епископами их Синодов[191]. Послание последовательно опровергло все аргументы Пия IX и призвало православных твердо стоять в своей вере. По свидетельству католического исследователя А.Доброера, Ответ восточных патриархов 1848 г. получил широкую известность также в католических кругах на Западе. «В своем ответе, — пишет А.Доброер, — православные иерархи поставили проблему воссоединения в богословском аспекте, а век спустя основные мысли этого документа (главным образом, проблема коллегиальности, или синодальности управления Церковью, и взаимоотношений между первенством Рима и преемственностью святого Петра) станут предметом экклезиологических размышлений отцов II Ватиканского собора»[192].

В 1854 г. в выступлении «SINGULARI QUADAM» Папа Пий IX высказывает традиционное утверждение о том, что «никто не может быть спасен вне Римской Апостольской Церкви, которая является единственным ковчегом спасения»[193]. В то же время Папа признает достоверным, что «те, кто страдает от незнания истинной религии, незнания непреодолимого, не являются из-за этого виновными в глазах Господа»[194]. Важность документу придает то, что Папа впервые говорит в нем о «непреодолимом неведении». Печальная участь людей, находящихся вне Церкви, не оставляет Папу равнодушным, и это наводит его на глубокие размышления: «Кто был бы достаточно самонадеян, чтобы определить пределы этого незнания, видя природу и разнообразие людей, областей, культур и других многочисленных факторов? Когда, освобожденные от оков плоти, мы увидим Бога «как Он есть» (1 Ин. 3:2), тогда мы поймем тесную и замечательную связь, объединяющую Божественную милость с Божественной справедливостью. Но также в то долгое время, пока мы живем на земле, отягощенные той смертной массой, от которой немеет душа, мы твердо полагаем, согласно католическому вероучению, что «Один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4:5). И нашим изысканиям не дозволено идти дальше»[195].

Между тем в «SYLLABUS» 1864 г. Пий IX уже не оставляет надежд на Божественную милость тем, кто не принадлежит к истинной Церкви Христовой. Утверждение о том, что можно, по крайней мере, ожидать вечного спасения для

всех тех, кто вообще не принадлежит к истинной Церкви Христа, Папа объявляет «запятнанным религиозным индифферентизмом»[196].

В том же году Священная Канцелярия в послании, адресованном епископам Англии, вновь напоминает, какая церковь является истинной и в чем проявляется ее единство: «Католическая Церковь едина, обладает явным и совершенным единством по всей земле и среди всех наций, принцип, корень и непреходящее начало которого — Петр, глава Апостолов, высший авторитет его преемников на Римской кафедре и его высшее начало. Нет другой католической Церкви, кроме той, которая, основанная на одном Петре — «тело, составляемое и совокупляемое» (Еф. 4:16), воздвигается в единстве веры и любви»[197]. Церковь, основанная Христом, согласно посланию, является не чем иным, как Римской Католической Церковью. Православная Церковь именуется в послании «схизмой Фотия».

Наконец, в 1870 г. появляется на свет Догматическая конституция I Ватиканского собора «PASTOR AETERNUS», которая и поныне представляет собой одну из главных проблем экуменического диалога, прежде всего, для самих католиков. Конституция цитирует буллу Евгения IV «LAETENTUR COELI» и объявляет, что Папа Римский имеет «полную и верховную юрисдикцию [jurisdictionis] над всей Церковью не только в том, что касается веры и нравственности, но и в том, что касается порядка и управления Церковью»[198]. Согласно Конституции, «Римская Церковь обладает по распоряжению Господа первенством обычной власти [ordinariae potestatis principatum], и эта власть юрисдикции Римского Папы, являясь епископальной, — непосредственна»[199]. Конституция не объясняет, как власть Папы соотносится с властью местного епископа в его епархии. Утверждая, что «Божественное право апостольского преемства ставит Папу Римского надо всей Церковью», Конституция одновременно учит, что «власть Вселенского Архиерея никоим образом не препятствует обычной и непосредственной власти епископальной юрисдикции». Напротив, именно Папа Римский «подтверждает, укрепляет и защищает эту власть»[200].

«Для прославления кафолической религии и спасения всего народа христианского» Конституция определяет «как догму, объявленную Богом», положение о вероучительной непогрешимости Римских епископов: «Папа Римский, когда он говорит с кафедры [ex cathedra], т. е. когда, исполняя свои обязанности учителя и пастыря всех христиан, определяет, в силу своей верховной апостольской власти, что некое учение по вопросам веры и нравственности должно быть принято Церковью, пользуется божественной помощью, обещанной ему в лице святого Петра, той безошибочностью [infailibilitas], которой Божественный Искупитель благоволил наделить Свою Церковь, когда она определяет учение по вопросам веры и нравственности. Следовательно, эти определения Папы Римского непреложны сами по себе [ex sese], а не из согласия Церкви»[201].

В своей канонической части Конституция всех несогласных с ее учением предает анафеме.

В энциклике 1894 г. «PRAECLARA GRATULATIONIS» Папа Лев XIII признает, что главный предмет разногласий Римской Церкви с Церквами Востока — это учение о первенстве Римского Первосвященника[202]. В остальных вопросах,

по мнению Папы, отличия между Церквами не столь велики. Папа утверждает, что намерением Апостольского престола является «широкое принятие первоначальных традиций и особых обычаев каждого народа в той степени, в которой они правильны и хороши»[203].

«Сохранение восточных обрядов более важно, чем обычно думают, — пишет Папа в Апостольском послании «ORIENTALIUM DIGNITAS ECCLESIARUM» (1894 г.). — Благодаря своей величественной древности, они составляют ценное сокровище для всей Церкви и свидетельство божественного единства католической веры»[204].

По мнению некоторых исследователей истории экуменического движения, именно Лев XIII создал предпосылки современного католического экуменизма. В документах этого Папы мы уже не встречаем обращения к православным «схизматики» или «еретики», а вместо требования «возврата» в лоно Римской Церкви появляется просьба о примирении и воссоединении. Как считает А.Доброер, именно с понтификата Льва XIII «Римская Церковь начинает менять свое отношение к христианам-некатоликам»[205].

Между тем реальные перемены коснулись более тона и лексики; в главном Лев XIII остался верен своей богословской традиции. В энциклике «PRAECLARA GRATULATIONIS» Папа заявляет о себе: «Мы занимаем на земле место Бога всемогущего»[206]. «Нельзя соединиться с Главою — Иисусом Христом, не став членом Его тела — Церкви, равно как нельзя приобрести истинной христианской веры, отвергая законное учение, доверенное Петру и его преемникам»[207]. Как и все его предшественники, Лев XIII считал, что единственным средством на пути к спасительному единству христиан является «апостольство унии».

В 1928 г. Папа Пий XI обнародовал энциклику «MORTALIUM ANIMOS». Согласно этой энциклике, для католика существует только один «экуменический путь» — обращение некатоликов в католичество. «Единству христиан, — говорится в энциклике, — нельзя содействовать иначе, как только в том духе, чтобы отпавшие вернулись в лоно единой истинной Церкви Христовой, которую они, к несчастью, некогда оставили»[208].

Энциклику «MORTALIUM ANIMOS» иногда называют «суммой католического антиэкуменизма»[209]. В ней Папа предостерегает от опасностей вероучительного релятивизма и «панхристианства», адептами которого являются, по его мнению, некоторые экуменические круги. В энциклике звучит вполне справедливая с православной точки зрения критика некоторых ложных подходов к проблеме межхристианского единства. Так, например, осуждается мнение, согласно которому «все религии… одинаковым образом, хотя и в разной форме, раскрывают и выражают наше природное чувство, влекущее нас к Богу»[210], опровергается протестантская доктрина «невидимой церкви», отвергается понимание видимой Церкви как «союза христианских общин, исповедующих различные или взаимно противостоящие учения»[211]. Согласно энциклике, Богооткровенная истина не может быть предметом переговоров на позициях «равенства взаимных прав»[212]. Нельзя «давние спорные вопросы оставить в стороне, а из иных учений составить и предложить общее правило веры, исповедание которого соединило

бы всех»[213]. «Что касается правил веры, то безусловно недозволенным является проведение различия между так называемыми основными и не основными пунктами вероучения, из коих первые должны быть признаны всеми, а последние — предоставлены свободному исповеданию верующих»[214]. Любовь здесь не может быть оправданием, ибо она «опирается на основание целостной и неповрежденной веры»[215]. «Церковь может происходить только от единого христианского вероучения»; «ученики Христа должны быть прежде всего соединены узами единства веры»[216].

Легко видеть, что перечисленные положения вполне согласны с православным подходом, как он был выражен в уже рассмотренных нами «Основных принципах отношения РПЦ к инославию», однако само содержание веры, являющейся необходимым условием единства, энциклика определяет в ином, чисто католическом ключе. Энциклика ставит догмат о вероучительной непогрешимости Папы на один уровень с догматом Боговоплощения. «Все истинные христиане, — утверждается в энциклике, — одинаково веруют в тайну Пресвятой Троицы и в Непорочное Зачатие Богородицы, с одинаковой верой относятся к воплощению Христа и к безошибочному учительству Римского Первосвященника, в том духе, как последнее определил Вселенский Ватиканский собор»[217]. «Тот, кто не соединен с Церковью, не может быть ее членом и не связан с ее Главою — Христом. В единой Церкви Христовой пребывает и остается только тот, кто послушно признает и принимает авторитет и власть Петра и его законных преемников… Кто не входит в нее или оставляет ее, тот теряет всякую надежду на жизнь и спасение»[218].

Показательно, что в документах II Ватиканского собора энциклика «MORTALIUM ANIMOS» ни разу не упоминается.

В 1943 г. выходит энциклика «MYSTICI CORPORIS» Папы Пия XII. В ней Церковь Христова вновь однозначно отождествляется с Римской Католической Церковью. «Истинная Церковь Христова есть святая католическая апостольская Римская Церковь»[219], — утверждает энциклика. Церковь есть «мистическое Тело Иисуса Христа», однако «те, которые воображают себе Церковь, которая не может быть осязаема или видима, а представляет собой лишь нечто “духовное” [pneumaticum], где многие христианские сообщества, хотя и разделенные между собой по вере, все же соединены невидимой связью, — те отступают от Божественной Истины»[220]. Раскол, ересь и вероотступничество отделяют человека от Тела Церкви[221]. «Те, которые разделены между собою в вере или в управлении [qui fide vel regimine invicem dividuntur], не могут жить в этом одном Теле и одним его Божественным Духом»[222]. Дух Христов «отказывается пребывать освящающею благодатию в членах, совершенно отделившихся от Тела»[223].

Э.Суттнер пишет, что в энциклике «MYSTICI CORPORIS» Папа Пий XII «высказывает претензию на экклезиологическую исключительность Католической церкви в такой резкой форме, которой никогда еще не было в вероучительных документах»[224]. Между тем проведенный выше анализ позволяет сделать противоположный вывод: в указанном отношении «MYSTICI CORPORIS» не содержит ничего нового ни по форме, ни по существу.

Относительным новшеством в энциклике является то, что в ней описывается особое состояние людей, которые не принадлежат к видимому обществу Католической Церкви, но «оказываются подчиненными мистическому Телу Искупителя по определенному желанию и неосознанному стремлению». Их состояние является весьма опасным, так как «они лишены столь многообразной и столь великой помощи и небесной благодати, которыми можно пользоваться только в Католической Церкви»; в этом состоянии никто не может быть уверенным в своем вечном спасении[225].

В 1949 г. положениям энциклики дается официальное разъяснение. В публичном Послании Священной Канцелярии монсиньору Кушингу, архиепископу Бостонскому, говорится о том, что энциклика «MYSTICI CORPORIS» «осуждает одновременно и тех, кто отказывает в вечном спасении всем людям, которые соединены с Церковью лишь в невыраженном желании, и тех, кто ложно утверждает, что люди могут быть одинаково спасены в любой религии»[226]. «Чтобы кто-либо обрел вечное спасение, не всегда обязательно быть включенным в Церковь как член, но по меньшей мере нужно быть соединенным с нею намерением или желанием, — говорится в Послании. — При этом не всегда нужно, чтобы это желание было явным, как для катехуменов, но, если человек является жертвой непреодолимого неведения, Бог принимает также невыраженное желание, называемое так потому, что оно включено в доброе расположение души, согласно которому человек желает сообразовать свою волю с волей Божией»[227].

Очевидно, что эти проникнутые формализмом рассуждения представляют собой прямое следствие тридентского учения о таинствах. Между тем их можно считать определенным шагом на пути к решениям II Ватиканского собора. В них чувствуется желание дать надежду на спасение тем, кто не является членом Католической Церкви, и утверждается возможность быть соединенным с Церковью не непосредственно, а какой-то иной связью.

Однако для тех, кто не принимает папского примата, Послание не оставляет никакой надежды: «Никто не будет спасен, если, зная, что Церковь была Божественным установлением Христа на земле, тем не менее не соглашается подчиниться Церкви или отказывается от послушания Римскому Понтифику, наместнику Христа на земле»[228]. Послание называет «заповедью Христа» то, что христиане «должны быть через Крещение включены в мистическое Тело Христово, то есть Церковь, и оставаться соединенными со Христом и Его наместником, через которого Он Сам видимым образом управляет Своей Церковью на земле»[229].

В энциклике 1950 г. «HUMANI GENERIS» Пий XII тем, кто думает иначе, делает настойчивое внушение: «Некоторые не считают себя связанными придерживаться изложенного некоторое время назад в энциклике учения, которое опирается на источники Откровения и разъясняет, что мистическое Тело Христа и Католическая Римская Церковь есть одно и то же»[230].

После «HUMANI GENERIS» вплоть до II Ватиканского собора заметных документов, посвященных проблеме границ Церкви и церковного единства, больше не появляется. Значительные изменения в экклезиологии Римско-Католической Церкви произойдут только во время Собора. Проведенный анализ

вероучительных документов Римско-Католической Церкви за указанный период ее истории позволяет сделать следующие общие выводы.

1. По меньшей мере со времени отделения Римской Церкви от Вселенского Православия в 1054 г. и до II Ватиканского собора (1962–1965 г.) Римско-Католическая Церковь в своих официальных документах устойчиво выражала позицию экклезиологического и сотериологического эксклюзивизма. Утверждение Э.Суттнера о том, что данная богословская позиция возобладала в Римско-Католической Церкви только после Тридентского собора, не состоятельно.

2. Согласно римско-католическим вероучительным документам данного периода, необходимым условием принадлежности к Церкви, благодатности таинств и получения вечного спасения является обязательное признание примата Римских Первосвященников. Если в ряде других вопросов, касающихся единства Церкви, в католических документах этого периода можно найти точки соприкосновения с позицией Православия, то в учении о папском примате мы сталкиваемся с совершенно иной экклезиологией, чем та, которая лежит в основе веры и строя Православной Церкви. Взгляд на учение о папском примате как на главный пункт расхождения между католичеством и православием выражен и в некоторых документах Римско-Католической Церкви этого периода.

3. В указанный период решение проблемы христианского разделения Римско-Католическая Церковь видит только в политике унии и прозелитизма.

4. Со второй половины XIX столетия в некоторых документах появляются незначительные признаки смягчения подхода к проблеме границ Церкви. Появляется учение о «непреодолимом неведении», утверждается возможность быть соединенным с Церковью не только в качестве ее члена, но и «намерением или желанием», звучит мысль о том, что христианские традиции Востока «составляют ценное сокровище для всей Церкви». Не изменив сути экклезиологических воззрений Римско-Католической Церкви в данный период, эти идеи подготовили почву некоторым решениям II Ватиканского собора, открывшего новую страницу в истории римского католицизма.

2.2. Начало новейшего периода. Вопросы границ Церкви и церковного единства в решениях II Ватиканского собора (1962–1965 гг.)

Главной темой II Ватиканского собора, открывшегося под знаком обновления и экуменизма, стал вопрос о Церкви: «Ecclesia: Quid dicis de te ipsa?» — «Церковь: Что говоришь о себе самой?». В 1960 г., через год после своего заявления о намерении созвать II Ватиканский собор, Папа Иоанн XXIII дает начало практической подготовке Собора, назначив комиссии, призванные решить разнообразные задачи (распорядок работы, проекты документов, консультации), и учредив Секретариат по содействию христианскому единству[231].

Уже на этапе подготовки Собора стали заметны расхождения в доктринальных взглядах его будущих участников. Состав подготовительных комиссий во многом зависел от куриального аппарата, стремившегося свести заявленное Па-

пой Иоанном XXIII обновление Римско-Католической Церкви к минимуму и сохранить традиционные положения вероучения в целостности. Впоследствии эти участники получили наименование «интегристов», от лат. Integrum — целостный. Тем не менее многие из членов и особенно консультантов подготовительных комиссий были сторонниками обновления; они получили наименование «прогрессистов»[232]. Католическая энциклопедия указывает на три факта, как на «заслуживающие особого внимания» в период подготовки к Собору: создание Комиссии по апостольству мирян; создание Секретариата по содействию единству христиан; и, наконец, сам выбор членов комиссий, «среди которых были богословы, ранее считавшиеся не принадлежащими к традиционному течению в рамках католической богословской мысли»[233].

Уже в самом начале 1-й сессии Собора стала очевидной конфронтация между «интегристами» и «прогрессистами». Благодаря своим активным действиям «прогрессистам» удалось привлечь на свою сторону большинство Собора. Негласно «прогрессистов» поддерживал Папа. После назначения в соборные комиссии представителей «прогрессистов» основной их стратегией стало отклонение всех предлагаемых проектов, разработанных под контролем традиционалистов[234].

Работа над проектами соборных документов проходила в атмосфере острых дискуссий. Собору надлежало примирить различные, зачастую противоположные точки зрения. Принятый в 1870 г. I Ватиканским собором догмат о вероучительной непогрешимости Римских епископов сообщал их определениям необратимый в юридическом смысле характер. Это обязывало Собор сохранить хотя бы внешнее преемство вероучительным текстам предыдущих понтификов. Окончательные формулировки соборных документов были составлены как под влиянием находившихся в большинстве сторонников обновления, так и консервативного меньшинства. Это послужило поводом говорить о «двух экклезиологиях» в текстах Собора.

После смерти Папы Иоанна XXIII в 1963 г. был избран Папа Павел VI, при котором Собор завершил свою деятельность. Новый Папа явился приемником идей Иоанна XXIII. Открывая 2-ю сессию Собора он произнес слово, названное устной энцикликой, в котором сформулировал четыре основные цели сессии и Собора в целом: догматическое учение о Церкви и доктрина о епископате; обновление Церкви, связанное с очищением церковного предания «от всего того, что несовершенно и устарело»; восстановление единства христиан; диалог Католической Церкви с современными мирскими и церковными организациями. Обращаясь к некатолическим наблюдателям, Папа просил прощения за обиды, нанесенные «отделенным братьям», подтвердив готовность Католической Церкви простить оскорбления и «ту боль, которая была ей причинена в длинном ряду разделений и разногласий»[235].

Собор проходил в 4 сессии и принял 16 документов: 4 конституции, 9 декретов и 3 декларации. Вопросы границ Церкви и церковного единства стали предметом рассмотрения трех соборных документов: Догматической Конституции о Церкви «LUMEN GENTIUM», Декрета о Восточных Католических Цер-

квах «ORIENTALIUM ECCLESIARUM» и Декрета об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO», в своем окончательном виде принятых 21 ноября 1964 г., во время 3-й сессии Собора.

2.2.1. Догматическая Конституция о Церкви «LUMEN GENTIUM»

Первый проект Догматической Конституции о Церкви II Ватиканского собора был разработан в подготовительный период и отражал дособорную католическую доктрину — схоластическую, лишенную пастырского и экуменического аспектов[236]. В том, что касается исключительных претензий Католической Церкви, проект «соответствовал энцикликам "MYSTICI CORPORIS" и "HUMANI GENERIS"»[237]. Только Католическая Римская Церковь признавалась в нем Церковью Христа. Этот проект был подвергнут критике во время первой сессии собора, поэтому богословская комиссия разработала ко второй сессии новый проект. Но и этот текст стоял на позиции, что «руководимая римским понтификом в сообществе с епископами» церковь должна пониматься исключительно как Церковь Христова. Пленум собора не согласился с этим высказыванием и предпринял кардинальное изменение текста[238]. 21 ноября 1964 г., во время работы 3-й сессии, Собор принял окончательный вариант Конституции.

Несмотря на все изменения, внесенные под давлением «прогрессистов», в вопросе о первенстве Римских Первосвященников Собор полностью сохранил верность догматическим воззрениям дособорных вероучительных документов Римско-Католической Церкви. Глава III «LUMEN GENTIUM» «Об иерархическом строении Церкви и, в частности, о Епископате» содержит, пожалуй, наибольшее количество утверждений, неприемлемых для православного сознания: о первенстве Римского епископа, о его всеобщей юрисдикции и непогрешимости в вопросах веры и нравов.

«Сей Святейший Собор, — говорится в Конституции, — следуя по стопам Первого Ватиканского Собора, вместе с ним учит и провозглашает, что Иисус Христос, вечный Пастырь, создал Святую Церковь, послав Апостолов, как и Сам Он был послан Отцом (ср. Ин. 20:21), и пожелал, чтобы их преемники, то есть Епископы, были в Его Церкви пастырями до скончания века. А для того, чтобы этот Епископат был един и неделим, Он поставил во главе других Апостолов блаженного Петра и в нем заложил постоянное и зримое начало и основание единства веры и общения. Это учение об установлении, непрерывности, значении и смысле священного Первенства Римского Понтифика и о его безошибочном учительстве Священный Собор вновь излагает всем верным, дабы твердо в него веровать, и, продолжая это начинание, постановляет исповедать и провозгласить перед лицом всех учение о Епископах, преемниках Апостолов, которые с Преемником Петра, Наместником Христа и зримым Главой всей Церкви, управляют домом Бога Живого»[239].

Следуя далее догмату I Ватиканского собора о папской непогрешимости, Конституция учит, что «эта безошибочность, которой Божественный Искупитель

пожелал наделить Свою Церковь в определении учения о вере и нравах, простирается столь же широко, сколь и сокровищница Божественного Откровения, которая должно свято храниться и верно излагаться. В силу своей должности этой безошибочностью обладает Римский Понтифик… когда он, как верховный Пастырь и учитель всех верных Христу, утверждающий в вере братьев своих (ср. Лк. 22:32), окончательным образом провозглашает какое-либо учение о вере и нравах. Поэтому его определения по праву называются непреложными сами по себе, а не по согласию Церкви, ибо выносятся они при содействии Святого Духа, обещанном ему в лице блаженного Петра и, следовательно, не нуждаются ни в каком утверждении иных лиц и не подлежат никакой апелляции в другой суд. Ибо в этих случаях Римский Понтифик выносит решение не как частное лицо, но излагает или защищает учение католической веры как верховный учитель вселенской Церкви, в котором единственно присутствует благодатный дар безошибочности самой Церкви»[240].

Наделенный этим даром безошибочности, Папа обладает прерогативой — созывать Вселенские Соборы, председательствовать на них и утверждать их[241]. «Вселенский Собор имеет место лишь в том случае, если он утвержден или, по крайней мере, принят как таковой Преемником Петра»[242]. В этом смысле показателен текст подписи под документами II Ватиканского собора: «Апостольской властью, данной Нам Христом, Мы вместе с Достопочтенными Отцами утверждаем, решаем и постановляем это во Святом Духе и повелеваем обнародовать во славу Божию то, что было постановлено на Соборе. Рим, у Святого Петра. Я, ПАВЕЛ, Епископ Католической Церкви»[243]. Ниже следуют подписи отцов Собора.

II Ватиканский собор утверждает, что благоговейное послушание воли и разума следует проявлять по отношению к учительству Римского Первосвященника даже тогда, когда он не говорит «ex cathedra»: «Это означает, что его верховное учительство следует почтительно признавать, высказанных им суждений следует искренне придерживаться согласно выраженной им мысли и воле, которая проявляется прежде всего либо в характере тех или иных документов, либо в неоднократном изложении одного и того же учения, либо же в самой словесной форме какого-либо высказывания»[244].

«Нечего и говорить о том, как далеко это понятие непогрешимости от веры православных, которые верят в непогрешимость Церкви, как тела Христова и обиталища Духа Святого, ниспосланного Христом от Отца на апостолов в Пятидесятницу, — пишет архиепископ Василий (Кривошеин). — Именно Дух Святый дает преемникам апостолов, епископам, собранным во вселенский собор, благодать и силу непогрешимо определять на нем веру Церкви от ее имени. Эта благодать принадлежит им сообща по силе апостольского преемства, и решения собора принимаются народом Божиим, иерархией и мирянами, свидетельствующими фактом своего приятия, что данный собор был действительно вселенским»[245].

Очевидные трудности с учением I Ватиканского собора признают и современные католические богословы. Кардинал Вальтер Каспер, председатель Папского совета по содействию христианскому единству, считает, что формулировка «сам по себе, а не с согласия Церкви» «неприемлема в экуменическом плане»[246].

Ряд католических богословов говорят о необходимости нового прочтения или о новой рецепции интерпретации, предложенной I Ватиканским собором[247].

Вальтер Каспер пытается объяснить решения I Ватиканского собора «специфическими историческими условиями, которые отразились и в известных нам формулировках»[248]. По мнению В.Каспера, отцы собора, «травмированные Просвещением, Французской революцией, абсолютизмом государств Нового времени, галликанизмом и епископализмом», хотели подготовить такое устройство Церкви, при котором она была бы способна действовать в экстремальных условиях. Поэтому они обратились к актуальной тогда идее суверенитета и определили примат Папы в терминах абсолютной власти. Однако ситуация, рассматривавшаяся как исключительная, как бы преобразилась в нормальную[249]. «Проблема не в догматике I Ватиканского собора самой по себе, а в ее максималистской интерпретации, — утверждает В.Каспер. — …Лишь освободив положение о первенстве от давления исторической формы, мы можем найти его основное и непреложное значение: Папа свободен в своих действиях согласно особым и меняющимся потребностям церкви»[250]. Очевидно, что с православной точки зрения предложенный В.Каспером подход свидетельствует как раз об обратном: проблема заключается именно в римско-католической догматике, в какие бы «интерпретации» ни пытались ее обрядить современные католические богословы.

«Ватиканский догмат, — пишет Д.Огицкий, — сыграл роковую роль в истории христианства, углубив разделение между православием и римским католицизмом и до крайности затруднив дело воссоединения»[251]. Не решила проблему и попытка II Ватиканского собора уравновесить абсолютизм папской власти учением о коллегиальности епископата. Новым в содержании III главы LG является то, что в ней учение о коллегиальности епископата впервые выражается в официальном документе Римско-Католической Церкви.

Конституция устанавливает параллель между коллегией Апостолов во главе с Петром и коллегией епископов во главе с Верховным Понтификом. «Как по установлению Господню святой Петр и прочие Апостолы составляют одну апостольскую Коллегию, равным образом связаны между собой Римский Понтифик, преемник Петра, и Епископы, преемники Апостолов, — утверждает Конституция. — …Это следует понимать так, что Коллегия, или состав, Епископов обладает властью лишь совместно с Римским Понтификом, преемником Петра, в качестве ее Главы, причем в неприкосновенности остается первенство его власти в отношении всех: как пастырей, так и верных. Ибо в силу своей должности, то есть как Наместник Христа и Пастырь всей Церкви, Римский Понтифик обладает в Церкви полной, верховной и универсальной властью, которую он всегда вправе свободно осуществлять. Чин же Епископов, преемствующий собору Апостолов в учительстве и в пастырском управлении — и в котором, более того, сонм Апостолов непрерывно пребывает — со своим Главой, Римским Понтификом, и никогда без этого Главы, также является субъектом верховной и полной власти во всей Церкви, однако эта власть не может осуществляться без согласия Римского Понтифика… Поскольку этот собор, или Коллегия, состоит из многих

членов, она выражает многообразие и вселенскость Народа Божия; поскольку же она собрана под одним Главой, она выражает единство стада Христова»[252].

«Римский Понтифик, как преемник Петра, есть постоянное и зримое начало и основа единства как Епископов, так и множества верных»[253]. «…Коллегиальная власть в единении с Папой может осуществляться Епископами, обитающими в разных краях земли, — но лишь в том случае, если Глава Коллегии призовет их к коллегиальному действию или, по крайней мере, одобрит или свободно примет согласованное действие Епископов, живущих по всему миру, чтобы тем самым совершилось подлинно коллегиальное деяние, — также говорится в Конституции. — …Что же касается канонической миссии Епископов, то она может осуществляться либо посредством законных обычаев, не отмененных верховной и вселенской властью Церкви, либо посредством законов, изданных или признанных той же властью, либо непосредственно самим преемником Петра. Если же он не согласится на это или откажет в апостольском общении, то Епископы не могут быть допущены к исполнению должности»[254].

«Предварительное пояснительное примечание», помещенное в конце «LUMEN GENTIUM», с одной стороны, утверждает, что «без иерархического общения сакраментально-онтологическое служение, которое следует отличать от канонически-юридического аспекта, осуществляться *не может*»[255]. Вместе с тем, как сказано в «Примечании», «Комиссия решила не входить в обсуждение вопросов о *позволительности (liceitas)* и *действительности (validitas)*, оставив их на обсуждение богословам, особенно в том, что касается власти, фактически осуществляемой у отделенных Восточных христиан, которую объясняют поразному»[256].

Из приведенных формулировок хорошо видно, что коллегия епископов, согласно учению II Ватиканского собора, хотя и признается «субъектом верховной и полной власти во всей Церкви», в действительности никакой властью без Папы не обладает. Она обладает ею только постольку, поскольку находится в единении с Папой. Если власть Римского епископа происходит непосредственно из его полномочий наместника Христа, то власть епископата зависит от его согласия с Папой. Папа, даже один, без епископов, обладает полнотой власти и непогрешимостью. Верховный Понтифик, руководствуясь своим собственным усмотрением и благом Церкви, как он сам его понимает, может действовать или лично, или коллегиально. Он сам ни в какой мере не связан коллегиальностью. Это еще раз подтверждает «Предварительное пояснительное примечание»: «О Коллегии, которой не может быть без Главы, говорится, что она *также является субъектом верховной и полной власти* во всей Церкви». Это следует принять по необходимости, дабы полноте власти Римского Первосвященника ничто не угрожало. Ведь Коллегия с необходимостью и всегда предполагает и своего Главу, который *в неприкосновенности сохраняет в Коллегии свою должность Наместника Христа и Пастыря вселенской Церкви*. Иными словами, различие проводится не между Римским Первосвященником и Епископами, взятыми в совокупности, а между Римским Первосвященником как таковым и Римским Первосвященником вместе с Епископами. Поскольку же Верховный Первосвященник — *Глава*

Коллегии, он может сам совершать определенные действия, которые никоим образом не входят в полномочия Епископов: например, созывать Коллегию и руководить ею, утверждать нормы ее деятельности и т. д. На усмотрение Верховного Первосвященника, которому поручена забота обо всем стаде Христовом, предоставляется, согласно потребностям Церкви, изменяющимся с течением времени, определять способ, которым эта забота должна осуществляться: либо лично, либо коллегиально. В управлении коллегиальной деятельностью, ее поддержке и утверждении на благо Церкви Римский Первосвященник поступает по своему собственному усмотрению… Речь идет о тесном *единении* Епископов *со своим Главой*, но никак не о действии Епископов *независимо* от Папы. В последнем случае, если нет налицо действия Главы, Епископы не могут действовать как Коллегия...»[257]

«Предварительное пояснительное примечание» настаивает на том, что это иерархическое общение всех Епископов с Верховным Первосвященником «является, вне всякого сомнения, обычным для Предания»[258]. С православной точки зрения история древней неразделенной Церкви с очевидностью свидетельствует об обратном.

Есть, тем не менее, в учении II Ватиканского собора о епископате и некоторые положительные сдвиги. Утверждается, например, что «каждый из Епископов является зримым началом и основой единства в своей отдельной Церкви, созданной по образу вселенской Церкви, в которых и из которых состоит единая и единственная вселенская (catholica) Церковь»[259]. «Каждым законным совершением Евхаристии правит Епископ»[260]. «Во всякой общине, собранной вокруг престола под началом священнослужителя-Епископа, обретается символ той любви и «единства мистического Тела, без которого не может быть спасения». В этих общинах, хотя зачастую они малы, бедны или пребывают в рассеянии, присутствует Христос, силою Которого объединяется единая, святая, кафолическая и апостольская Церковь»[261].

В «MYSTICI CORPORIS» 1943 г. еще утверждалось, что епископы, хотя и обладают обычной властью юрисдикции [ordinaria iurisdictionis potestates], тем не менее, эта власть «им передана непосредственно тем же Верховным Первосвященником»[262]. II Ватиканский собор уже не рассматривает епископов как «наместников Римского Понтифика, ибо действуют они своей собственной властью и с полным правом называются предстоятелями народов, которыми правят»[263]. «Эта власть, которую они лично осуществляют от имени Христа, является собственной, ординарной и непосредственной»[264]. По справедливому замечанию архиепископа Василия (Кривошеина), остается неясным, как можно согласовать власть епископов в их епархиях с «обычной и непосредственной юрисдикцией во всех отдельных церквах», которой также обладает Римский епископ, согласно догмату I Ватиканского собора. Следует либо признать в этом пункте противоречие между Первым и Вторым Ватиканским собором, либо признать возможность сосуществования в одном месте двух непосредственных и обычных юрисдикций — епископской и папской, что противоречит основам канонического церковного строя[265].

Весьма характерно, что, говоря о коллегиальности, Конституция цитирует отцов первых веков, для подтверждения же папских прерогатив составители текста приводят постановления Римских Пап недавнего времени — Пия IX, Льва XIII, Пия XII. Провозглашая новое учение о коллегиальности епископата, «LUMEN GENTIUM» с настойчивостью повторяет все прежние известные нам папские прерогативы. «Можно на законном основании спросить себя, — пишет архиепископ Василий (Кривошеин), — в чем состояла цель авторов этого текста: в том ли, чтобы выразить учение о коллегиальности, или же скорее в том, чтобы снова подтвердить или даже усилить догмат Первого Ватиканского собора о первенстве и непогрешимости Папы? Если обе эти цели были поставлены вместе, то нужно сказать, что между ними не найдено никакого органического синтеза. К тому же это было бы задачей самой по себе невозможной и противоречивой»[266]. Отчасти с этим выводом сегодня соглашаются и некоторые авторитетные католические богословы: «II Ватиканский собор… помимо всего прочего подтвердил важную роль поместной церкви, таинственного понимания епископского служения и, прежде всего, восприятия церкви как communio, — пишет кардинал Вальтер Каспер. — …Однако II Ватиканскому собору не удалось полностью совместить эти новые элементы — которые на самом деле соответствуют древней традиции — с положениями I Ватиканского собора. Не удалось найти целостного решения всех вопросов… По окончании Собора все это привело к разногласиям относительно интерпретации, которые в значительной степени не преодолены и сегодня»[267]. Добавим со своей стороны, что все попытки совместить экклезиологию Древней Церкви с католическим учением о папском первенстве изначально обречены на неудачу: «формулировка Первого Ватиканского Собора такова, что ее можно или принять (как есть) или отвергнуть, но едва ли можно сделать ее более гибкой путем разъяснений и дополнений»[268].

В отличие от вопроса о папском первенстве и его значении в служении единству, подход Римско-Католической Церкви к вопросу о границах Церкви на II Ватиканском соборе претерпел поистине глубокие изменения. Эта эволюция стала возможной благодаря возврату к традиционному представлению о Церкви как общении (лат. communio, греч. koinonia). До II Ватиканского собора Католическая Церковь считала, что все инославные находятся с ней в состоянии «необщения»[269]. Пожалуй, самым значительным достижением в экклезиологии II Ватиканского собора стало определение различия между полным и неполным церковным общением.

«Полностью включаются в сообщество Церкви те, кто, имея Духа Христова, целиком принимают ее строй и все средства спасения, установленные в ней, и в ее зримом составе через узы исповедания веры, таинств, церковного управления и общения сочетаются со Христом, правящим ею через Верховного Первосвященника и Епископов»[270], — утверждается в Конституции. Если бы не очередное упоминание о «Верховном Первосвященнике», с этой формулировкой можно было бы согласиться.

Вместе с тем II Ватиканский собор впервые признает некое неполное общение и даже «подлинное единение во Святом Духе» с теми, кто, будучи соедине-

ны со Христом в крещении, не исповедуют веру во всей ее полноте и не хранят единства общения под началом Римского епископа: «По ряду причин Церковь признает свою связь с теми, кто, будучи крещен, украшается званием христианина, но не исповедует веру во всей ее полноте или не хранят единства общения под началом Преемника Петра. Ведь есть много людей, почитающих Священное Писание как правило веры и жизни, проявляющих настоящее религиозное рвение, с любовью верующих в Бога Отца Вседержителя и во Христа, Сына Божия, Спасителя и запечатленных крещением, которым они соединяются со Христом и, кроме того, признающих и принимающих в своих Церквах или церковных общинах также и другие таинства. Многие из них имеют и епископат, совершают святую Евхаристию, а также благоговейно чтут Богородицу Деву. К этому следует добавить общение в молитвах и в других духовных благах — более того, даже некое подлинное единение во Святом Духе, ибо Он также действует в них Своей освящающей силой через Свои дары и благодать, а некоторых из них укрепил даже до пролития своей крови. Так во всех учениках Христовых Дух пробуждает желание и действие, чтобы все мирно объединились в единое стадо под одним Пастырем, как установил Христос»[271].

Из приведенной формулировки видно, что, как и Русская Православная Церковь в «Основных принципах отношения РПЦ к инославию», II Ватиканский собор не рассматривает отпавшие от кафолического единства церковные общины как полностью лишенные благодати Божией. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, «служащее залогом возможности возвращения к единству Церкви, в кафолическую полноту и единство» («Основные принципы…», п. 1.15).

II Ватиканский собор идет дальше и признает возможность спасения для нехристиан — иудеев, мусульман и язычников. Впервые в истории Римско-Католическая Церковь с полной определенностью высказалась позитивно о других религиях человечества. В п. 2 Декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям «NOSTRA AETATE» говорится: «Католическая Церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях»[272]. Конституция о Церкви утверждает: «Не могут спастись те люди, которые, зная о том, что кафолическая Церковь, основанная Богом через Иисуса Христа, необходима, все же не желают войти в нее или оставаться в ней»[273]. Однако «те, кто не по своей вине не знает Евангелия Христова и Его Церкви, но все же ищет Бога искренним сердцем и под воздействием благодати стремится исполнять своими делами Его волю, познаваемую голосом совести, могут обрести вечное спасение. Божественное Провидение не отказывает в помощи ко спасению тем, кто не по своей вине еще не достиг ясного познания Бога, но пытается вести правильную жизнь не без благодати Божией. Ибо все доброе и истинное, что можно у них обнаружить, Церковь считает неким приуготовлением к Евангелию и даром Того, Кто просвещает всякого человека, чтобы он, наконец, обрел жизнь»[274]. Здесь мы видим влияние идеи, выраженной в Послании Священной Канцелярии монсиньору Кушингу, архиепископу Бостонскому (в сноске к соответствующему фрагменту текста Конституции имеется на это Послание прямая ссылка). Следуя той

же логике Конституция считает оглашенных, еще не принявших крещения, уже соединенными с Церковью: «Оглашенные, то есть те, кто, будучи движимы Святым Духом, открыто заявляют о своем желании войти в состав Церкви, этим самым намерением соединяются с ней, и Матерь Церковь уже объемлет их любовью и попечением как собственных чад»[275].

Очевидно, что рассуждения о «непреодолимом неведении», о возможности соединиться с Церковью «намерением или неосознанным стремлением», основанные на столь формальном подходе, не могут быть приняты православными. Неприемлемо с точки зрения Православия и фактическое стирание четкой грани между инославием и иноверием, допущенное Собором.

II Ватиканский собор признал, что к кафолическому единству Народа Божия «по-разному принадлежат или предназначены и верные католики, и другие верующие во Христа, и, наконец, все люди в их совокупности, призванные Божией благодатью ко спасению»[276]. А. де Любак называет этот текст «одним из главных новшеств по сравнению с подготовительной схемой»[277]. Новый подход привел к необходимости отказаться от однозначного отождествления Церкви Символа веры с Римско-Католической Церковью. Параграф 8 Конституции «LUMEN GENTIUM» утверждает: «Единый Посредник Христос основал и непрестанно поддерживает на сей земле Свою святую Церковь, сообщество веры, надежды и любви, как зримый союз, через который Он изливает на всех истину и благодать… Это и есть единственная Церковь Христова, которую мы исповедуем в Символе веры как единую, святую, кафолическую и апостольскую, которую Спаситель наш по воскресении Своем поручил пасти Петру (ср. Ин. 21:17) и ему же, как и другим апостолам, вверил ее распространение и управление (ср. Мф. 28:18 слл.) и навсегда воздвиг ее как "столп и утверждение истины" (1 Тим. 3:15). Эта Церковь, установленная и устроенная в мире сем как общество, пребывает в католической Церкви, управляемой преемником Петра и Епископами в общении с ним»[278].

Первоначальное «est» («есть») в тексте документа было заменено на «subsistit in» — «пребывает в» Католической Церкви — с целью подтвердить, что «и вне ее состава обретаются многие начала освящения и истины, которые, будучи дарами, свойственными Церкви Христовой, побуждают к кафолическому единству»[279]. Кардинал Вальтер Каспер пишет: «Собору удалось сделать важнейший шаг благодаря этому «subsistit in». С его помощью Отцы Собора хотели воздать справедливость тому факту, что вне католической Церкви есть не только отдельные христиане, но и «элементы Церкви», а также Церкви и церковные общины, которые, даже не имея друг с другом полноты общения, по полному праву принадлежат к единой Церкви, а для своих членов являются средством спасения… Собор знает, что вне католической Церкви существуют формы святости, идущей вплоть до мученичества. Следовательно, вопрос о спасении некатоликов решается уже не на индивидуальном плане, благодаря желанию отдельного человека, как сказано в «Mystici corporis», а на уровне институции и объективным церковным образом»[280].

Конституция «LUMEN GENTIUM» II Ватиканского собора стала одним из главнейших вероучительных текстов, в котором были сформулированы базовые

принципы обновленной римско-католической экклезиологии. Католическая энциклопедия называет «LUMEN GENTIUM» «краеугольным камнем всего богословского содержания собора»[281]. Начиная с «пояснительного замечания» о коллегиальности, документ оказывает большое влияние на другие католические церковные документы.

2.2.2. Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO»

Первоначальная «схема» документа, представленная Собору, как и в случае с «LUMEN GENTIUM», отражала старую, дособорную экклезиологию и все еще говорила на языке «подлинной Церкви», собранной под водительством наместника Христа. Проект утверждал, что восточные братья обязаны вернуться в лоно Католической Церкви, чтобы действительно стать членами Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви Христовой[282]. Текст проекта был существенно переработан: новые экклезиологические идеи «LUMEN GENTIUM» получили в Декрете об экуменизме дальнейшее развитие.

Фундаментальное значение в окончательном тексте Декрета придается крещению, которое, даже будучи совершенным в общинах, отделившихся от церковного единства, может порождать общение всех, кто его получает, с Церковью Христовой. Это общение является не полным, но реальным. Католический богослов Ж.Фамерэ утверждает, что это «первый случай, когда официально и совершенно однозначно заявлено об «определенном общении» Католической церкви с остальными христианами на основании их крещения»[283].

В параграфе 3 Декрета говорится: «В этой единой и единственной Церкви Божией уже с самого начала возникли известные разделения, строго порицаемые Апостолом как подлежащие осуждению. В течение последующих веков явились более значительные разногласия, и немалое число общин отделилось от полного общения с Католической Церковью, иногда не без вины людей и с той, и с другой стороны. Однако тех, кто рождается ныне в таких Общинах и исполняется веры во Христа, нельзя обвинять в грехе разделения, и Католическая Церковь приемлет их с братским уважением и любовью. Ибо те, кто верует во Христа и должным образом принял крещение, находятся в известном общении с Католической Церковью, пусть даже неполном. Конечно, из-за разнообразных расхождений между ними и Католической Церковью по вопросам вероучения, а иногда и дисциплины, как и строения Церкви, перед полным церковным общением встает немало препятствий, подчас весьма серьезных, преодолеть которые и стремится экуменическое движение. Тем не менее, оправдавшись верой в крещении, они сочетаются Христу и, следовательно, по праву носят имя христиан, а чада Католической Церкви с полным основанием признают их братьями в Господе»[284].

Примечательно, что в указанном отрывке отсутствию вины в грехе разделения придается принципиальное значение. Блаженный Августин писал: «Пребывающие в отделении от Церкви, пока они настроены против нее, добрыми быть не могут»[285]. «Никто из тех, кто против Церкви, не имеет Духа Святого»[286]. Согласно

Патриарху Сергию, именно вражда против Церкви и та опасность, которую представляет в данное время для единства церковного то или иное схизматическое сообщество, вынуждают церковный суд в вопросе чиноприема выносить максимально строгое решение. В этом случае схизматическое сообщество рассматривается как полностью безблагодатное, а его члены при переходе в Православие принимаются как не имеющие крещения. По логике Декрета, находиться в разделении еще вовсе не означает враждовать против Церкви. Современные христиане невиновны в разделениях, имевших место в далеком прошлом, и это открывает им возможность общения, хотя и неполного, с Церковью через крещение.

Об общении в крещении говорит и параграф 22 Декрета: «Всякий раз, когда таинство Крещения по установлению Господню преподается должным образом и принимается с надлежащим расположением духа, благодаря ему человек действительно сочетается распятому и прославленному Христу и возрождается к участию в Божественной жизни… Крещение устанавливает таинственные узы единства, существующие между всеми возрожденными через него»[287]. Однако «разделения, пролегающие между христианами, препятствуют Церкви осуществить свойственную ей полноту кафоличности в тех ее сынах, которые присоединены к ней в силу крещения, но отделены от полного общения с ней»[288].

Согласно Декрету, благодатная жизнь возможна и за пределами видимой ограды Церкви, однако эта благодать исходит от единой и единственной Церкви Христовой: «Некоторые из тех составных частей или благ, совокупностью которых созидается и оживотворяется сама Церковь — причем многие из них и весьма ценны, — могут существовать и вне зримой ограды Католической Церкви: писаное Слово Божие, жизнь благодати, вера, надежда и любовь, а также иные внутренние дары Святого Духа и прочие зримые составляющие. Все это, исходя от Христа и приводя к Нему же, по праву принадлежит единственной Церкви Христовой»[289].

Наличие благодати предполагает возможность спасения; вместе с тем, положение отделившихся является ущербным: «У братьев, отделенных от нас, совершается также немало священнодействий христианской религии, которые, вне всякого сомнения, могут разнообразно, согласно особому положению каждой Церкви или общины, действительно порождать жизнь благодати. Надлежит признать, что они способны открыть доступ ко спасительному общению. Следовательно, хотя мы и верим, что эти Церкви и отделенные от нас общины страдают некоторыми недостатками, тем не менее они облечены значением и весом в тайне спасения. Ибо Дух Христов не отказывается пользоваться ими как спасительными средствами, сила которых исходит от той полноты благодати и истины, которая вверена Католической Церкви… Ибо лишь через Католическую Церковь Христову, представляющую собою всеобщее орудие спасения, можно получить всю полноту спасительных средств»[290].

Между тем, вслед за «LUMEN GENTIUM», Декрет признает, что и вне Католической Церкви возможно подлинное христианское мученичество. Согласно Декрету, «необходимо, чтобы католики с радостью признавали и ценили подлинно христианские блага, восходящие к общему наследию, которыми обладают от-

деленные… братья. Справедливо и спасительно признавать богатства Христовы и действия Его сил в жизни других, свидетельствующих о Христе, иногда даже до пролития собственной крови, ибо Бог всегда дивен, и надлежит восхищаться Им в Его делах»[291].

Декрет утверждает, что известное многообразие форм церковной жизни не нарушает единства Церкви: «Храня единство в необходимом, все в Церкви, согласно служению, данному каждому, пусть сохраняют надлежащую свободу: как в различных формах духовной жизни и дисциплины, так и в разнообразии литургических обрядов»[292]. Это разнообразие «увеличивает ее [Церкви. — *В.С.*] благолепие и немало способствует осуществлению ее миссии»[293]. В связи с этим, Декрет заявляет, что Церкви Востока «могут управляться согласно своим собственным уложениям, так как они вернее отвечают характеру их верных и более способствуют благу их душ»[294].

То же, что было сказано о законном многообразии в образе жизни и обычаях Церквей, Собор повторяет и в отношении различий в богословских изложениях вероучения. Собор говорит о «свободе в богословской разработке истины Откровения»[295] и заявляет о необходимости «отличать способ изложения учения от самого залога веры»[296]. В разделе, озаглавленном «Об особом уважении к Восточным Церквам», говорится: «Церкви Востока с самого начала обладают той сокровищницей, из которой Церковь Запада немало почерпнула в литургической области, в духовном предании и в каноническом праве. Нельзя также недооценивать того факта, что основополагающие догматы христианской веры о Святой Троице и о Боге-Слове, воплотившемся от Девы Марии, были определены на Вселенских Соборах, происходивших на Востоке… Однако наследие, переданное Апостолами, было принято в различных формах и многообразно, и уже с первоначальных времен существования Церкви в разных местах его развивали по-разному вследствие разнообразия дарований того или иного народа, а также условий его жизни»[297].

«В самом деле, — продолжает Декрет, — при исследовании истин Откровения на Востоке и на Западе применялись различные методы и подходы к познанию и исповеданию вещей Божественных. Неудивительно поэтому, если некоторые аспекты тайны Откровения один воспринял удачнее и изложил яснее, чем другой, вследствие чего о различных богословских формулах нередко следует сказать, что они скорее дополняют друг друга, чем противоречат друг другу. Что же касается аутентичных богословских преданий Востока, то следует признать, что они как нельзя лучше укоренены в Священном Писании, находят поддержку и выражение в литургической жизни, питаются живым апостольским преданием и творениями восточных Отцов и духовных писателей, устремляются к верному укладу жизни и даже к полному созерцанию христианской истины»[298].

О Восточных Католических Церквах, которые «уже живут в полном общении с братьями, придерживающимися западного предания», Собор заявляет, что «все это духовное, литургическое, дисциплинарное и богословское наследие в различных его преданиях принадлежит к полноте кафоличности и апостоличности Церкви»[299].

Вместе с тем Декрет не намеревается «недооценивать различий в условиях, в которых находятся различные группы христиан», и утверждает, что «различные разделения весьма отличаются друг от друга: не только на основании своего происхождения, места и времени, но — и прежде всего — по природе и важности вопросов, касающихся веры и церковного строя»[300].

Декрет напоминает, что «существует порядок, или «иерархия», истин католического вероучения, поскольку их связь с первоосновой христианской веры неодинакова»[301]. В этой связи, с одной стороны, «для восстановления или сохранения общения и единства не надо «возлагать ... никакого бремени более, кроме ... необходимого» (Деян. 15:28)»[302]. А с другой — «совершенно необходимо, чтобы вся полнота вероучения излагалась ясно. Нет ничего более чуждого экуменизму, чем тот ложный иренизм, который наносит ущерб чистоте католического вероучения и затемняет его подлинный и точный смысл»[303], — утверждается в Декрете.

В Декрете говорится о «двух важнейших категориях разрывов, посягающих на нешвенный хитон Христов»[304]. К первой категории Декрет относит те разделения, которые произошли на Востоке — «либо из-за оспаривания догматических определений Эфесского и Халкидонского Соборов, либо, в позднейшее время, из-за расторжения церковного общения между Восточными Патриархатами и Римским Престолом»[305]. Ко второй категории Декрет относит разделения, вызванные Реформацией на Западе.

В отношении «отделенных Церквей и церковных общин на Западе» Декрет констатирует, что «между этими Церквами и общинами — с одной стороны, и Католической Церковью — с другой существуют весьма значительные разногласия: не только исторического, социологического, психологического и культурного характера, но, в первую очередь, в истолковании истины Откровения»[306].

Положительным моментом в Декрете является его обращение к евхаристической экклезиологии, играющей столь важную роль в понимании единства Церкви. По утверждению Декрета, Евхаристия «знаменует и осуществляет единство Церкви»[307]. Общения в крещении для обретения полноты единства недостаточно: «Само по себе крещение есть лишь начало и исходная точка, поскольку оно всецело устремляется к обретению полноты жизни во Христе. Поэтому крещение направлено к полноте исповедания веры, к полному включению в установление спасения, которого пожелал Сам Христос, и, наконец, к полному вхождению в евхаристическое общение»[308].

Утверждая, что «Бог одарил Католическую Церковь всей истиной Откровения, равно как и всеми средствами благодати»[309], Декрет выражает надежду на то, что «постепенно преодолевая препятствия, мешающие совершенному церковному общению, все христиане соберутся в едином совершении Евхаристии, в единстве единой и единственной Церкви, которое с самого начала дал Своей Церкви Христос и которое… неотъемлемо пребывает в Католической Церкви»[310].

В вопросе о допустимости общения в таинствах с «отделенными братьями» II Ватиканский собор, в отличие от дособорной позиции Римско-Католической Церкви (и от позиции Русской Православной Церкви, выраженной Юбилейным

Архиерейским Собором 2000 года), менее категоричен. С одной стороны, Собор справедливо считает общение в таинствах знамением единства Церкви, и потому в отношении «отделенных братьев» признает это общение преждевременным. С другой стороны, Собор утверждает, что взаимное участие в таинствах в целях получения благодати иногда может быть допустимым. В параграфе 8 Декрета говорится: «Общение в таинствах нельзя считать средством, которое следует без разбора применять ради восстановления единства христиан. Такое общение зависит прежде всего от двух предпосылок: от знаменуемого им единства Церкви и от участия в средствах благодати. Знаменование единства обычно запрещает прибегать к такому общению. Для стяжания благодати оно иногда желательно. Что же касается конкретного порядка действий, то о нем в зависимости от обстоятельств времени, места и лиц пусть выносит свое благоразумное суждение местная епископская власть, если Конференция Епископов согласно своему уставу или Святой Престол не постановят иначе»[311].

Тем более Собор считает допустимой совместную молитву с «отделенными братьями», так как в этой молитве знаменуется существующее неполное общение Католической Церкви с христианами-некатоликами: «В некоторых особых случаях, к каковым относятся моления, устраиваемые «о единстве», а также на экуменических собраниях, дозволительно — более того, даже желательно — чтобы католики соединялись в молитве с отделенными от нас братьями. Такие совместные моления являются, несомненно, вернейшим средством испросить благодать единения, а также подлинным знаком тех уз, которыми католики до сих пор связаны с отделенными от них братьями: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20)»»[312].

Принципиальное значение в Декрете придается наличию в отделенных общинах Апостольского преемства. В этом позиция Римско-Католической Церкви совпадает с православной. В разделе «Об отделенных Церквах и церковных общинах на Западе» Декрет утверждает, что эти общины «прежде всего в силу отсутствия таинства Священства — не сохранили подлинной и целостной сущности Евхаристической тайны»[313].

Напротив, отделенные от Римского Престола Восточные Церкви, как утверждается в Декрете, «обладают истинными таинствами, особенно же — в силу Апостольского преемства — Священством и Евхаристией»[314], посредством которых они и поныне теснейшим образом связаны с Католической Церковью. По этой причине Собор считает, что в отношении этих Церквей «известное общение в таинствах, при подходящих обстоятельствах и с одобрения церковной власти, не только возможно, но даже желательно»[315].

Декрет с чрезвычайной открытостью заявляет о подлинной церковной природе Восточных Церквей, не находящихся в общении с Римским Престолом. Согласно Декрету, через совершение Господней Евхаристии созидается и возрастает в этих Церквах Единая Церковь Божия. «Всем известно, — говорится в Декрете, — с какой любовью восточные христиане совершают литургические священнодействия, особенно Святую Евхаристию, источник жизни Церкви и залог будущей славы, благодаря которой верные, объединясь с епископом, по-

лучая доступ к Богу Отцу через Сына, воплощенное Слово, страдавшее и прославленное, в излиянии Святого Духа обретают общение с Пресвятой Троицей, становясь "причастниками Божеского естества" (2 Петр. 1:4). Поэтому Церковь Божия созидается и возрастает через совершение Господней Евхаристии в каждой из этих Церквей, а их общность проявляется в сослужении»[316]. Высший образец и начало «священной тайны единства Церкви» Декрет видит в «Троичном единстве Ипостасей единого Бога, Отца и Сына во Святом Духе»[317]. С этим утверждением православные, без сомнения, могут согласиться[318].

Декрет «UNITATIS REDINTEGRATIO» определил принципы современного католического подхода к проблемам экуменизма. Впоследствии эти принципы более подробно были представлены и дополнены практическими указаниями в Директивах по вопросам осуществления принципов и норм экуменизма. Большое значение для экуменического движения приобрели положения II Ватиканского собора, касающиеся отношений между Восточными, Православными Церквами, и Католической Церковью[319].

2.2.3. Декрет о Восточных Католических Церквах «ORIENTALIUM ECCLESIARUM»

Предварительный текст документа о Восточных Католических Церквах был представлен на второй сессии Собора. Между второй и третьей сессиями проект был серьезно переработан в соответствии с соборными разработками учения о Церкви. Основные положения документа вдохновлены экклезиологическими принципами Конституции «LUMEN GENTIUM»[320].

Следуя направлению, намеченному Папой Львом XIII, Декрет вновь признает ценность восточной традиции. Документ начинается с утверждения о том, что «Католическая Церковь высоко ценит установления, литургические обряды, церковные традиции и уклад христианской жизни Восточных Церквей, ибо в них, славных своей священной древностью, сияет Традиция, идущая от Апостолов через Отцов и составляющая часть нераздельного Богооткровенного достояния всей Церкви»[321].

Согласно Декрету, «разнообразие внутри Церкви не только не вредит ее единству, но скорее являет его; и воля Католической Церкви состоит в том, чтобы традиции каждой отдельной Церкви или обряда пребывали целыми и невредимыми»[322]. Отдельные Церкви, хотя и различаются между собой богослужением, церковной дисциплиной и духовным наследием, «обладают равным достоинством, так что ни одна из них не превосходит другую благодаря обряду, и пользуются они одними и теми же правами и несут одни и те же обязанности»[323]. «Церкви — как Восточные, так и Западные — имеют право и несут обязанность управляться по своим особым уставам, так как эти последние отличаются священной древностью, лучше согласуются со нравами их верующих и, как представляется, более пригодны для содействия благу душ»[324]. Католическая Церковь «желает сообразовать уклад своей жизни с различными требованиями времени и места»[325].

Декрет утверждает: «Все католики, и каждый из них в отдельности, а также крещеные в любой некатолической Церкви или общине, приходящие к полноте католического общения, пусть повсюду сохраняют свой обряд, чтут и по возможности соблюдают его»[326]. Поскольку у восточных христиан, отделенных от Римского Престола, согласно Декрету, признается действительное священство, «восточные клирики, приходящие к католическому единству, могут осуществлять свое священнослужение согласно нормам, определенным полномочной властью»[327]. «От отделенных… восточных христиан, которые под воздействием благодати Святого Духа приходят к католическому единству, не следует требовать больше того, чего требует простое исповедание католической веры»[328].

Нетрудно догадаться, что Декрет, в основном, подразумевает под «полномочной властью» и «исповеданием католической веры». Параграф 3 утверждает: «Хотя такие отдельные Церкви — как Восточные, так и Западные — частично различаются между собою, как говорится, обрядами, то есть богослужением, церковной дисциплиной и духовным наследием, тем не менее они равным образом поручаются пастырскому правлению Римского Понтифика, который по воле Божией преемствует Блаженному Петру в первенстве над всей Церковью»[329].

Декрет выражает желание восстановить права и привилегии Патриархов Восточных Церквей «согласно древним традициям каждой Церкви и постановлениям Вселенских Соборов»[330]. Согласно Декрету, каждый из Восточных Патриархов «предстоятельствует своей Патриархии как отец и глава»[331]. «Хотя одни Патриархи Восточных Церквей и уступают другим в древности своего сана, тем не менее все они равны в силу патриаршего достоинства. Однако законно установленное старшинство чести между ними остается в силе»[332]. Все это замечательные слова, с которыми православные могли бы без колебания согласиться, если бы не очередные утверждения о папском примате. Непонятно, почему Римский епископ, долгое время официально носивший титул «Патриарха Запада», должен столь радикальным образом отличаться в правах от Восточных Патриархов[333].

В параграфе 7 подчеркивается: «Под Восточным Патриархом подразумевается Епископ, которому принадлежит юрисдикция над всеми Епископами, включая Митрополитов, над духовенством и народом подвластной ему территории или обряда, по нормам права и *при нерушимом первенстве Римского Первосвященника* (курсив мой. — *В.С.*)»[334]. «Патриархи со своими Синодами составляют высшую инстанцию для всех дел Патриархата, не исключая права открывать новые епархии и назначать Епископов своего обряда в границах патриаршей территории, хотя в силе остается неотъемлемое право Римского Понтифика входить в дело в том или ином случае»[335]. Согласно Декрету, учреждать новые Патриархаты, устанавливать, переносить или отменять праздничные дни, общие для всех Восточных Церквей, имеет право Вселенский Собор или единолично Римский Понтифик[336].

Как и «UNITATIS REDINTEGRATIO», Декрет о Восточных Католических Церквах допускает возможность общения в таинствах с отделенными восточными христианами, однако при этом вводит ограничительные условия для такого

общения. В параграфе 26 говорится: «Общение в таинствах, наносящее ущерб единству Церкви либо предполагающее формальное присоединение к заблуждению, опасность заблуждения в вере, соблазна или безразличия, запрещается Божественным законом»[337]. Сноска к данному отрывку в тексте документа содержит справедливое замечание о том, что «это учение остается в силе и в отделенных Церквах»[338].

«Однако что касается восточных братьев, то пастырская практика показывает, что можно и должно принимать во внимание отдельные личные обстоятельства, когда не терпит ущерба единство Церкви и нет никаких опасностей, но к тому настоятельно понуждают необходимость спасения и духовное благо душ. Поэтому, — далее говорится в Декрете, — католическая Церковь, смотря по обстоятельствам времени, места и лиц, часто применяла и применяет более мягкий способ действия, предлагая всем средства спасения и свидетельство любви между христианами посредством участия в таинствах и иных священнодействиях»[339].

Декрет утверждает, что такой порядок действий необходим, во-первых, дабы «из-за строгости суждения не стать препятствием тем, кому надлежит спастись» (цитата из Канонического послания св. Василия Великого к Амфилохию), и, во-вторых, «дабы более поощрять единение с отделенными от нас Восточными Церквами»[340].

Исходя из этих принципов Декрет разрешает «преподавать таинства Покаяния, Евхаристии и Елеосвящения больных восточным христианам, отделенным от Католической Церкви не по их собственному злому умыслу, если они сами об этом попросят и будут настроены должным образом»[341]. Показательно, что и здесь Собор выдвигает в качестве условия «отсутствие собственного злого умысла» у христиан, оказавшихся в состоянии отделения.

Согласно Декрету, «католикам также разрешается просить о тех же таинствах у служителей-некатоликов, в Церкви которых наличествуют действительные таинства, всякий раз, когда того потребует нужда или подлинная духовная польза, а доступ к католическому священнику окажется физически или нравственно невозможен»[342].

Есть основания полагать, что известное постановление Священного Синода РПЦ от 16.12.1969 г. о невозбранном допущении к таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков, а также последовавшие за этим постановлением официальные комментарии митрополита Никодима явились ответным шагом Русской Православной Церкви на соответствующие решения II Ватиканского собора. Главное отличие заключалось в том, что в постановлении Синода РПЦ отсутствовало разрешение православным причащаться у католиков. Допущение к православным таинствам объяснялось только икономией и не рассматривалось Русской Православной Церковью в качестве средства «поощрять единение с отделенными Церквами». Пункт 2.11 «Основных принципов отношения РПЦ к инославию» напоминает, что подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой «интеркоммуниона»: единство может осуществиться только в тождестве благодатного опыта и жизни, в вере Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом.

Анализ рассмотренных документов II Ватиканского собора позволяет сделать следующий общий вывод.

В вопросах границ Церкви и церковного единства II Ватиканский собор попытался сохранить внешнее преемство дособорным католическим документам церковного учительства. На это указывают многочисленные цитаты, аллюзии и ссылки в тексте соборных документов.

Между тем по ряду экклезиологических вопросов позиция Римско-Католической Церкви претерпела в документах Собора значительные изменения.

Прежде всего, на II Ватиканском соборе Римско-Католическая Церковь смогла преодолеть экклезиологию исключительности, свойственную ей на протяжении всего предшествующего периода ее истории. В принятых Собором документах Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь уже не отождествляется однозначно с Римской Католической Церковью, а отсутствие канонического общения с Римским Престолом для отделившихся общин не означает полного отсутствия общения в благодати Духа. II Ватиканский собор признал возможность благодатной жизни в отделившихся общинах, благодаря существующему неполному общению этих общин с Католической Церковью.

Взгляды II Ватиканского собора на полное и неполное общение во многом совпали с позицией Русской Православной Церкви, выраженной в «Основных принципах отношения РПЦ к инославию». Это стало возможным благодаря обращению Собора к традиционной для Православия евхаристической экклезиологии и экклезиологии общения. Новым для Римско-Католической Церкви стало и учение о коллегиальности епископата.

Вместе с тем, несмотря на эти и другие весьма существенные положительные сдвиги, II Ватиканский собор оставил в неприкосновенности то, что является с православной точки зрения самым неприемлемым в экклезиологии Римско-Католической Церкви, — учение о папском примате и папской непогрешимости. Собор еще раз подтвердил приверженность Римско-Католической Церкви Ватиканскому догмату с самой решительной настойчивостью. В результате соборные тексты, несмотря на свое внешнее единство, вобрали в себя противоречивые по своей сути утверждения, отражающие принципиально различающиеся между собой экклезиологические подходы.

Не удалось Собору до конца отбросить и учение о «непреодолимом неведении». В результате в документах Собора оказалась фактически стертой принципиальная грань между инославием и иноверием.

Учение Собора о «единстве в многообразии и многообразии в единстве» в целом могло бы быть принято православными[343], если бы за этим учением не просматривалось желание Римско-Католической Церкви оставить как можно меньше препятствий к воссоединению всех христиан под властью Папы. Показательно, что Собор не проводит четкого различия между Православными Церквами и теми Церквами Востока, которые отделись от церковного единства по вопросам христологии. Создается впечатление, что на фоне догмата о папском примате отсутствие согласия в христологических вопросах Собор мало интересует, и он готов, при необходимости, расценить эти различия как «взаимодополняющие богословские формулы»[344].

В целом, в отличие от «Основных принципов отношения РПЦ к инославию», позиция II Ватиканского собора по вопросу о границах Церкви выглядит более разработанной и конкретной. Собор четко разделяет церковные разрывы на две категории. Эти разрывы, согласно документам Собора, имеют различную природу. Там, где сохранилось апостольское преемство, Собор вполне определенно говорит о церковном характере отделившихся общин и признает совершаемые в них таинства, включая Священство и Евхаристию. Там, где апостольское преемство не сохранилось, Собор признает только крещение и общение в крещении. Открыто и определенно Собор говорит о возможности спасения для некатоликов.

В «Основных принципах отношения РПЦ к инославию» также приводятся рассуждения о неизгладимости крещения, однако только в качестве аналогии. Согласно «Принципам», вновь принимая в общение отлученного грешника, Церковь не повторяет крещения, которое — даже для отлученного — остается «печатью» его принадлежности к народу Божию (п. 1.10, 1.12). Документ проводит параллель между отпадением от благодатного единства Церкви отдельного грешника и историческими отделениями от Церкви целых христианских сообществ (1.13). Однако одно дело — признавать неизгладимый характер крещения, ранее совершенного в Церкви, и другое дело — признавать действительным крещение, совершенное в уже отделившихся от Церкви сообществах. В отличие от II Ватиканского собора, Юбилейный Архиерейский Собор 2000 года явно о признании крещения, совершенного в инославных общинах, не говорит.

Косвенно о возможности общения в крещении для инославных говорится в п. 1.15 в связи с упоминанием о практике трех чиноприемов. Сама эта практика подробно в Документе не рассматривается. С одной стороны, Документ утверждает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием здесь является степень сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни (1.17). С другой стороны, в том же пункте содержится утверждение о том, что, устанавливая различные чиноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия. Документ не дает классификации церковных разделений. В п. 1.16 можно усмотреть неявное указание на протестантские деноминации. Вопрос об апостольском преемстве упоминается только в Приложении, которое не является частью Документа.

Не дав богословского обоснования практике трех чиноприемов, Документ (в п. 1.15) из самого факта существования этой практики делает богословский вывод о возможности благодатной жизни, хотя и поврежденной, в отделившихся от Церкви сообществах. Однако о возможности обрести спасение в этих сообществах Документ опять-таки явно не говорит.

Обойден молчанием в «Принципах» и вопрос о действительности инославной Евхаристии. Позиции Патриарха Сергия и протоиерея Георгия Флоровского по этому вопросу, как мы помним, не совпадали.

А.Кырлежев считает, что «Основные принципы» практически обходят сложный вопрос о соотношении единой Церкви Христовой и собственно Православной Церкви. По мнению А.Кырлежева, утверждение, что «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова», не означает с необходимостью обратного, а именно, что истинная Церковь Христова есть Православная Церковь (в смысле: только Православная)[345]. Едва ли с такой трактовкой можно согласиться. Пункт 1.1 «Принципов» однозначно утверждает: «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом». Поскольку Христос, очевидно, основал только одну Церковь, единую и единственную (1.2), ни о каких расширительных трактовках п. 1.1 говорить не приходится.

Критикует А.Кырлежев «Основные принципы» и за пункт 1.17, в котором он видит «явное внутреннее противоречие». «Дифференцированный подход к инославным, основанный на критерии «сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни», с логической необходимостью предполагает определенные *суждения* о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, — пишет А.Кырлежев. — В противном случае не может быть никакой дифференциации. Если эта «мера сохранности» является «тайной Промысла и суда Божия», в реальной практике Церкви не может быть никакого различия чиноприемов»[346]. Очевидно, что между «определенными суждениями» и судом, критериями при применении канонической практики и заключением о мере сохранности благодатной жизни все-таки существует вполне определенная разница, которой А.Кырлежев почему-то не ощущает. Не удивительно, что далее в своей статье он фактически соглашается с выводом протопресвитера Н.Афанасьева о том, что в вопросах чиноприема учение и практика Православной Церкви находятся в противоречии друг другу.

Никак нельзя согласиться и с выводом А.Кырлежева о том, что неприятие Восточной Церковью первоверховной власти Епископа Рима является «по существу вопросом юрисдикции». На страницах настоящей работы мы уже не раз могли убедиться и еще неоднократно убедимся в последующих главах, что папский примат является не каноническим, а именно догматическим вопросом — принципиально важным для всей системы католического вероучения.

В целом, в отличие от II Ватиканского собора, «Основные принципы отношения РПЦ к инославию» более осторожно подходят к вопросу о границах Церкви. Если II Ватиканский собор, хотя и с известными недостатками, но все же предлагает по данному вопросу достаточно разработанное и богословски обоснованное вероучение, то «Основные принципы» идут более по пути аналогий и богословских параллелей и говорят, скорее, в категориях надежды, а не веры. В некоторых моментах это является недостатком Документа. О том, что в изложении вопроса о границах Церкви «Принципы» нуждаются в доработке, было сказано в Докладе Председателя Синодальной Богословской Комиссии на Архиерейском Соборе РПЦ 2004 года. Однако не следует забывать и о том, что в ряде пунктов определенная недосказанность и неоднозначность в учении о границах Церкви, безусловно, является неизбежной. Говоря о «тайне Церкви», II Ватиканский собор нередко грешил попыткой дать этой тайне слишком рациональное и ясное истолкование.

2.3 Вопросы границ Церкви и церковного единства в документах РКЦ после II Ватиканского собора (1962–1965 гг.)

II Ватиканский собор, считающийся в Римско-Католической Церкви на сегодняшний день последним, двадцать первым Вселенским Собором, оказал определяющее влияние на развитие католического богословия в послесоборный период. Конкретное воплощение идей, выраженных в документах Собора, не только внесло дух *аджорнаменто* в жизнь Католической Церкви, но и породило различные течения мысли, разнообразные тенденции, острые противостояния, а также многочисленные толкования, в большей или меньшей степени отвечающие духу документов. По этой причине, как отмечается в католическом комментарии к Сборнику соборных документов, «Учительство Папы и Епископов в годы, последовавшие за закрытием Собора, ставит своей целью уточнить принципы конкретного воплощения его идей на практике, дать указания по этому вопросу, а также толкования документов… намечает пути согласования положений Собора с различными культурами»[347]. Вероучительные документы Римско-Католической Церкви в этот период либо целиком основаны на документах Собора, либо развивают выраженные в них идеи.

2.3.1. Вопросы границ Церкви и церковного единства в документах Павла VI (понтификат: 21.06.1963 г. – 6.08.1978 гг.)

20 сентября 1963 г., через 3 месяца после своего избрания на папский престол, Павел VI пишет свое первое письмо Патриарху Константинопольскому Афинагору, в котором выражает свою волю сделать все от него зависящее для восстановления полного согласия между христианами. В этом письме Папа призывает Патриарха «забывая заднее, стремиться вперед» (ср.: Флп. 3:13). «Мы были захвачены Им (Христом. — *В.С.*), даром Евангелия спасения, даром **того же** (выделено мной. — *В.С.*) крещения, **того же** священнического служения, совершающего **ту же** Евхаристию, единую жертву единого Господа Церкви, — пишет Папа. — Пусть это служение умножит у нас все больше «чувства, которые во Христе Иисусе» и позволит нам глубже проникнуть в смысл и требования Его молитвы к Своему Отцу: «Да будут все едино…»[348]

Заметим, что, когда писалось это письмо, документы II Ватиканского собора, в которых были официально признаны православные таинства, еще не были приняты.

4–6 января 1964 г. Павел VI совершил паломничество в Иерусалим, во время которого состоялась его встреча с Патриархом Афинагором. Папа и Константинопольский Патриарх обменялись приветствиями и «поцелуем мира», объявив о намерении всецело способствовать единению Православной и Католической Церквей. После этой встречи Константинопольский Патриархат принял решение направить своих наблюдателей на 3-ю сессию II Ватиканского собора.

В письме Патриарху Афинагору от 18 октября 1965 г. кардинал А.Беа[349] пишет о том, что митрополит Мелитон, представлявший Константинопольский

Патриархат на II Ватиканском соборе, во время его визита в Рим «дал понять, что не исключена возможность совместного детального пересмотра того самого канонического вопроса, который на протяжении девяти веков осложнял и отравлял отношения между Римско-Католической Церковью и Константинопольским Патриархатом»[350]. Имелись в виду события 1054 г. Кардинал Беа предложил Патриарху Афинагору образовать специальную комиссию для выработки соответствующего совместного постановления, и такая комиссия была создана.

В результате 7.12.1965 г., в п"редпоследний день работы II Ватиканского собора, Римско-Католическая Церковь и Константинопольский Патриархат, в Ватикане и Стамбуле, совершили символический акт, «изглаживающий из памяти и из среды Церкви» анафемы 1054 г.

На заключительной сессии II Ватиканского собора (и одновременно в патриаршем кафедральном соборе в Фанаре) было зачитано Совместное заявление Папы Павла VI и Патриарха Афинагора, в котором об этих анафемах, в частности, говорилось: «…Необходимо признать злоупотребления, которыми были отмечены принятые тогда решения, последствия которых оказались — насколько мы можем судить — гораздо серьезнее и глобальнее, нежели того хотели и ожидали сами участники тех событий, чьи приговоры были направлены против конкретных лиц, а не против Церквей. В их цели не входил разрыв церковного общения между Римским и Константинопольским Престолами»[351]. В связи с этим, Папа и Патриарх заявили, что они изглаживают из памяти и из среды Церкви анафемы 1054 г. и предают их полному забвению[352].

В Заявлении было также отмечено, что «этот жест справедливости и взаимного прощения не может разом покончить с прежними и новыми разногласиями, все еще существующими между Римско-Католической и Православной Церквами, — разногласиями, которые можно преодолеть только с помощью Святого Духа — очищением сердец, осознанием исторической вины и покаянием, а также единодушным стремлением к единому пониманию и выражению апостольской веры и требований, ею налагаемых»[353]. В контексте данного замечания вполне справедливой выглядит оценка со стороны РПЦ, прозвучавшая в телеграмме Патриарха Алексия I Патриарху Афинагору от 28.12.1965 г., где акт снятия анафем расценивался «как действие вашей Поместной досточтимой Церкви, обращенное к Церкви Рима», не имеющее богословского значения для всей полноты Святой Православной Церкви[354].

Снятие анафем 1054 г. послужило началом диалога между Фанаром и Римом. Этот диалог, получивший наименование «диалога любви», насчитывает богатую документацию.

25 июля 1967 г. во время посещения Патриарха Афинагора Папа Павел VI отметил в своей речи, что «единство веры есть необходимое условие полного общения»[355]. Вместе с тем Папа предложил развивать «диалог любви» там, где возможно «признать тождество веры, несмотря на различия в ее словесном выражении»[356]. По мысли Папы, главы и иерархи обеих Церквей должны следовать по пути к обретению полного общения, «признавая и уважая друг в друге пастырей вверенной каждому из них части паствы Христовой»[357].

25 июля 1967 г. в Послании «ANNO INEUNTE» Павел VI впервые со стороны Римско-Католической Церкви официально употребил термин «Церкви-Сестры» в отношении Римско-Католической Церкви и Православных Поместных Церквей. Обильно ссылаясь на соборный Декрет об экуменизме (UR 14–18), Папа вновь напомнил, что уже существует, хотя пока и несовершенное, общение между Западной и Восточной Церквами, так как обе эти Церкви исповедуют основные догматы христианской веры, провозглашенные на Вселенских Соборах на Востоке, и обладают истинными таинствами и иерархическим священством. «…Разные поместные Церкви обычно называли друг друга Церквами-Сестрами, — пишет Папа. — В течение многих веков наши Церкви и жили как сестры, собирая вместе экуменические (имеются в виду Вселенские. — *В.С.*) соборы… Но теперь, после долгого периода взаимного отчуждения и неприятия, по милости Божией, наши Церкви вновь признали друг друга сестрами»[358].

Пущенное в ход Павлом VI словосочетание «Церкви-Сестры» быстро приобрело большую популярность в экуменическом диалоге, особенно у католиков и православных. Из текста Послания можно было сделать вывод, что Папа фактически признал Римско-Католическую Церковь одной из Поместных Церквей, не находящейся в полном общении с Православными Поместными Церквами. Такой по сути православный подход оказался революционным даже для обновленной экклезиологии II Ватиканского собора. По прошествии 33 лет, в июне 2000 г., Конгрегация вероучения была вынуждена дать разъяснение о том, что подобная трактовка выражения Павла VI является неверной[359].

26 октября 1967 г., принимая Патриарха Афинагора в базилике Святого Петра, Павел VI в своей речи вновь ссылается на Декрет об экуменизме II Ватиканского собора (UR 7, 13–18) и призывает «от всей души стремиться к полноте общения, уже глубокого, но все еще не совершенного, соединяющего нас друг с другом в тайне Церкви»[360]. «Воистину ставшие сынами Божиими в Сыне (1 Ин. 3:18), мы также таинственным и истинным образом братья друг другу»[361], — заявил Папа. Это «то тесное и тайное общение, которое устанавливается между нами благодаря послушанию одному и тому же Евангелию Христа, благодаря одним и тем же таинствам, и прежде всего — единому крещению и священству, совершаемому ту же самую Евхаристию, единую жертву Христа, единому епископату, унаследованному от Апостолов, чтобы управлять народом Божиим и вести его к Господу, возвещая ему слово Его»[362].

В Совместном заявлении Павла VI и Патриарха Афинагора от 28 октября 1967 г., сделанном по завершении визита Патриарха в Рим, было сказано: «Хотя они [Папа и Патриарх. — *В.С.*] признают, что нам предстоит еще долгий путь к достижению общехристианского единства и что немало вопросов надлежит разрешить и немало преград преодолеть в отношениях между Римско-Католической Церковью и Церковью Православной, прежде чем они достигнут единства в исповедании веры, столь необходимого для достижения полного общения, они все же радуются тому, что их встреча оказалась возможной и что их Церкви все больше и больше открываются друг для друга как Церкви-Сестры»[363].

В письме Патриарху Афинагору от 8 февраля 1971 г. Папа Павел VI заявил, что между его Церковью и «досточтимыми Православными Церквами уже существует почти полное (новый термин! — *В.С.*) — хотя еще и не совершенное — общение, проистекающее из нашего общего участия в тайне Христа и Его Церкви»[364].

14 декабря 1975 г. Павел VI подчеркнул в своей речи, что общение Католической Церкви с Православными Церквами так глубоко, «что малого недостает, чтобы оно достигло полноты, которая позволит совместное совершение Евхаристии Господней»[365]. Наряду с уже известными цитатами из документов II Ватиканского собора (LG 13–15, UR 3), эти слова Павла VI приводятся в разделе «Кто принадлежит к Вселенской Церкви» (пп. 836–838) современного Катехизиса Католической Церкви 1992 г. Нетрудно догадаться, что имел в виду под этим «малым», недостающим для полного общения Католической и Православной Церквей, Павел VI.

Нельзя отрицать, что вклад Павла VI в «диалог любви» стал значительным шагом навстречу Православной Церкви. В документах Папы четко обозначился отход от традиционной установки на «обращение» православных. Папа признал Католическую и Православную Церкви Церквами-сестрами и высказался за партнерский диалог. Между тем, эти позитивные сдвиги не следует переоценивать. Еще в 1964 г. (6 августа) в своей программной энциклике «ECCLESIAM SUAM» Папа писал: «Нас угнетает одна мысль: мы видим, что мы сами, сторонники примирения, предстаем в глазах многих отделенных братьев препятствием для примирения в силу первенства чести и правомочий, которые Христос вручил Апостолу Петру и которые мы унаследовали от него. Не говорят ли некоторые, что если бы примат Папы был устранен, то объединить отделенные церкви с Католической церковью было бы легче? Мы хотим просить отделенных братьев признать несостоятельность такого предположения. Не только потому, что без Папы Католическая церковь не была бы самой собой; но потому, что, если в церкви не будет высшего пастырского института, действенного и решительного, установленного Петром, единство разрушится; и тщетным будет тогда поиск путей ее воссоединения на критериях, которые якобы заменят этот подлинный критерий, установленный самим Христом»[366].

30 июня 1968 г., озабоченный «смутой, которая охватывает в наше время некоторые современные круги в вопросах веры», Павел VI завершил торжественное богослужение в связи с 1900-летием мученичества апостолов Петра и Павла провозглашением собственного Символа веры, в котором вновь со всей решительностью подтвердил традиционный католический взгляд на роль Римского епископа в служении единству[367].

2.3.2. Вопросы границ Церкви и церковного единства в документах Римско-Католической Церкви периода понтификата Иоанна Павла II (16.10.1978 г. – 2.04.2005 г.)

В Апостольской Конституции «FIDEI DEPOSITUM», обнародованной 11 октября 1992 г. по случаю публикации Катехизиса Католической Церкви, Иоанн Павел II цитирует фрагмент собственной речи от 25 января 1985 г., в ко-

тором он подчеркивает: «Для меня, сподобившегося особой благодати участия в Соборе и активного сотрудничества в деле его развития, Второй Ватиканский Собор всегда… — и особенно в годы моего понтификата — был ориентиром для всей моей пастырской деятельности, для сознательного старания переложить его указания на язык конкретного и верного применения на уровне каждой поместной Церкви и всей Церкви. Нужно постоянно возвращаться к этому источнику»[368].

Мы можем с уверенностью сказать, что, по крайней мере, в отношении документов, посвященных вопросам границ Церкви и церковного единства, это утверждение Понтифика абсолютно справедливо: обилие цитат и ссылок на документы Собора наглядно свидетельствует, что в своих основных мыслях Иоанн Павел II либо повторяет соборные идеи, либо предпринимает попытку их дальнейшего развития. В целях избежания повторений, в настоящем разделе мы будем обращать внимание преимущественно на оригинальные мысли и высказывания в документах данного периода.

Иоанн Павел II — первый и пока единственный в истории Папа-славянин — особое внимание в своих официальных документах уделял теме духовного наследия славянских христианских народов. Нетрудно уловить основную мысль Понтифика в этих документах. Славянские народы, по мысли Папы, являются частью народов Европы, имеющей единый христианский корень. Христианская Европа была духовно единой, пока всеми признавалось законное верховенство Римской кафедры — видимого центра единства. Различия в традициях восточного и западного христианства не мешали единству. Напротив, обе эти традиции нуждаются друг в друге, восполняют друг друга и вместе составляют единую традицию Вселенской Церкви. Напрашивается вывод: путь возвращения к единой Церкви и единой Европе, к вселенскому человеческому братству заключается в признании главенства Римских епископов.

31.12.1980 г. в Апостольском послании «EGREGIAE VIRTUTIS» Папа Иоанн Павел II объявил святых Кирилла и Мефодия «небесными сопокровителями всей Европы»[369] наряду со святым Бенедиктом Нурсийским. В Послании Папа подчеркнул, что «в Риме Кирилл и Мефодий были приняты Папой и получили одобрение Римской Церкви, поддержавшей все их апостольские начинания»[370]. Иоанн Павел II также напомнил о факте кончины святого Кирилла в Риме и хиротонии св. Мефодия, которого «Папа хиротонисовал во архиепископа древнего престола Сирмиум и послал в Моравию продолжать свою провиденциальную апостольскую деятельность»[371]. Во всем этом Иоанн Павел II видит проявление единства Церкви, которая в период жизни и деятельности святых братьев «еще не страдала недугом разделения Востока и Запада, хотя отношения между Римом и Константинополем уже тогда были довольно натянутыми»[372]. «Свое миссионерское служение они [Кирилл и Мефодий. — *В.С.*] осуществили в единении как с Константинопольской Церковью, так и с Римским Престолом Петра, который оказывал им поддержку и помощь»[373], — пишет Иоанн Павел II. По мысли Понтифика, благовестие святых братьев «было путем и способом взаимного познания и единения различных народов зарождающейся Европы, и оно обеспечило современной Европе общее наследие, духовное и культурное»[374].

Иоанн Павел II выражает надежду на то, что провозглашение святых Кирилла и Мефодия сопокровителями Европы будет способствовать преодолению разделения Церквей, народов и наций и поможет вновь увидеть в различных традициях и культурах «взаимодополняющие компоненты нашего общего богатства»[375].

25 января 1983 г. Иоанн Павел II обнародовал новый Кодекс Канонического Права, пришедший на смену ранее действовавшему Кодексу 1917 г. Как говорится в Католической энциклопедии, «его принятие было продиктовано необходимостью церковно-юридического закрепления нового богословского видения Церкви, сформулированного на II Ватиканском соборе»[376].

25 января 1959 г. Папа Иоанн XXIII, объявив о предстоящем созыве II Ватиканского собора, сделал официальное заявление о своем решении пересмотреть действующий Корпус канонических законов, обнародованный в 1917 г. Была учреждена специальная папская комиссия, в рамках которой началась работа по пересмотру Кодекса. Основными источниками для новой кодификации послужили Кодекс 1917 г., документы II Ватиканского собора и послесоборные акты папского законодательства.

Иоанн Павел II во «Введении» к новому Кодексу пишет: «То средство, каковым является Кодекс, вполне отвечает природе Церкви, как она излагается прежде всего через учительство II Ватиканского Собора, рассмотренное в его целости, и особенно через его христологическое учение. Более того: в определенном смысле этот новый Кодекс можно рассматривать как попытку перевести на *канонический* язык само это учение, то есть соборную экклезиологию. Если и невозможно было совершенным образом перевести на "канонический" язык образ Церкви, описанный учением Собора, тем не менее следует всегда соотносить Кодекс с этим самым образом как с исходным образцом, основные черты которого Кодекс по самой своей природе должен, насколько это возможно, в себе выразить. Отсюда проистекают некоторые основополагающие нормы, управляющие всем новым Кодексом, но не выходящие, однако же, за пределы его предмета и того языка, который согласуется с этим предметом. Более того: можно утверждать, что отсюда происходит и тот признак, по которому Кодекс считается дополнением к учению, изложенному II Ватиканским Собором, — особенно в том, что касается двух Конституций: догматической и пастырской»[377].

Следует согласиться: в содержательном отношении новый Кодекс отразил — нередко буквально! — основные экклезиологические идеи II Ватиканского собора.

В Книге II Кодекса «О Народе Божием» говорится: «Верные Христу — это те, кто, сочетавшись Христу через крещение, составляют Народ Божий, благодаря чему и становятся по-своему участниками священнического, пророческого и царского служения Христа и призываются — согласно положению каждого из них — к осуществлению той миссии, которую Бог доверил Церкви исполнять в мире. Эта Церковь, установленная и устроенная в мире сем как общество, пребывает в Католической Церкви, управляемой преемником Петра и Епископами в общении с ним. На сей земле в полном общении с Католической Церковью находятся те крещеные, которые в ее зримом составе сочетаются со Христом узами исповедания веры, таинств и церковного управления» (Кан. 204:205).

Из текста канонов 11, 844 и 1331 следует, что христиане-некатолики, не находящиеся в полном общении с Католической Церковью, не могут осуществлять в ней права и обязанности, однако отлученными они не являются. Отлучение — это наказание, плод позитивного законодательства Церкви, которому не может подвергнуться крещеный некатолик[378].

В Книге III «Об учительском служении Церкви» Кодекс полностью повторяет учение Собора о папской безошибочности в учительстве (см., напр., кан. 749 и далее). Отдельный интерес представляет канон 751, в котором дается определение ереси, отступничества и схизмы: «Ересью называется упорное отрицание после крещения какой-либо истины, в которую следует веровать Божественной и католической верой, или упорное сомнение в ней; отступничеством — полное отвержение католической веры; схизмой — отказ от подчинения Верховному Понтифику или от общения с подвластными ему членами Церкви».

В книге IV «О служении освящения в Церкви» в каноне 844 Кодекс повторяет учение Собора о допустимости при определенных условиях общения в таинствах с некатоликами. Вместе с тем канон 908 запрещает католическим священникам совместно совершать Евхаристию со священниками или служителями церквей или церковных общин, не находящихся в полном общении с Католической Церковью. Новым в каноне 844 является то, что при определенных условиях католические таинства могут быть преподаны христианам, которые не находятся «в равных условиях с Восточными Церквами в том, что касается таинств», т. е. членам христианских общин, имеющих более низкий экклезиологический статус. Интерес представляет канон 849, в котором говорится о необходимости для спасения крещения — принятого «на деле или хотя бы в намерении».

Из тех начал, которые в новом Кодексе «выражают подлинный образ, свойственный Церкви», Иоанн Павел II особо отметил следующие: учение, изображающее Церковь как Народ Божий (ср. LG 2), а иерархическую власть — как служение (LG 3); учение, представляющее Церковь как «общение» и потому определяющее те взаимоотношения, которые должны складываться между отдельной и вселенской Церковью, а также между коллегиальным началом и первенством; учение, по которому все члены Народа Божия свойственным им образом участвуют в трояком служении Христа — священническом, пророческом и царском (с этим учением Папа связывает и то, что касается обязанностей и прав верных Христу (в частности, мирян)); и, наконец, то «рвение, которое Церкви надлежит вкладывать в дело экуменизма»[379].

Современный итальянский канонист Л.Джероза выделяет два главных новшества, которые отличают Кодекс 1983 г. от Кодекса 1917 г. в их материальном аспекте. Первое новшество, по мнению канониста, заключается в том, что в новом Кодексе принцип теологической точности превалирует над принципом точности юридической: Кодекс 1983 г. стремится развить канонические нормы в их связи с содержанием веры. Второе новшество заключается в изменении идентичности основного субъекта всей церковно-правовой структуры. «Отныне, — пишет Л.Джероза, — уже не духовное лицо, но Christefidelis, то есть верующий, становится главной фигурой, стоящей за фигурами мирянина, священника и монашествующего»[380].

2 июня 1985 г. в Апостольском послании «SLAVORUM APOSTOLI» («Апостолы славян») Иоанн Павел II вновь обращается к наследию святых братьев и называет их «подлинными предшественниками экуменизма»[381]. Папа напоминает, что «приступив к своей миссии с благословения Константинополя, они (Кирилл и Мефодий. — *В.С.*) затем пожелали в каком-то смысле подтвердить его, отправившись к Римскому Апостольскому престолу, видимому центру церковного единства. Так, ощущая Церковь вселенской, они возводили ее как Церковь Единую, Соборную и Апостольскую»[382]. Папа пишет: «Следуя все тем же принципам согласия и мира, они неукоснительно соблюдали все обязанности, налагавшиеся на них их миссией, признавая традиционные прерогативы и незыблемые церковные права соборных канонов, и почитали своим долгом — они, подданные Восточной империи и верные чада Константинопольского патриархата, — отчитываться перед Римским Первосвященником в своей миссионерской деятельности и отдавать на его суд, в надежде заслужить одобрение, то учение, которое они исповедовали и проповедовали…»[383] Папа вновь подчеркивает в Послании связь святого Мефодия с кафедрой Рима и пишет, что святой Мефодий явился «свидетелем полноты общения между вновь образованными Церквами и Церквами более древними»[384]. Славянские народы, по мысли Папы, восприняли святого Мефодия как «законного пастыря Церкви», «данного Богом и святым апостолом Петром»[385]. Иоанн Павел II называет святых Кирилла и Мефодия «духовным мостом между восточной и западной традициями, которые *вместе* образуют *единую* великую традицию Вселенской Церкви»[386]. Идя «по пути, предуказанному предшественниками, в особенности же Львом XIII»[387], Папа напоминает в Послании, что видимое единство в совершенном и полном общении, к которому должны стремиться Церкви-сестры Востока и Запада, «не есть ни поглощение, ни слияние. Единство есть встреча в истине и любви, дарованных Духом Святым»[388].

25 января 1988 г. в Апостольском послании «EUNTES IN MUNDUM», посвященном 1000-летию Крещения Киевской Руси, Иоанн Павел II также осмысливает это событие «в свете указаний II Ватиканского собора»[389]. Папа обращает особое внимание на то, что «полнота времени для крещения народа Руси наступила… тогда, когда Церковь еще пребывала неразделенной»[390]. В этом Папа видит особое знамение, которое «внушает надежду»[391]. Папа напоминает о контактах равноапостольной Ольги, святого князя Владимира, киевских князей с Западной Церковью. «Князь Владимир знал о существовании церковного и европейского единства. Поэтому он поддерживал отношения не только с Константинополем, но и с Римом; все признавали, что епископ этого града — возглавитель церковного общения», — утверждает Папа[392]. «Киев принял Крещение и превратился в новый центр церковной жизни. Благодаря этому центру Евангелие и благодать веры стали достоянием тех народов и земель, которые ныне связаны с Московской патриархией, то есть с Русской Православной Церковью, и с Украинской Католической Церковью (ее полное общение с Римской кафедрой было восстановлено в Бресте)»[393], — пишет Папа, очевидно имея в виду печально известную Брестскую унию 1596 г. Цитируя Декрет об экуменизме (UR 16),

Папа подчеркивает, что данное соборное постановление «ясно раскрывает особую дисциплинарную автономность, какой пользуются Восточные Церкви»[394]. Более того, Папа утверждает, что «эта автокефальность не есть следствие привилегий, дарованных Римской Церковью, но вытекает из тех законов, какими с апостольских времен обладают эти Церкви»[395]. С точки зрения Иоанна Павла II, «две формы великой традиции Церкви, западная и восточная, две формы культуры дополняют друг друга, как два «легких» единого организма»[396]. В конце Послания Папа «с радостью именует» Русскую Православную Церковь «Церковью-сестрою» и напоминает, что, согласно Декрету об экуменизме (UR 15), она, подобно другим Православным Церквам, обладает истинными таинствами и потому «теснейшим образом связана с Католической Церковью»[397].

18.10.1990 г. Иоанн Павел II в Апостольской конституции «SACRI CANONES» провозгласил окончательный текст Кодекса Канонов Восточных Церквей, вступившего в силу 1.10.1991 г.[398] Задача создания единого Кодекса восточного права по аналогии с латинским Кодексом канонического права была поставлена еще Бенедиктом XV после провозглашения им Кодекса Канонического Права 1917 г. До II Ватиканского собора были опубликованы отдельные разделы Восточного кодекса, подготовленные специальной комиссией. Идеи II Ватиканского собора вызвали необходимость пересмотра Кодекса восточного канонического права, прежде всего, в соответствии с обновленной католической экклезиологией.

«До Второго Ватиканского собора было принято говорить (в том числе в официальных документах) о «Восточной Церкви» в единственном числе, — пишет Л.Джероза. — …Осознание множественности Восточных католических Церквей, порожденное Вторым Ватиканским собором, не могло не оказать влияния на способ кодифицирования Восточного канонического права. В дособорных учебниках по каноническому праву последнее классифицировалось обычно как партикулярное право, то есть право относительное и производное, а значит низшее по отношению к нормам Кодекса канонического права, которые считались общим правом. Напротив, в свете соборного учения восточное право обладает равным достоинством с правом латинским»[399].

При подготовке Кодекса было решено отказаться от определения «обрядовая Церковь» как подчеркивающего прежде всего литургический аспект. Вместо него было принято определение Церкви sui iuris — «собственного права», в то время как обряд определен не как юридический элемент, а как литургическое, богословское, духовное и дисциплинарное наследие соответствующей Церкви (CCEO 27, 28)[400].

Согласно Кодексу, Восточные (униатские) Церкви управляются как общим, так и собственным партикулярным правом. При этом к общему праву относятся законы и обычаи, общие для всей Церкви или для всех Восточных Церквей. Все остальные законы, обычаи и уставы относятся к партикулярному праву (CCEO 1493)[401].

Восточный Кодекс содержит только те нормы, которые являются общими для всех Восточных (униатских) Церквей; в нем содержатся многочисленные

отсылки к правовым нормам отдельных Церквей, право которых рассматривается как частное (партикулярное)[402].

Особое внимание Кодекс уделяет экуменизму. Его отдельные титулы касаются вопросов о крещеных некатоликах, вступающих в полное общение с католической Церковью (каноны 896–901), а также вопросов экуменизма (каноны 902–908)[403].

В Апостольской конституции «SACRI CANONES» подчеркивается, что Кодекс Канонов Восточных Церквей вместе с Кодексом Канонического Права и Апостольской конституцией «PASTOR BONUS» о Римской Курии составляют единый корпус канонического права Католической Церкви. Единым законодателем этих актов является Римский Понтифик в силу своего первенства, а не восточные патриархи для Восточного Кодекса или патриарх Запада для Кодекса Канонического права Латинской Церкви[404].

Равноправие Церквей латинского и восточного обрядов, таким образом, в действительности является иллюзорным.

31 мая 1991 г. Иоанн Павел II обращается с «Посланием епископам Европы об отношениях между католиками и православными в новой ситуации в Центральной и Восточной Европе». В Послании Папа вспоминает то недавнее время, когда «на Украине, в Румынии, в Чехословакии местные Католические Церкви византийского обряда были насильственно и вероломно объявлены несуществующими»[405]. «История исправляет допущенную несправедливость»[406], — пишет Папа в отношении тех стран, в которых «стало возможно восстановление Католической Церкви латинского обряда и нормализация жизни Католических Церквей византийского обряда»[407]. Конечную цель всех усилий Папа видит в восстановлении полного общения с Православными Церквами. «В наши дни, — пишет Папа, — Католическая Церковь ведет диалог с Православными Церквами в их совокупности, имея в виду ту же цель, но пользуясь иными методами, на основе иных подходов — в соответствии с учением и с положениями II Ватиканского собора»[408]. Со ссылкой на Павла VI, Иоанн Павел II напоминает, что с Православными Церквами «следует поддерживать отношения как с Церквами-Сестрами» и в ее иерархах «чтить пастырей вверенной им части Христова воинства»[409]. Папа приходит к выводу: «надо отказаться от прозелитизма в любой форме и ни в коем случае не допускать никакого давления»[410], однако тут же делает оговорку: «тем не менее нельзя не уважать свободу совести и право каждого присоединиться, если он того желает, к Католической Церкви»[411]. Папа цитирует Декрет об экуменизме (UR 4): «Дело приуготовления и примирения отдельных лиц, желающих войти в полноту общения с Католической Церковью, по природе своей отлично от экуменического начинания. И все же между ними нет никакого противоречия, поскольку и то, и другое исходит из дивного Божиего предначертания»[412].

Ситуация на Украине наглядно продемонстрировала, как рассуждениями об исторической справедливости и свободе совести может прикрываться насильственный захват православных храмов, насаждение унии и агрессивный прозелитизм. Именно эта политика Ватикана в начале 90-х годов привела к обострению

отношений Римско-Католической Церкви с РПЦ и замораживанию богословского диалога между двумя Церквами. В энцикликах Иоанна Павла II, посвященных теме славянских народов, прозелитизму дается теоретическое обоснование. Из мыслей Папы, изложенных в этих энцикликах, следует, что переход из православия в католичество на самом деле является возвращением к первым временам христианства на Руси, к православию святых Ольги и Владимира, когда обрядовые и прочие различия не препятствовали русскому народу принадлежать к одной семье с другими европейскими народами, объединенными под властью Папы.

В период понтификата Иоанна Павла II появляется ряд важных документов, подготовленных различными ведомствами Римской Курии. В справочном приложении к сборнику документов II Ватиканского собора сказано, что эти учреждения «помогают Римским Первосвященникам в осуществлении их пастырского Учительства и согласно своим особым полномочиям способствуют истолкованию и практическому воплощению указаний Собора»[413]. В документах, подготовленных этими учреждениями, прослеживается стремление Ватикана если не приостановить, то направить в нужном для себя направлении процесс послесоборного «обновления», более четко и более жестко определить официальную линию Католической Церкви по догматическим вопросам. Особая роль в этом принадлежала Конгрегации вероучения, которую в период с 1981 по 2005 гг. возглавлял кардинал Йозеф Ратцингер — ныне Папа Римский Бенедикт XVI.

28 мая 1992 г. Иоанн Павел II одобрил Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении («COMMUNIONIS NOTIO»). В этом письме подчеркивается, что «понятие общения (koinonia), на которую уже указывали тексты II Ватиканского собора, особенно подходит для того, чтобы выразить глубину тайны Церкви, и может, несомненно, служить ключом к обновлению католической экклезиологии»[414]. Вместе с тем Письмо указывает на существующие ошибочные экклезиологические представления, связанные с этим понятием, и делает необходимые разъяснения. Текст документа почти полностью построен на цитатах из документов II Ватиканского собора и выступлениях Иоанна Павла II.

В первую очередь Письмо говорит о двух измерениях общения — вертикальном (общение с Богом) и горизонтальном (общение между людьми). Это общение является одновременно зримым и незримым. Незримое общение — это общение с Отцом через Сына, во Святом Духе и с другими людьми — в единой вере и в едином духе. Зримое общение — это общение в апостольском учении, в таинствах и иерархии. Между зримым и незримым общением существует тесная связь, которая и составляет Церковь как Таинство спасения[415].

Письмо утверждает, что можно аналогичным образом применить понятие общения к союзу между Поместными Церквами и таким образом понимать Вселенскую Церковь как общение Церквей. Однако идея общения не должна ослаблять концепцию единства Церкви в ее зримом и институциональном измерении. Поместная Церковь не есть нечто само по себе полное, а Вселенская Церковь не есть результат взаимного признания поместных Церквей. Вселенская Церковь не должна пониматься ни как сумма поместных Церквей, ни как их федерация[416].

Признавая ценность евхаристической экклезиологии, Письмо справедливо предостерегает от одностороннего подчеркивания принципа местной Церкви. Присутствие церковной полноты во всяком действительном совершении Евхаристии не позволяет считать несущественным всякий другой принцип единства и вселенскости[417]. Протоиерей Владислав Цыпин также критикует евхаристическую экклезиологию XX в. за «тенденцию подчеркивать поместный характер Церкви за счет ее Вселенскости»[418].

В своем Письме Конгрегация вероучения следует идее предсуществования Церкви. Церковь единая и единственная предшествует творению и дает рождение поместным Церквам как своим дочерям; она выражает себя в них, она — мать, а не плод поместных Церквей. В день Пятидесятницы Церковь хронологически проявляет себя как Церковь Вселенская. Позже она даст начало различным местным Церквам как своим частным воплощениям. Рождаясь во Вселенской Церкви и из нее, именно из нее и в ней они имеют свою церковность. Цитируя выступление Иоанна Павла II, Письмо утверждает: «Формула II Ватиканского собора "Церковь в Церквах и из Церквей" (LG 23) неотделима от другой формулы: "Церкви в Церкви и из нее"»[419].

По мысли В.Лосского, западные отцы в своем изложении троичного догмата чаще всего отправлялись от единства Божественной природы, чтобы прийти к Лицам, тогда как греческие отцы шли противоположным путем — от Трех Лиц к единой Природе, в соответствии со Священным Писанием и крещальной формулой. Оба подхода были правомерны до тех пор, пока не нарушалось равновесие между Лицами и Природой[420]. Как и в случае с триадологией, мы видим, что в своих экклезиологических построениях современная Римско-Католическая Церковь отталкивается от идеи единства Вселенской Церкви, чтобы прийти к ее поместным выявлениям, и на этом пути нередко подчеркивает вселенский характер Церкви в ущерб ее поместному началу. В Письме утверждается: Вселенская Церковь есть «в существе своей тайны действительность, онтологически и хронологически предшествующая всякой отдельной поместной Церкви»[421].

Глубокое понимание соотношения вселенского и поместного начала в Кафолической Церкви мы находим у архиепископа Василия (Кривошеина). «Поместная Церковь, — писал он, — не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолической Церковью в известном месте, тождественною с Вселенскою Кафолическою Церковью, которая **существует только в ее поместных выявлениях** (выделено мной. — *В.С.*), но в то же время (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией) она не тождественна с Вселенской Церковью, отлична от нее. Троическая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклезиологический парадокс. И мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Троической Божественной Жизни… Мы можем сказать, таким образом, что как Божественные Лица — Отец, Сын и Дух Святой — не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо является истинным Богом, мы не можем, одна-

ко, сказать, что каждое Лицо есть Пресвятая Троица или тождественна Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой Поместной Церкви, которые не являются «частями» Вселенской, но не могут, однако, быть просто отождествлены с ней»[422].

Римско-Католическая Церковь впадает в своего рода экклезиологическое монархианство, когда утверждает идею главенства Римской кафедры. В рассматриваемом Письме Конгрегация вероучения напоминает, что, наряду с Евхаристией, корнем единства Церкви является также единство епископата. Причем, подобно тому, как идея сообщества Церквей требует существования Церкви — главы Церквей, которой как раз является Римская Церковь, так же и единство епископата предполагает существование епископа — главы собора или коллегии епископов, которым является Римский Первосвященник[423].

В Письме утверждается, что для того, чтобы каждая поместная Церковь была в полноте Церковью, то есть отдельным проявлением Вселенской Церкви, в ней должна присутствовать как необходимый элемент верховная власть Церкви, то есть коллегия епископов с Римским Первосвященником, ее главой, и ни в коем случае не без его присутствия. Цитируя выступления Иоанна Павла II, Письмо утверждает, что первенство Римского епископа и коллегия епископов — это необходимые элементы Вселенской Церкви: они не вытекают из отдельности Церквей, хотя и содержатся внутри всякой поместной Церкви. Служение Римского епископа должно рассматриваться не только как глобальное служение, которое касается всякой поместной Церкви извне, но и как принадлежащее к сущности всякой поместной Церкви, в силу взаимопроникновения между Церковью Вселенской и Церковью поместной. В этой связи Письмо, со ссылкой на «PASTOR AETERNUS», вновь повторяет утверждение о том, что папское первенство содержит в себе епископскую власть не только верховную, полную и универсальную, но также непосредственную над всеми, как над пастырями, так и над другими верующими[424].

В конце Письма Конгрегация вероучения недвусмысленно заявляет, в чем же должна, по ее мнению, заключаться подлинная цель всех экуменических усилий: «Чтобы, благодаря новому обращению ко Господу, всем было возможно признать постоянство примата Петра в его преемниках, епископах Римских, и увидеть осуществление служения Петра таким, каковое угодно Господу, как вселенское апостольское служения, присутствующее внутри всех Церквей, и, не посягая на свою природу божественного установления, могущее выражаться различными способами, в соответствии со временем и местом…»[425]

1 июня 1992 г. Комиссия «Pro Russia» выпустила документ под названием: «Общие принципы и практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства Католической Церкви в России и других странах СНГ». Руководящие инструкции, содержащиеся в этом документе, «касаются особых условий, создавшихся на территории бывшего Советского Союза и в странах Восточной Европы. В них принимается во внимание многовековое присутствие там Православной Церкви, а также печальная история этих народов, страдавших под коммунистическим режимом»[426].

Документ напоминает, что в настоящее время апостолическая деятельность Католической Церкви на территории СНГ должна всеми способами содействовать диалогу между христианами в свете принципов, провозглашенных II Ватиканским собором и последовавшими за Собором документами. Методы этой деятельности должны существенно отличаться от тех, которые предусматриваются в отношении миссии «ad gentes». Документ осуждает прозелитизм как любое давление на совесть и запрещает «принуждать или вовлекать неуместными ухищрениями или приманивать к принятию веры»[427].

«Католическая Церковь ни в коем случае не должна вступать в соперничество с Русской Православной Церковью или с другими христианскими Церквами, имеющимися на той же территории»[428], — говорится в Документе. «Не в соперничестве друг с другом, а в совместных усилиях по восстановлению единства, желаемого Христом, призваны Католическая и Православная Церкви исполнять свою миссию…»[429]

В Документе утверждается, что католические епископы и апостолические администраторы должны заботиться о том, чтобы пастырская деятельность, проводимая в пределах их церковных округов, не давала повода к неправильному пониманию ее как «параллельной структуры евангелизации»[430]. «Епископы и апостолические администраторы должны информировать правящих епископов Православной Церкви обо всех важных пастырских инициативах, в особенности об учреждении новых приходов, необходимых для духовного окормления католических общин, уже существующих на местах»[431].

Поистине было бы замечательно, если бы Римско-Католическая Церковь следовала изложенным выше принципам на практике!

Катехизис Католической Церкви, представляющий собой современное официальное изложение католического вероучения, был обнародован Апостольской конституцией «FIDEI DEPOSITUM» Иоанна Павла II 11 октября 1992 г. В начале Катехизиса (п. 11) сказано, что он «имеет целью представить органичное и синтетическое изложение основного и фундаментального содержания католического вероучения — как в том, что касается веры, так и в том, что касается морали, в свете Второго Ватиканского Собора и всего Церковного Предания в целом»[432].

В своей экклезиологической части Катехизис почти целиком построен на цитатах из соответствующих документов II Ватиканского собора. Так, например, раздел «Кто принадлежит к Вселенской Церкви?» включает в себя пять известных цитат из LG 13, 14, 15, UR 3 и цитату из речи Павла VI от 14 декабря 1975 г.[433]

Обращает на себя внимание тот факт, что в русском издании Катехизиса (а часто и в другой современной русскоязычной католической литературе) Церковь именуется единой Святой Вселенской и Апостольской. Вместо определения «кафолическая» (или «католическая») используется определение «вселенская». Катехизис отождествляет эти понятия: «Слово «вселенский» (католический, кафолический) значит универсальный в смысле «всеобъемлющий» или «всецелый»»»[434]. Согласно Катехизису, каждая отдельная Церковь является «вселенской» [435]. В Приложении к «Основным принципам отношения РПЦ к инославию» сказано: «Православная Церковь отличает «христианскую всеобщность»,

универсализм, вселенскость, от соборности (кафоличности). Экуменичность — это следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее, материальное выражение. Церковь в целом именуется «вселенской», и это определение неприложимо к ее частям; но каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа кафоличной (соборной). Вселенскость и повсеместность Церкви является следствием ее кафоличности. Вселенскою Церковь является не только в совокупности всех своих членов или всех поместных Церквей, но везде и всегда, во всякой поместной Церкви, во всяком храме. Таким образом православное и инославное понимание «экуменизма» (вселенскости) значительно расходились. Для православных — экуменичность — следствие внутреннего единства с Истиной и внутренней цельности и неразрывности духовного опыта Церкви, а для инославных — экуменизм — исходная предпосылка и формальное условие единства»[436].

25 марта 1993 г. Папский совет по содействию христианскому единству опубликовал «Правило по применению принципов и норм экуменизма». В разделе I Правила говорится: «Учение Церкви об экуменизме, а также призыв к надежде и любви находят свое официальное выражение в документах II Ватиканского собора, особенно в Догматической конституции о Церкви («Свет народам») и в Постановлении об экуменизме. Позднейшие документы относительно экуменической деятельности в Церкви, в том числе и «Экуменическое правило» (1967 и 1970 гг.), основаны на вероучительных, духовных и пастырских принципах, изложенных в документах Собора. В этих позднейших документах глубже рассмотрены некоторые темы, намеченные в документах Собора, развита богословская терминология и более подробно представлены нормы деятельности, во всем основанные на учении Собора. Все это представляет собой собрание принципов… которые составляют основу данного Правила»[437].

Действительно, текст данного документа практически полностью определяется идеями Собора. Правило следует соборным определениям, касающимся роли Римского епископа в церковном общении, утверждает, что единая Церковь Христова «наличествует в Церкви Католической» и признает, что иные Церкви и церковные общины, не пребывая в полноте общения с Католической Церковью, «в действительности сохраняют некоторое с ней общение»[438].

В разделе IV Документ, также следуя учению Собора, со ссылкой на каноны CIC 844 и CCEO 671, излагает правила взаимного участия в таинствах с членами различных Восточных Церквей. Правило напоминает, что следует избегать «всякого, даже кажущегося прозелитизма»[439]. Вместе с тем обращает на себя внимание как раз плохо скрываемая прозелитическая направленность Документа. Как мы помним из OE 27, католик может обратиться к священнослужителям какой-либо из Восточных Церквей только в случае, если он по физическим или моральным причинам лишен возможности обратиться к католическому священнослужителю. В то же время католические священнослужители «могут законно преподавать таинства покаяния, Евхаристии и елеосвящения членам Восточных Церквей, которые обращаются к ним по собственной инициативе и имеют необ-

ходимую предрасположенность»[440]. Иными словами, условия взаимного участия в таинствах неодинаковы, что, очевидно, стимулирует переход в католичество, а не наоборот. Документ напоминает, что Восточные Церкви, исходя из собственных экклезиологических представлений, могут иметь более строгие правила в отношении взаимного участия в таинствах, а также придерживаться иных норм, касающихся частоты причащения, исповеди и поста перед причастием. Согласно Документу, необходимо, чтобы католики «не вызывали смущения и недоверия среди восточных христиан несоблюдением этих норм»[441]. Католик, желающий причаститься у восточных христиан законным образом, должен «насколько возможно следовать восточной традиции и воздержаться от причащения, если данная Церковь допускает к причастию только своих верующих, исключая всех остальных»[442].

В параграфе 35 Правило обращает внимание на фундаментальные различия между сектами и новыми религиозными движениями, с одной стороны, и Церквами и церковными общинами — с другой. Правило напоминает, что сформулированные в нем принципы совместного духовного делания и практического сотрудничества относятся исключительно к Церквам и церковным общинам, с которыми Католическая Церковь установила экуменические отношения. Единственной основой для такого совместного делания или сотрудничества, согласно Документу, является признание обеими сторонами факта существования определенного, хотя и несовершенного, общения, соединенного с открытостью и взаимоуважением, которые порождаются этим признанием.

В обнародованном 2.05.1995 г. Апостольском послании «ORIENTALE LUMEN» («Свет Востока») Папа Иоанн Павел II вновь возвращается к размышлениям о духовных ценностях восточного христианства. Папа подчеркивает унионистскую модель усвоения опыта веры христианского Востока и призывает латинскую Церковь «с благодарностью принимать духовные сокровища, которые хранят восточные католические Церкви на пользу всекатолического общения»[443]. При этом Папа явно принижает значение вероучительных разногласий в существующем разделении с некатолическими восточными Церквами. «Мы все больше понимали, — пишет Папа, — что разрыву ткани единства способствовал не столько какой-то исторический эпизод или просто вопрос превосходства, сколько прогрессивное отчуждение, так что различия как таковые не воспринимались уже как общее богатство»[444]. «Мы не едины в передаче благовестия»[445], — признает Папа. Однако это не является для него препятствием к единству: «Слова Запада нуждаются в словах Востока, дабы Слово Божие все лучше выявляло свои непостижимые богатства»[446].

По мысли Папы, Церковь Христова, рожденная от единого Крещения и из единой Евхаристии, уже едина, но еще не объединена. «Если имеются разделения, их необходимо преодолевать, но Церковь — едина; и на Востоке и на Западе Церковь Христова может быть только единой — единой и объединенной»[447], — подчеркивает Папа.

Послание завершается молитвой Папы о том, чтобы Христос, Свет с Востока, сподобил нас осознать, что «в действительности, несмотря на вековую от-

даленность, мы были крайне близки, ибо совместно, быть может не зная о том, шли навстречу Единому Господу и, следовательно, друг другу»[448].

Большое значение приобрело обнародованное в том же месяце, что и «ORIENTALE LUMEN», Окружное послание Иоанна Павла II «UT UNUM SINT» («Да будут все едино» (25.05.1995 г.)), ставшее по сути первой экуменической энцикликой. В этом достаточно объемном и содержательном документе Папа много размышляет над определениями II Ватиканского собора, которые он называет «экуменическими текстами величайшей важности»[449]. Цитируя свое Апостольское послание «TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE» от 10.11.1994 г., Папа пишет: «Самой лучшей подготовкой к исходу второго тысячелетия станет не что иное, как по возможности верное воплощение учения II Ватиканского Собора в жизни каждого из нас и Церкви в целом»[450].

«В наш век экуменизма, ознаменованный II Ватиканским Собором, — пишет Папа, — миссия Римского епископа выражается прежде всего в неустанном напоминании о необходимости полноты общения последователей Христа»[451]. В учении о существующем неполном общении с Католической Церковью христиан-некатоликов Иоанн Павел II в целом следует II Ватиканскому собору. «За пределами католической общины — не церковная пустота»[452], — пишет Папа. Общение — несовершенное, но реальное — сохраняется и развивается на многих уровнях церковной жизни в этих общинах[453]. По мысли Папы, объективной основой этого общения является, прежде всего, общее для всех крещение, посредством которого верующие становятся Телом Христовым. Папа говорит о «глубине общения — основанного на единстве крещения, — которое Дух питает вопреки всем историческим и каноническим разногласиям»[454]. Папа подчеркивает, что взаимное и официальное признание крещения, — это не обычный жест экуменической «учтивости», а основополагающее церковное положение. «Следует еще раз подчеркнуть, — настаивает Папа, — что осознание братства вытекает не из какой-либо либеральной благотворительности или смутного чувства родства. Оно основано на признании единого крещения…»[455] Папа напоминает, что важнейшей «отправной точкой» в диалоге является вопрос апостольского преемства[456], и вновь подтверждает признание православной Евхаристии. «Признать все это необходимо во имя истины»[457], — подчеркивает Папа.

Повторяет Папа и соборное учение об «отдельных элементах освящения и истины», которые присутствуют за пределами видимых границ Католической Церкви (LG 8). Эти элементы, «так или иначе присутствующие в других христианских общинах, составляют объективную основу для общения, пусть несовершенного, но существующего между ними и Католической Церковью, — пишет Папа. — В той мере, в какой эти элементы содержатся в других христианских общинах, единая Христова Церковь осуществляет свое действенное присутствие»[458]. Папа подчеркивает, что присутствие этих «элементов» в некатолических общинах не является пассивным[459]: «Для Католической Церкви, — пишет Папа, — *общение* христиан — не что иное, как проявление в них благодати, посредством которой Бог делает их причастниками собственного *общения,* то есть Своей вечной жизни»[460]. Одно из ярких подтверждений того, что Дух Святой действует и в других

христианских общинах, Папа видит во «всеобщем свидетельстве святости»[461] мучеников за веру XX столетия. В этом Папа продолжает следовать II Ватиканскому собору. Новой в энциклике является мысль Иоанна Павла II о том, что общение между разъединенными Церквами — неполное на уровне своих рядовых членов — в святых мучениках уже достигло своей полноты. Это общение, считает Папа, «является совершенным в том, что все мы считаем вершиной благодатной жизни: в свидетельстве (martyria) веры, вплоть до смерти, в самом истинном и действительном общении со Христом, проливающим Свою Кровь, и через эту жертву делающим близкими бывших некогда далеко друг от друга»[462]. Это касается не только мучеников, но и всех вообще святых. «Неполное еще общение наших общин, хотя и незримо, но реально и прочно вошло в полноту общения святых, то есть тех, кто, завершив свою жизнь в верности благодати, пребывает сегодня в общении с Возлюбленным Христом, — утверждает Папа. — Эти святые есть во всех Церквах и церковных общинах, которые открыли им путь к спасительному общению»[463].

В отношении методов достижения единства между христианами Папа высказывает ряд мыслей, сходных с позицией Православия. Папа пишет: «Очевидным стал сам метод следования к полноте общения — это диалог истины, питаемый и поддерживаемый диалогом любви»[464]. «Единства, угодного Богу, можно достичь лишь при одном условии: через всеобщую верность Откровению в его целостности. Компромисс в делах веры противоречит Богу, Который есть Истина»[465]. «Полнота общения предполагает полноту всей истины, которой Святой Дух наставляет учеников Христа. А потому следует отказаться от любых форм редукционизма или приблизительного “согласия”. Сложные вопросы должны разрешаться основательно, в противном случае они с неизбежностью возникнут вновь — в том или ином виде»[466]. Не следует «удовлетворяться кажущимися легкими решениями, которые ни к чему прочному и серьезному привести не в состоянии. Требования истины должны соблюдаться во всей полноте»[467]. Наивысшим таинством полного общения является Евхаристия[468]. «В силу существующих разногласий по вопросам веры совместное совершение Евхаристической литургии пока невозможно»[469]. «Конечная цель экуменического движения — восстановление полного и зримого единства всех крещеных»[470].

Обращает на себя внимание иногда почти буквальное совпадение перечисленных фрагментов энциклики с аналогичными положениями «Основных принципов отношения РПЦ к инославию». Сам Папа подчеркивает, что в рамках экуменического движения идею восстановления полного и зримого единства одинаково разделяют как Католическая, так и Православная Церкви[471].

Не противоречит позициям Православия и мысль о необходимости «учитывать различия между содержанием веры и формулой, ее выражающей»[472]. Между тем, в документах Иоанна Павла II, как и в текстах II Ватиканского собора, чувствуется, порой, чрезмерное стремление «сократить вопросы, вызывавшие, по традиции, напряженность»[473]. Так, в специальном разделе энциклики Папа напоминает о своих контактах с патриархами некоторых Древних Восточных Церквей, с которыми он имел возможность «совместно исповедовать истинную

веру в Христа, при наличии разделяющих нас богословских формулировок»[474]. 11 июня 1993 г. в Обращении к Патриарху Эфиопской Церкви Абуне Павлу Папа прямо заявил: «У нас общая вера, полученная от апостолов, те же самые таинства и то же учение, основанное на апостольском преемстве… И ныне мы, следовательно, можем подтвердить, что у нас одна и та же вера во Христа, хотя она и была в течение долгого времени причиной нашего разделения»[475].

Хвалебные песни «единству в многообразии», как и следовало ожидать, заканчиваются, когда Иоанн Павел II переходит к вопросу о папском примате. Папа категорически заявляет: «Католическая Церковь как в своей praxis, так и в официальных документах, утверждает, что общение отдельных Церквей с Римской Церковью и их епископов — с Римским епископом является, согласно Божиему замыслу, главным условием полного и зримого общения»[476]. «Предназначение Римского епископа среди всех других пастырей состоит именно в «бдении» (episkopein), подобно стражнику, дабы благодаря стараниям всех пастырей во всех отдельных Церквах был слышен голос Пастыря Христа. Таким образом, в каждой из отдельных Церквей, вверенных этим пастырям, присутствует единая, Святая, Вселенская и Апостольская Церковь. Все Церкви пребывают в полноте зримого общения, потому что все пастыри пребывают в единстве с Петром, а значит — и в единении с Христом»[477].

Папа открыто признает: «Убежденность Католической Церкви в том, что она, верно следуя апостольскому Преданию и святоотеческой вере, сохранила в служении Римского епископа зримое знамение и залог единства, представляет собой трудность для большинства других христиан…»[478] Вместе с тем Папа склонен недооценивать принципиальный, догматический характер этого расхождения. Причина ему видится скорее в «болезненных воспоминаниях»[479] о тех временах, когда «то, что должно было быть служением… получало свое проявление в совершенно ином виде»[480]. «Я прошу прощения за все, за что мы ответственны»[481], — пишет Папа.

Несомненным новшеством энциклики является призыв Иоанна Павла II к христианам иных исповеданий совместно искать такие формы исполнения миссии Римского епископа, «в которых могло бы осуществляться признанное и теми, и другими служение любви»[482]. Некоторые богословы, например кардинал Вальтер Каспер, считают этот шаг Папы «поистине революционным»[483], однако едва ли можно согласиться с подобным определением. Сам Папа говорит о необходимости искать новые формы первенства, которые «никоим образом не отступают от своего прямого предназначения»[484]. Основное же предназначение служения преемника Петра Папа традиционно видит в том, чтобы быть «учрежденным Богом постоянным и зримым началом и основой единства»[485].

Несколько противореча себе, Вальтер Каспер пишет: «Разумеется, Папа не намерен ставить под сомнение служение Петра, догматы о примате и их незыблемость. Скорее, он желает, не отказываясь от сущности первенства, найти новые формы его осуществления»[486]. «Проблематичен и сам принцип подобного различия, — справедливо замечает В.Каспер. — Действительно, некатолические церкви нередко отрицают существование служения Петра: вернее, они не

согласны с тем, что именно есть самое существенное в этом служении и какие из его форм могут измениться. Таким образом, речь не об исключительно практической или прагматической проблеме, но о проблеме богословской»[487].

Фундаментальное значение как для православной экклезиологии, так и для канонической структуры управления Поместных Православных Церквей приобрело 34-е Апостольское правило, в котором выражен православный подход к вопросу о первенстве. Правило гласит: «Епископам всякаго народа подобает знати перваго в них и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его разсуждения; творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без разсуждения всех»[488]. Показательна концовка правила, устанавливающая его внутреннюю связь с триадологией: «Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святый Дух»[489].

«История образования Поместных Церквей не оставляет возможности для догматизации преимуществ тех или других первосвятительских кафедр, — пишет протоиерей Владислав Цыпин. — Сами каноны (3-е прав. II Всел. Соб.; 28-е прав. IV Всел. Соб.) говорят о политических и, следовательно, исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Гражданское положение города определяло, согласно этим канонам, его место в диптихе. В 28-м правиле Халкидонского Собора недвусмысленно сказано: “Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества; поелику то был царствующий град”»[490].

Конституция «AUCTOREM FIDEI» (от 28 августа 1794 г.) Папы Пия VI объявляет еретическим «заявление, утверждающее, что Римский Понтифик является служебным главой, если оно истолковывается в том смысле, что не от Христа в лице блаженного Петра, но от Церкви Римский Понтифик получает власть служения, через которую как преемник Петра, истинный заместитель Христа и глава Церкви он имеет власть над всею Церковью»[491]. Догматическая конституция I Ватиканского собора «PASTOR AETERNUS» предает анафеме всех утверждающих, что апостол Петр (как и его преемники — Римские епископы) не поставлен непосредственно Иисусом Христом видимым главою Церкви и получил лишь первенство чести, а не первенство истинной и собственной юрисдикции. Конституция также предает анафеме всех, кто говорит, что Папа Римский имеет лишь обязанность контроля или указания, а не полную и верховную юрисдикцию над всей Церковью, или что он обладает лишь одной важной частью этой власти, а не всей ее полнотой[492]. Декрет «LAMENTABILI» Священной канцелярии, утвержденный Папой Пием X 3 июля 1907 г., осудил как заблуждение модернистов мнение, согласно которому «Римская Церковь стала главой всех Церквей не по предопределению Божественного Провидения, но вследствие чисто политических обстоятельств»[493].

Очевидно, что на фундаментальном уровне примирить православный и католический подходы не представляется возможным. Православные могут согласиться, что первенство чести предполагает реальное служение и не сводится только лишь к церемониальному вопросу. Реальное служение предполагает и реальные полномочия. Из необходимости служения единству со стороны перво-

го епископа на уровне Поместной Церкви может следовать необходимость аналогичного служения и первенства на универсальном уровне. Это, в частности, отметили некоторые православные участники проходившего в Риме в 2003 г. научного симпозиума, посвященного теме «служения Петра»[494]. Ряд вопросов, связанных с соотношением в Православной Церкви поместного и вселенского начал, еще ожидает своего решения. Например, до сих пор не имеет общеправославного решения проблема диаспоры[495]. Однако, как бы ни развивалось современное православное богословие, ясно одно: первенство для православных было и навсегда останется не юридическим понятием, включающим наделение определенного индивида властью, но формой диаконии, служения в самом строгом смысле этого термина. Любые «новые формы» служения Римского епископа при его неизменной догматической сущности останутся неприемлемыми для православных, ибо взгляд на Римскую кафедру как на «учрежденное Богом постоянное и зримое начало и основу единства» в корне противоречит православной экклезиологии и основам церковного строя.

8 сентября 1995 г. Папский Совет по содействию христианскому единству дал разъяснение традиционному католическому учению о Filioque в документе «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа».

Данный документ стремиться доказать, что в действительности учение о Filioque, стоящее за литургическим латинским переводом Символа Веры, полностью соответствует учению о единоначалии Отца, исповеданному на Вселенском Соборе 381 года. Все противоречия Документ объясняет вопросами терминологии и контекстом, в котором излагается учение.

В Документе утверждается, что Католическая Церковь признает соборное, вселенское, общеобязательное и непреложное достоинство Символа Веры, исповеданного по-гречески на Вселенском Соборе 381 года. Документ выступает против добавления слов και του Υιου в тех Церквах, где используется греческий язык, поскольку эта вставка, сделанная по-гречески, якобы не соответствует латинскому пониманию Filioque. При этом Filioque латинской традиции, поставленное в надлежащий контекст, Документ не считает противоречащим учению Никео-Константинопольского Символа Веры[496].

Обычная путаница в католическом учении о Святом Духе, естественно, никуда не исчезает. Это со всей очевидностью следует из текста документа. Однако Римско-Католическая Церковь стремится подчеркнуть, что вопросы триадологии уже не являются поводом для расхождения между католичеством и православием. На общей аудиенции 7 ноября 1990 г. Иоанн Павел II заявил: «Со времени II Ватиканского Собора идет плодотворный экуменический диалог, приведший, как кажется, к заключению, что “Филиокве” не является более главным препятствием к диалогу и его дальнейшему развитию»[497]. В п. 248 современного Катехизиса Католической Церкви также сказано, что обе традиции — католическая и православная — в вопросе об исхождении Святого Духа дополняют друг друга, и эта «законная взаимодополняемость, если она не становится предметом обострения, не затрагивает существа веры в реальность той же исповедуемой тайны»[498].

Задолго до II Ватиканского собора прот. Георгий Флоровский очень точно подметил: «В римской концепции церковного единства неверно и неприемлемо не только каноническое или юридическое сужение перспектив. Гораздо важнее и опаснее нечувствие всей серьезности раскола и расхождения между Западом и Востоком… Отсюда такой примитивизм и упрощение в унициальных замыслах и проектах. Можно сказать: не столько чрезмерная требовательность, но именно чрезмерная мистико-догматическая нетребовательность или снисходительность есть неправда Рима и его унициальной тактики»[499].

Следует согласиться с отцом Георгием: для Рима путь воссоединения есть путь возврата к истокам, преображения догматического сознания и опыта, когда заново должны быть пережиты древние темы эпохи Вселенских Соборов.

30 июня 2000 г. Конгрегация вероучения распространила «Ноту» об использовании словосочетания «Церкви-сестры», одобренную Иоанном Павлом II на аудиенции 9 июня 2000 г. В указанной ноте утверждается, что в подлинном значении этого слова, Церквами-сестрами считаются только поместные Церкви (или объединения в рамках поместных Церквей, например, патриархаты и митрополии). Вместе с тем Вселенская, Единая, Святая, Католическая и Апостольская Церковь — не сестра, а матерь всех поместных Церквей. По этой причине документ запрещает называть Католическую Церковь сестрой какой-либо из поместных Церквей либо совокупности Церквей и использовать формулу «наши обе Церкви», когда речь идет о Католической Церкви — с одной стороны и совокупности православных Церквей (или одной из них) — с другой стороны. Документ полностью запрещает использовать словосочетание «Церкви-сестры» в отношении общин, не сохранивших действительный епископат и евхаристию[500].

Во вступительной части «Ноты» сказано, что ее цель — «напомнить подлинное и адекватное использование этого выражения, в соответствии с учением II Ватиканского Собора и последующим папским Учительством»[501]. Следует, однако, заметить, что «Нота» вступает в противоречие с этим самым Учительством. Контекст, в котором Павел VI употреблял выражение «наши Церкви-сестры», свидетельствует, что в большинстве случаев им подразумевались Католическая Церковь — с одной стороны и Православная Церковь — с другой стороны[502]. Иоанн Павел II в энциклике «UT UNUM SINT» (п. 88) пишет буквально следующее: «Католическая Церковь сознает себя *среди всех других Церквей и церковных общин* (курсив мой. — *В.С.*) как сохранившую служение преемника апостола Петра». В п. 59 той же энциклики Папа пишет: «Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Католической и Православной Церквами продолжает интенсивно работать… с целью восстановить полноту общения между *обеими Церквами*».

По свидетельству А.Доброера, подход Конгрегации вероучения в толковании термина «Церкви-сестры» вызвал не только острую критику со стороны некатолических богословов (в т. ч. и православных), но и породил острую дискуссию непосредственно в католическом мире[503]. Эта полемика затронула даже официальные круги Римской курии: кардинал Вальтер Каспер, президент Папского совета по содействию христианскому единству, публично выступил со

своими коррективами, в которых указал на «приниженное» в документах Конгрегации вероучения достоинство поместной церкви. Вполне в православном духе, В.Каспер заявил, что поместная церковь не является некоей провинцией или отделением Вселенской Церкви, но это именно Церковь в данном конкретном месте. Дискуссия между кардиналом Каспером и кардиналом Ратцингером формально завершилась путем взаимного согласования богословских позиций и соответствующих терминов, однако ясно, что к высшим кругам РКЦ сегодня принадлежат как богословы консервативного, так и либерального направлений, и это находит свое отражение в официальных церковных документах[504].

16 июня 2000 г. Иоанн Павел II одобрил еще один документ, подготовленный Конгрегацией вероучения, — Декларацию «DOMINUS IESUS» — о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви. Документ был обнародован 6 августа 2000 г. По свидетельству А.Доброера, Декларация стала «новой попыткой кардинала Й.Ратцингера сбалансировать постсоборную экклезиологию Католической Церкви» и породила острую полемику в различных христианских кругах — как в католических, так и в православных, протестантских и англиканских[505].

Во вступительном слове к тексту Декларации, датированном 1-м октября 2000 г., Иоанн Павел II пишет: «“Dominus Iesus”, следуя за Вторым Ватиканским Собором… не отрицает спасения не-христиан, но указывает на его высший источник во Христе, в Котором соединены Бог и человек. Бог дает свет всем теми способами, которые соответствуют их духовным и материальным ситуациям, даруя им спасительную благодать известными Ему путями… Если документ, как и Второй Ватиканский Собор, заявляет, что “единственная Церковь Христова присутствует в Католической Церкви”, он не стремится тем самым выразить ущербный взгляд на другие Церкви и церковные общины. Католическая Церковь страдает… от того факта, что истинные отдельные Церкви и церковные общины с драгоценными элементами спасения отделены от нее»[506].

Действительно, вслед за II Ватиканским собором Декларация признает, что «спасительное деяние Иисуса Христа, в единстве и посредством Святого Духа, простирается за видимые границы Церкви ко всему человечеству», причем «это остается в силе не только для верных Христу, но и для всех людей доброй воли, в сердцах которых незримо действует благодать»[507].

«Святой Дух сеет «семена Слова», которые можно найти в различных обрядах и культурах, взращивая их, чтобы они принесли плод во Христе»[508], — утверждает Декларация. И вместе с тем напоминает: «Предположение о том, что существует спасительное действие Бога вне единственного Посредничества Христа, противоречит Католическому вероучению и христианству в целом»[509].

«В связи с единственностью и вселенскостью спасительного Посредничества Иисуса Христа необходимо твердо верить в истину католического вероучения о единственности основанной Им Церкви, — говорится в Декларации. — Поскольку есть один Христос, то существует одно Тело Христово и одна Невеста Господня: “Единая Вселенская и Апостольская Церковь”»[510].

Декларация цитирует известный отрывок из LG 8 и дает к нему следующее разъяснение: «Словосочетанием “subsistit in” (“пребывает в”) II Ватиканс-

кий Собор стремился уравновесить два вероучительных высказывания: с одной стороны, что Церковь Христова, несмотря на разделения, существующие между христианами, пребывает в полноте лишь в Католической Церкви; с другой стороны — то, что "вне ее ограды также можно встретить множество крупиц святости и истины" (т. е. в Церквах и церковных общинах, не состоящих в совершенном общении с Католической Церковью)… Принимая это во внимание, необходимо утверждать, что "сила их исходит от той полноты благодати и истины, которая вверена Католической Церкви"»[511].

Едва ли можно признать, что данное разъяснение «не стремится выразить ущербный взгляд на другие Церкви и церковные общины», как это утверждает Папа. Ниже Декларация прямо напоминает, что эти Церкви и отделенные общины «страдают некоторыми недостатками»[512]. В Уведомлении о книге «Церковь: харизма и власть» священника Леонарда Боффа от 1985 г. Конгрегация вероучения подчеркивает: «Собор избрал слово *subsistit* именно для того, чтобы прояснить, что существует только одна «субстанция» истинной Церкви, в то время как вне ее видимой структуры находятся только *elementa Ecclesiae,* которые — будучи элементами той же самой Церкви — направлены и ведут к Католической Церкви»[513].

Параграф 17 подводит некий итог: «Существует единственная Церковь Христова, пребывающая в Католической Церкви, руководимой Преемником святого Петра и епископами, состоящими в общении с ним. Церкви, которые не пребывают в совершенном общении с Католической Церковью, оставаясь объединенными с ней крепкими связями — апостольской преемственностью и Таинством Евхаристии, — являются подлинными поместными Церквами. Кроме того, Церковь Христова пребывает и действует также и в этих Церквах, даже если им не хватает полного общения с Католической Церковью и они не принимают Учения о Первоверховной власти, которой, по воле Божией, обладает Епископ Рима, осуществляющий ее во всей Церкви»[514].

Новым в Декларации является более жесткий подход к тем общинам, в которых не сохранилось апостольского преемства. Документ прямо заявляет, что «церковные общины, не сохранившие подлинного Епископата, а также истинной и совершенной сущности таинства Евхаристии, не являются Церквами в истинном значении этого слова»[515]. Это обоснованное с православной точки зрения заявление, естественно, было встречено с большим возмущением в протестантской среде. Вместе с тем и в отношении этих общин Декларация утверждает, что «люди, крещенные в таких общинах, объединены со Христом посредством крещения и пребывают в определенном, хотя и несовершенном, общении с Церковью»[516].

В отношении нехристиан Декларация подтверждает учение Собора о возможности их спасения и признает, что последователи иных религий могут стяжать Божественную благодать. «Для тех, кто не входит в ограду Церкви, спасение во Христе возможно благодаря благодати, которая, будучи мистически связанной с Церковью, формально не делает их частью Церкви, но просвещает сообразно их духовному и материальному положению. Эта благодать проис-

текает от Христа, является результатом Его жертвы и сообщается Святым Духом»[517], — говорится в Декларации.

Одновременно документ предостерегает от религиозного релятивизма и напоминает, что Церковь не является лишь «одним из путей» спасения среди тех, что указываются разными религиями, якобы дополняющими Церковь или равнозначными ей, даже если считается, что они схожи с Церковью по отношению к эсхатологии Царствия Божия[518].

Параграф 1 русского перевода документа обращает на себя внимание тем, что приводит полный текст Символа Веры без добавления «и от Сына», а слово «соборная» переводит как «вселенская».

11 февраля 2002 г. Папа Римский Иоанн Павел II возвел Апостольские администратуры для католиков латинского обряда в России в достоинство епархий[519]. Русская Православная Церковь была поставлена перед фактом уже принятых решений. Святейший Патриарх Алексий в своем докладе на Архиерейском Соборе 2004 года отметил, что этот недружественный шаг Ватикана означает фактическое создание параллельной Поместной Церкви. Для окормления католиков, не столь многочисленных в России, не было необходимости повышать статус уже существовавших католических церковных структур[520].

Очевидно, что указанный шаг Католической Церкви явно противоречит ее же позиции, выраженной в документе Комиссии «Pro Russia» «Общие принципы и практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства Католической Церкви в России и других странах СНГ» (1992 г.).

Подводя итог настоящему разделу, можно сделать следующие общие выводы.

1. В рассмотренных документах периода понтификата Иоанна Павла II Римско-Католическая Церковь в целом следует курсу, намеченному II Ватиканским собором. Документы Собора оказывают определяющее влияние на официальную позицию РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства в этот период.

2. В официальных документах данного периода Католическая Церковь еще дальше продвинулась в развитии темы «единства в многообразии», признав, что вопросы христологии (в отношении Древних Восточных Церквей) и вопрос «Филиокве» (в отношении Православной Церкви) Римско-Католическая Церковь уже не рассматривает как препятствие к единству. Более того, в этих отличиях она видит взаимодополняющие богословские формулировки. Между тем догмат о примате Папы вновь был оставлен в неприкосновенности. Фактически в документах данного периода все препятствия к единству оказались сведены к вопросу о необходимости признания папского примата, в результате чего Католической Церкви так и не удалось отказаться от унионистской модели примирения.

3. Если мы видим, что в некоторых своих документах Иоанн Павел II пытается развить учение Собора и предлагает несколько новых смелых идей (о полном общении святых, о поиске новых форм служения Римского епископа), то в документах, подготовленных Конгрегацией вероучения в данный период, напротив, просматривается стремление вернуть католическое богословие в кон-

сервативное русло. Эти тексты негативно повлияли на экуменический диалог. Они свидетельствуют о существовании различных богословских течений в высших кругах Римской Курии.

4. Ряд положений, имеющихся в рассмотренных документах, вполне созвучен позиции Православия. Например, неоднократно осуждается прозелитизм. Между тем на практике Римско-Католическая Церковь нередко поступает вразрез с декларируемыми ею принципами. В некоторых идеях, развиваемых в документах данного периода, можно усмотреть попытку дать прозелитической деятельности Римско-Католической Церкви историческое и богословское обоснование.

2.3.3. Вопросы границ Церкви и церковного единства в документах Римско-Католической Церкви периода понтификата Бенедикта XVI (19.04.2005 г.)

После смерти Иоанна Павла II, последовавшей 2 апреля 2005 г., новым Папой был избран 78-летний Йозеф Алоиз Ратцингер, с 1981 г. возглавлявший Конгрегацию вероучения. Новый понтифик принял имя Бенедикта XVI.

25.04.2005 г. в Климентинском Зале Апостольского Дворца Ватикана Бенедикт XVI дал аудиенцию представителям христианских Церквей, церковных общин, а также нехристианских религий, прибывших в Рим по случаю избрания Верховного Понтифика. В ходе встречи Папа произнес речь, в которой, в частности, заявил: «Вслед за моими предшественниками, особенно Павлом VI и Иоанном Павлом II, я глубоко ощущаю необходимость подтвердить необратимость обязательства, принятого II Ватиканским Собором и получившего дальнейшее осуществление в последние годы, в том числе благодаря деятельности Папского Совета по содействию единству христиан… Ваше присутствие, дорогие Братья во Христе, — больше того, что разделяет нас, и больше того, что бросает тень на полное и видимое единение»[521].

Подчеркнув важность достижения полного единения, Папа отметил, что уже сегодня христиане разных конфессий в братской дружбе могут обмениваться дарами, полученными от Святого Духа.

29.06.2005 г. на богослужении в торжество святых Апостолов Петра и Павла Папа произнес проповедь, посвященную теме Церкви — «единой, святой, вселенской и апостольской»[522]. Вселенскость, по мысли Папы, означает универсальность — множество, становящееся единством; единство, которое все же остается множеством. В служении Петра единство епископата имеет свою видимую гарантию. «Петрово служение, — утверждает Папа, — …видимым образом воссоединяет Церковь всех стран и всех времен, защищая, таким образом, каждого из нас от постепенного перехода в обманчивую автономность, которая слишком легко превращается во внутреннее раздробление Церкви, что может нанести ущерб ее независимости»[523]. Обратившись к присутствовавшим представителям Константинопольского Патриархата, Папа подчеркнул: «Даже если мы еще не согласны в толковании и роли Петрова Служения, мы едины в апостольском преемстве и глубоко соединены в епископском и священническом служении, равно

как и в исповедании Апостольской веры, переданной нам в Священном Писании и истолкованной для нас великими Церковными Соборами»[524].

19.08.2005 г. во время поездки в Кёльн по случаю XX Всемирного Дня молодежи Папа встретился с представителями христианских Церквей и Церковных общин. В своей речи Папа, в частности, сказал: «Сразу после избрания меня Епископом Рима, в качестве Преемника апостола Петра я выразил твердое намерение сделать восстановление полного и видимого единства христиан одним из приоритетов своего Понтификата. Тем самым я сознательно пожелал пойти по стопам двух моих великих Предшественников: Павла VI, подписавшего более сорока лет назад соборный Декрет об экуменизме «Unitatis redintegratio», и Иоанна Павла II, сделавшего в дальнейшем из этого документа вдохновляющий критерий своей деятельности… Братство между христианами — это не просто какое-то неопределенное чувство, оно также не является порождением некой формы безразличия к истине. Это братство основано на сверхъестественной реальности единого Крещения, делающего нас членами единого Тела Христова… Не может быть диалога ценой истины; диалог следует вести в любви и истине… Мы не можем "сделать" единство, опираясь исключительно на свои силы. Мы можем лишь испросить его, как дар Святого Духа…»[525] В тексте речи Папа ссылается на три документа: «Lumen gentium», «Unitatis redintegratio» и «Ut unum sint».

25.12.2005 г. Папа обнародовал свою первую и пока единственную энциклику «DEUS CARITAS EST» («Бог есть любовь»). Энциклика посвящена теме осуществления заповеди о любви в условиях современного мира. Экуменической тематики касается только п. 31 энциклики, где Папа говорит о том, что «благотворительность не может быть средством, используемым для того, что сегодня называется прозелитизмом»[526].

В марте 2006 г. в прессе появились сообщения о том, что в новом издании ежегодного справочника Католической Церкви «Annuario Pontificio» за 2006 г. отсутствует один из девяти титулов Римского Папы: «Патриарх Запада». Некоторые аналитики увидели в отказе от титула «Патриарх Запада» признак стремления Папы улучшить отношения с Православными Церквами. Комментируя данное опущение, кардинал Акиле Сильвестрини, бывший префект Конгрегации восточных Церквей, сказал: «В прошлом Патриархат Запада противопоставлялся Патриархату Востока. Я думаю, что Папа хотел устранить такого рода противопоставление, и его поступок мотивировался стремлением к экуменическому прогрессу»[527].

Однако никакого «Патриархата Востока» Православные Церкви никогда не знали. В византийскую эпоху на Западе существовал единственный Патриархат — Римский, тогда как на Востоке было четыре Патриархата. Западный Патриархат вместе с четырьмя Восточными Патриархатами образовывали так называемую «пентархию».

«Остается загадкой, каким образом опущение титула «Патриарх Запада» может улучшить отношения Римского престола с Православными Церквами, — справедливо замечает в своем комментарии епископ Венский и Австрийский Илларион. — Скорее, наоборот, данное опущение может восприниматься как под-

черкивающее претензию на вселенскую церковную юрисдикцию, отраженную в других титулах Папы Римского»[528].

Наиболее неприемлемыми с православной точки зрения являются именно те титулы, которые подчеркивают претензию Папы на вселенскую юрисдикцию: «Викарий Иисуса Христа», «Преемник князя апостолов», «Верховный понтифик Вселенской Церкви». Именно от них Папе следовало бы отказаться в первую очередь, если бы изменение титулатуры было действительно мотивировано стремлением к «экуменическому прогрессу» и улучшению отношений с Православными Церквами.

Из всех титулов Папы наиболее приемлемым для православных является титул «епископа Рима», указывающий на власть Папы как епархиального архиерея города Рима. Титул «архиепископа и митрополита Римской провинции» указывает на то, что власть Папы распространяется на всю Римскую область, а не только на город Рим. Титул «примаса Италии» указывает на то, что епископ Рима является «первым среди равных» в ряду итальянских епископов, то есть, пользуясь православной терминологией, главой Поместной Церкви. При таком толковании все три титула были бы приемлемыми для православных в случае восстановления евхаристического единства между Востоком и Западом.

В этом случае Папа Римский мог бы восприниматься и как «Патриарх Запада», т. е. глава тех христиан, которые не входят в юрисдикцию древних «Восточных» Патриархатов и тех Поместных Православных Церквей, которые образовались во втором тысячелетии.

Интересно, что не так давно некоторые римско-католические богословы предлагали подход, согласно которому православный и католический взгляды на проблему первенства должны рассматриваться как две параллельные или же дополняющие друг друга традиции. В соответствии с данной моделью, можно достичь церковного воссоединения, если ввести различие между патриаршими и папскими прерогативами Римского епископа, ограничив требование его универсальной юрисдикции пределами Западного Патриархата. Э.Суттнер пишет: «Отношения восточных церквей-сестер с римским епископом должны быть совсем другого рода, нежели отношения латинских епархий… Римский епископ не может ожидать от восточных церквей-сестер такой субординации, которой он законно требовал от западных церквей как патриарх Запада… По экуменическим соображениям было бы ценно для католиков вновь узнать разницу между папскими и патриаршими прерогативами римского епископа»[529].

Отказ от титула «Патриарх Запада» красноречиво свидетельствует о том, что Бенедикт XVI не намерен следовать указанной модели и в чем-либо ограничивать папские прерогативы. Еще в 1933 г. А.В.Карташев предлагал в целях воссоединения с католиками признать папство, ограничив его пределами Римской Церкви. Однако, по его же словам, «Папа, ограниченный в количественном смысле, хотя бы и неизменяемый в качественном, для римско-католика есть нонсенс»[530]. Добавим, что для и православных подобная модель является не меньшей бессмыслицей: догмат перестанет быть догматом, если его признание будет ограничено пределами только одной Поместной Церкви.

В своих речах и выступлениях Папа демонстрирует верность традиционному католическому учению о примате Петра. Во время общей аудиенции 7.06.2006 г. Бенедикт XVI сконцентрировал свое размышление на теме: «Петр, камень, на котором Христос основал Свою Церковь». Папа привел традиционные католические аргументы, основанные на предвзятом толковании известных мест Священного Писания, и вновь пришел к заключению, что в словах, обращенных к Петру в Мф. 16:18–19, Иисус «раз и навсегда определил роль Петра в Церкви» — «то, что впоследствии будет квалифицировано термином «первенство юрисдикции»»»[531]. Речь Папы заканчивается призывом: «Помолимся, дабы примат Петра, вверенный людям, не лишенным человеческих слабостей, всегда исполнялся в этом изначальном смысле, вложенном в него Господом, и все больше признавался в своем истинном значении братьями, которые пребывают еще не в полном общении с нами»[532].

С аналогичной апологией папского примата Бенедикт XVI выступил и в своей проповеди, произнесенной в Папской капелле в торжество святых апостолов Петра и Павла 29.06.2006 г. Проповедь была произнесена в присутствии делегации Вселенского Константинопольского Патриархата во главе с митрополитом Иоаннисом (Зизиуласом), председателем совместной международной комиссии по богословскому диалогу между католиками и православными[533].

Йозеф Ратцингер, ныне Папа Бенедикт XVI, до своего избрания на папский престол в течение без малого четверти века (с 1981 г.) являлся префектом Конгрегации вероучения, а также возглавлял Библейскую и Папскую международные теологические комиссии. Под его руководством был составлен новый Катехизис Католической Церкви. За его подписью вышли в свет такие документы, как «Нота о выражении “Церкви-сестры”», «Письмо епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как общении», Декларация «DOMINUS IESUS». По свидетельству католического Интернет-портала katolik.ru, Й.Ратцингер в настоящее время считается одним из самых консервативных теологов Католической Церкви[534]. Данные факты, как и последние заявления Й.Ратцингера в качестве Верховного Понтифика, позволяют с большой долей вероятности предполагать, что в своей дальнейшей деятельности новый Папа будет следовать решениям II Ватиканского собора в строго консервативном духе.

Часть 3
ДОКУМЕНТЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ СМЕШАННОЙ КОМИССИИ ПО БОГОСЛОВСКОМУ ДИАЛОГУ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНОЙ И КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВАМИ

В 1975 г., в десятилетнюю годовщину взаимного «изглаживания» анафем из памяти Церкви, Вселенский патриарх Димитрий I и Папа Павел VI приняли решение начать межцерковный богословский диалог. В 1979 г. было торжественно объявлено о начале диалога на мировом уровне[535].

Совместные документы, подписанные в рамках официального богословского диалога между Православной и Католической Церквами, не имея обязательной силы для этих Церквей до их утверждения высшей церковной властью, тем не менее чрезвычайно важны для понимания существующих подходов к проблеме единства.

В 1980–1982 гг. Международной смешанной комиссией по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами был разработан документ *«Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы»* (Мюнхен, 1982)[536]. Фундаментальной богословской категорией, отражающей таинство единства Церкви, авторы этого документа признали понятие *койнонии,* понимаемой в зависимости от контекста как единство, соединение или общение.

В Мюнхенском документе католическая сторона признала ряд важных для православной стороны положений. В Документе, в частности, говорится: «В истории Церковь существует как Церковь поместная. Когда речь заходит о каком-нибудь конкретном районе, то говорят, скорее, о Церквах во множественном числе. Каждый раз имеется в виду Божья Церковь, но пребывающая в одном конкретном месте» (II, 1). «Церковь обретает свой образ, свой корень, и свою цель в тайне Бога — единого в трех лицах» (Там же). «Подобно тому, как единый и единственный Бог есть общение трех лиц, так же единая и единственная Церковь есть общение многих общин, а поместная Церковь — общение многих людей. Единая и единственная Церковь тождественна койнонии (собору) Церквей» (III, 2). «Единая и единственная Церковь воплощается в поместной Церкви, поэтому никакой епископ не может отделить попечение о своей Церкви от попечения о Церкви Вселенской» (III, 4). «Тело Христово едино. Следовательно, существует лишь одна Церковь Божья. Тождественность одной евхаристической общины с другими определяется тем, что у всех одна и та же вера, все они совершают Евхаристию в память одного и того же Иисуса, все они вкушают от одного и того же Тела и причащаются от одной и той же Чаши и через это преобразуются в одно и то же единое Тело Христа, частью которого стали, приняв крещение. Кроме того, причащаясь Телу и Крови Господа, верные воспринимают всего Христа, а не одну какую-либо Его часть» (III, 1).

Со стороны Московского Патриархата в комиссию вошли Владыка Кирилл, архиепископ Выборгский, и протоиерей Ливерий Воронов.

Григорий Ларенцакис полагает, что именно Мюнхенский текст может стать отправной точкой для дальнейшего интенсивного экклезиологического диалога между двумя Церквами и активизировать почти прекратившийся официальный богословский диалог[537].

Закрывая первый этап диалога, Международная смешанная комиссия тут же открыла второй этап, так как уже в Мюнхене была предложена следующая тема: *«Вера, таинства и единство Церкви».* В 1987 г. в Бари был принят документ под тем же названием[538]. В этом документе раскрывается точка зрения на тайну Церкви как единение в вере и таинствах, с наибольшей полнотой проявляющееся в совершении Евхаристии.

В Документе, в частности, говорится: «Единство в таинствах и особенно в таинстве Святой Евхаристии предполагает единство в вере» (Введение, 1). «Тож-

дественность веры является основным условием церковного общения в совершении таинств. Но некоторое различие формулировок не нарушает «койнонию» между поместными Церквами, когда каждая Церковь может признать за различием формулировок единство веры, переданной от апостолов» (I, 6.25). «Первым условием для истинного общения между Церквами является исповедание каждой из них Никео-Константинопольского Символа веры как необходимой нормы для общения в единой Церкви, распространенной по всей земле и во все века от ее основания. В этом смысле истинность веры предшествует общению в таинствах. Общение возможно лишь между Церквами, имеющими общую веру, священство и таинства» (I, 5.21). «Когда оказывается, что различия приводят к отвержению предыдущих догматов Церкви и не являются просто разницей в богословских формулировках, возникает явное разделение в вере» (I, 6.28).

Представители Московского Патриархата не вошли в состав комиссии, подписавшей документ.

В Бари была предложена следующая тема: «Таинство священства в структуре таинств Церкви». В Новом Валааме в 1988 г. Смешанной комиссией был принят документ с тем же названием[539]. Документ содержит ряд важных положений, выражающих православную точку зрения. В разделе IV, в частности, говорится: «Соборный характер деятельности епископов проявляется с наибольшей очевидностью в обсуждении спорных вопросов, интересовавших несколько поместных Церквей или все Церкви в целом. Так, в каждой области были организованы различные типы синодов, или поместных или областных соборов и совещаний епископов. Их форма могла меняться в зависимости от места и времени, но принцип оставался одним и тем же — свидетельствовать о жизни Церкви совместными усилиями епископов под предводительством того, кого они признавали первым среди них. Действительно, в соответствии с 34-м правилом святых Апостолов, существующим в канонической традиции наших Церквей, первый из епископов решает что-либо лишь в согласии с другими епископами, и те не принимают никаких важных решений без согласия с первым епископом» (IV, 53). «Лишь в контексте общения между поместными Церквами можно приступить к обсуждению вопроса о первенстве в Церкви вообще и примата Римского епископа в частности, — вопроса, являющегося причиной серьезных расхождений между нами» (IV, 55).

Московский Патриархат в комиссии был представлен Высокопреосвященнейшим Кириллом, архиепископом Смоленским.

После Нового Валаама состоялись встречи во Фрайзинге (1990), Арриче (1991) и в Баламане (1993). На первый план вышла проблема униатства, дававшая о себе знать с самого начала православно-католического диалога. Кризис диалога на пленарных сессиях в Бари (1986 и 1987) способствовал обострению этой проблемы. Во время пленарной сессии в Новом Валааме (1988) была создана специальная подкомиссия для изучения вопроса о прозелитизме и униатстве. Очередной кризис богословского диалога произошел во время встречи во Фрайзинге (1990). По просьбе Православной Церкви запланированный прежде ход богословского диалога с Католической Церковью был нарушен для того, чтобы

немедленно приступить к выяснению вопроса об униатстве. Важным шагом стал документ Международной смешанной богословской комиссии *«Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем»*, принятый в Баламане в 1993 г.[540]

Авторами Документа было отмечено, что частичные унии не смогли восстановить единство между Восточной и Западной Церквами, а только усугубили существующее поныне разделение (9). В Документе говорилось: «В дальнейшем, на протяжении десятилетий, следовавших за такого рода объединениями, одним из основных направлений миссионерской деятельности оставалось «возвращение» других христиан — индивидуальное или массовое — в свою собственную Церковь. Чтобы узаконить эту тенденцию, являвшуюся источником прозелитизма, Католическая Церковь разработала богословскую теорию, согласно которой она сама была представлена как единственный носитель спасения. В ответ на это Православная Церковь в свою очередь приняла точку зрения, согласно которой спасение можно обрести лишь в ней. Попечение о спасении «разделенных братьев» приводило порой даже к повторному крещению христиан и полному забвению необходимости соблюдать религиозную свободу личности, выражающуюся в свободном выборе веры, что, впрочем, вполне соответствовало духу того времени» (10). «В связи с тем, что католики и православные заново рассмотрели свое отношение к тайне Церкви и вновь увидели, что они Церкви-сестры, то описанная выше форма «миссионерского апостолата», называемая «униатством», не может быть больше принята ни как метод, ни как модель единства, к которому стремятся наши Церкви» (12). «Богатство, переданное Христом Своей Церкви — проповедь апостольской веры, участие в одних и тех же таинствах, особенно в едином таинстве священства, совершающего единое жертвоприношение Христово, апостольскую преемственность епископов, — не может рассматриваться как исключительная принадлежность одной из наших Церквей… Всякое перекрещивание совершенно недопустимо» (13). «Вышесказанное является основанием для того, чтобы Католическая и Православная Церкви взаимно осознавали себя Церквами-сестрами… В усилиях по достижению единства недопустимо стремление перевести людей из одной Церкви в другую для их спасения» (14, 15).

Важность перечисленных в Документе экклезиологических принципов очевидна. Документ содержит взаимное признание таинств, включая Евхаристию, их спасительность, и объявляет недопустимой практику повторного крещения. Однозначно отвергается уния — и как метод, и как модель единства. В Документе говорится как о Церквах-сестрах о Католической Церкви — с одной стороны, и Православной Церкви — с другой стороны.

В разделе «Практические правила» Документ содержит важные обязательства Римско-Католической Церкви: «Пастырская деятельность Католической Церкви — как Латинской, так и Восточной — не ставит более своей задачей переход верующих из одной Церкви в другую, то есть не направлена теперь на прозелитизм среди православных. Цель этой деятельности — ответить на духовные запросы своих верующих, а вовсе не какая-либо экспансия в ущерб

Православной Церкви» (22). «Епископы и священники имеют перед Богом обязанность уважать ту власть, которую Святой Дух дал епископам и священникам другой Церкви, и посему должны избегать вмешательства в духовную жизнь верующих этой Церкви… Необходимо, чтобы католические и православные епископы одной и то же территории консультировались между собой перед осуществлением католических пастырских проектов по созданию новых структур в регионах, традиционно относящихся к юрисдикции Православной Церкви, для того, чтобы избежать параллельной пастырской деятельности, которая рискует вскоре привести к соперничеству и даже конфликтам» (29).

Московский Патриархат в комиссии представлял игумен Нестор Жиляев.

Неисполнение Римско-Католической Церковью указанных выше принципов привело к приостановлению со стороны Русской Православной Церкви официального богословского диалога с РКЦ. Модель возможного единства между Востоком и Западом будет вновь обсуждаться в рамках Смешанной комиссии по православно-католическому диалогу, которая встретится после длительного перерыва в Сербии осенью 2006 г. Разумеется, эта модель будет носить лишь гипотетический характер, поскольку на пути к евхаристическому единству стоит множество препятствий догматического и экклезиологического характера. Главной проблемой на пути к единству по-прежнему остается учение о вселенском примате римского епископа — учение, которое станет основной темой переговоров между православными и католиками в рамках Смешанной комиссии.

В докладе на Архиерейском Соборе 2004 года Святейший Патриарх Алексий отметил: «Несмотря на ряд проблем в области православно-католических отношений, следует подчеркнуть, что в среде Католической Церкви есть лица, которые стремятся к ведению конструктивного диалога, направленного на реальное улучшение ситуации. Однако многое в этом процессе зависит от католической стороны, от ее решимости не на словах, а на деле изменить к лучшему взаимоотношения с нашей Церковью и выполнять совместно принимаемые решения»[541].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный в работе анализ показал, что в вопросах границ Церкви и церковного единства Русская Православная Церковь в документах новейшего периода сохранила преемство собственной богословской и канонической традиции, а также продемонстрировала верность базовым решениям, принятым на межправославном уровне. Авторитетным выражением этой позиции стали «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», принятые Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 года. Вместе с тем Римско-Католическая Церковь на II Ватиканском соборе внесла значительные изменения в свою экклезиологию. Главным новшеством стал отказ от экклезиологии исключительности, свойственной Римско-Католической Церкви в предшествующий период ее истории. По ряду вопросов современная позиция Католической Церкви приблизилась к православной — во многом не без влияния православного свидетельства. Однако,

несмотря на некоторые положительные сдвиги, Римско-Католическая Церковь оставила в неприкосновенности учение, которое, с точки зрения Православия, является самым неприемлемым в римском католицизме, — догмат о папском примате и папской непогрешимости.

По убеждению как православных, так и католических богословов, именно этот католический догмат сегодня остается главным препятствием на пути к единству. «Да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17:22), — молился Сын Божий в Своей «первосвященнической» молитве Отцу. Следует признать, что в учении о папском примате мы сталкиваемся с совершенно иным подходом к единству, чем тот, который лежит в основе веры и строя Православной Церкви.

В рассмотренных нами новейших документах Римско-Католической Церкви нередко просматривалось стремление все препятствия к единству свести к вопросу признания папского примата. При этом значение прочих богословских отличий принижалось, в них Католическая Церковь нередко видела лишь взаимодополняющие богословские формулировки. Подобная догматическая нетребовательность в вопросе единства также неприемлема для православных.

Еще одна существенная проблема заключается в том, что Римско-Католическая Церковь, сблизившись с Православием по ряду вопросов, зачастую не исполняет на практике ею же декларируемых принципов. Еще в 1903 г. в ответном послании Святейшего Синода Вселенской Патриархии говорилось: «К великому нашему сожалению и общей скорби всех истинных церковных чад, в настоящее время приходится думать не столько о смягчении наших отношений к западным христианам и о любвеобильном привлечении их обществ к единению с нами, сколько о неустанной и бдительной защите вверенных нам словесных овец от непрестающих нападений и многообразных соблазнов со стороны латинян и протестантов… Обращение России и русского народа составляет заветную мечту и нескрываемую цель стремлений современного папства... Как бы ни были миролюбивы речи латинян, как бы старательно ни выказывали и ни подчеркивали всячески они свою особенную любовь и уважение к Православной Церкви, в частности к русскому народу и государству, эти речи не должны и не могут закрыть от нашего внимания действительность поползновений Рима…»[542] С прискорбием следует признать, что по прошествии более чем ста лет в политике Ватикана мало что изменилось.

Политика унии и прозелитизма является неизбежным следствием католического подхода к вопросу единства. Любые «новые формы» осуществления папского примата при его неизменной догматической сущности останутся неприемлемыми для православных. Отец Георгий Флоровский справедливо заметил: «Папизм есть не только факт канонический, но и мистический... И потому здесь не так важно каноническое или историко-догматическое опровержение, сколько именно глубочайшее преображение самого чувства Церкви, возвращение к полноте христологического видения»[543]. Способен ли римский католицизм на подобное преображение?

Павел VI, как мы помним, написал в одной из своих энциклик, что без Папы Католическая Церковь не была бы самой собой. Приверженность папскому

догмату является одним из основополагающих элементов католической идентичности. Анализ новейших документов Римско-Католической Церкви, как кажется, не оставляет никакой надежды на то, что римский католицизм сможет отказаться от идеи папского примата. Вместе с тем мы не должны забывать, что сама по себе задача примирения всех христиан в единстве Церкви Христовой заведомо превосходит человеческие силы и способности. Невозможное у людей возможно Богу, у Которого мы, христиане, — соработники. И потому, следуя Божией заповеди, мы обязаны трудиться, делая все от нас зависящее для восстановления христианского единства. В надежде на чудо, которое станет даром Святого Духа по молитве Христа.

---

[1] Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, п. 2,1 // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 152.

[2] *Флоровский Г., прот.* Проблематика христианского воссоединения. [Электронный документ] // *Флоровский Г.В.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 171–185. (http://www.agnuz.info/reading_room/florovsky_problematika/). Проверено 23.05.2006 г.

[3] *Флоровский Г., прот.* Проблематика…

[4] *Флоровский Г., прот.* Проблематика…

[5] Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора… С. 47.

[6] Dominus Iesus. [Электронный документ]. (http://www.catholic.ru/lib/dominus.html). Проверено 23.05.2006 г. Далее в ссылках на документ указываются только его краткое обозначение — DI — и номер соответствующего параграфа. — *В.С.*

[7] Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора… С. 64.

[8] Результаты конференции были одобрены Священным Синодом РПЦ (См.: там же. С. 68.).

[9] Там же. С. 64.

[10] Там же. С. 64–65.

[11] См.: там же. С. 70–71.

[12] Там же. С. 72.

[13] Там же.

[14] Там же.

[15] Доклад Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, Председателя Синодальной Богословской комиссии на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2004 г. [Электронный документ]. (http://www.xxc.ru/sobor/comissions/doklad_filareta.htm). Проверено 16.08.2006 г.

[16] Русская Церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии. СПб.: Царское Дело, 2001.

[17] См.: Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе… С. 53.

[18] См.: Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 14. Ср.: *Юркович И., свящ.* Каноническое право о Народе Божием и о браке. М.: Истина и жизнь, 2000. С. 6.

[19] Catechismus Catholicae Ecclesiae, 1997. В 1992 г. вышло в свет первое издание Катехизиса на французском языке, в 1997 — новая редакция на латинском языке, служащая основой для последующих переводов. — *В.С.*

[20] Codex Iuris Canonici, 1983. Далее в ссылках — CIC.

[21] Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 1991. Далее в ссылках — CCEO.

[22] Догматическая конституция о Церкви (Lumen gentium) II Ватиканского собора, п. 22 // Документы II Ватиканского… С. 100. Далее в ссылках на документ указываются только его краткое обозначение — LG — и номер соответствующего параграфа. — *В.С.*

[23] LG 25.

[24] Там же.

[25] Там же.

[26] См.: CIC, кан. 341 // *Юркович И., свящ.* Указ. соч. С. 297–298.

[27] *Цыпин В., прот.* Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 40.

[28] См. о нем: *Зуттнер Э.* Преодолеть искушение исключительностью. [Электронный документ] // Новая Европа (Международное обозрение культуры и религии). 1995. №6. С. 39–57. (http://www.agnuz.info/reading_room/zuttner_preodalet/). Проверено 23.05.2006 г.

[29] *Кырлежев А.* Вопрос о границах Церкви в новейших документах Римско-Католической и Русской Православной Церквей. [Электронный документ] // Новая Европа. 2001. №14. (http://www.religare.ru/article1166.htm). Проверено 23.05.2006 г.

[30] *Ларенцакис Г.* Проблема экклезиологии в отношениях между Православной и неправославными церквами. [Электронный документ]. (http://www.theolcom.ru/uploaded/298-311.pdf). Проверено 23.05.2006 г.

[31] *Кураев А., диакон.* Вызов экуменизма. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Издательский Совет РПЦ, 2003. С. 221–342.

[32] См.: *Воронов Л., прот.* Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославию // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 264.

[33] Цит. по: *Воронов Л., прот.* Конфессионализм и экуменизм… С. 264.

[34] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 87–88.

[35] *Афанасьев Н., протопресв.* Прием в Церковь из схизматических и еретических обществ // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 214.

[36] См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: Пер. с серб. М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. Т. 1. С. 283.

[37] Аналогичная оценка дается протопресв. Николаем Афанасьевым. См.: Указ. соч. С. 212–213.

[38] Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе… С. 80–81.

[39] *Афанасьев Н., протопресв.* Указ. соч. С. 218.

[40] *Булгаков С., прот.* У кладезя Иаковля // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 126.

[41] Там же. С. 128–129, 131.

[42] Там же. С. 132.

[43] См.: *Карташев А.В.* Соединение церквей в свете истории // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 149–150.

[44] Там же. С. 151.

[45] Там же. С. 151–152.

[46] Там же. С. 152.

[47] Там же. С. 171.

[48] См.: там же. С. 170, 172.

[49] См.: там же. С. 153–155.

[50] Там же. С. 169.

[51] Там же. С. 166.

[52] Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе… С. 83.

[53] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Единство Церкви и всемирная конференция христианства // Христианства нет без Церкви. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1995. С. 69.

[54] См.: там же. С. 104.

[55] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письма о Западе // Без Церкви нет спасения. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. С. 469.

[56] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Единство Церкви и всемирная конференция… С. 76.

[57] Там же. С. 82.

[58] Там же. С. 84–85.

[59] Там же. С. 102.

[60] См.: Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе… С. 84.

[61] Там же. С. 84.

[62] Там же. С. 85.

[63] *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 178–179.

[64] Там же. С. 178–179.

[65] Там же. С. 180–181.

[66] Там же. С. 182.

[67] Там же. С. 183.

[68] Там же.
[69] Там же.
[70] Там же. С. 186.
[71] См.: там же. С. 184.
[72] Там же.
[73] Там же. С. 186.
[74] Там же. С. 187.
[75] Там же.
[76] *Флоровский Г., прот.* Проблематика…
[77] Там же.
[78] Там же.
[79] Там же.
[80] Там же.
[81] Там же.
[82] Там же.
[83] *Флоровский Г., прот.* О границах… С. 187.
[84] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся… С. 85.
[85] Там же. С. 86.
[86] Там же. С. 88.
[87] Там же. С. 89.
[88] Там же. С. 90.
[89] Там же.
[90] Там же. С. 91.
[91] Там же. С. 92.
[92] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Значение апостольского преемства в инославии // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 65.
[93] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся… С. 94.
[94] Там же. С. 94–95.
[95] О том, как менялась практика присоединения инославных в Православной Церкви, см., напр.: *Цыпин В., прот.* Курс церковного права… С. 621–624.
[96] Там же. С. 105–106.
[97] Там же. С. 106.
[98] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Значение апостольского преемства… С. 68–69.
[99] Цит. по: Правила Православной Церкви… Т. 2. С. 367.
[100] См.: *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся… С. 104.
[101] См.: там же. С. 103.
[102] Там же. С. 97.
[103] Там же. С. 106.
[104] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Значение апостольского преемства… С. 83–84.

[105] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся… С. 100–101.

[106] Там же. С. 100.

[107] Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе… С. 86.

[108] *Филарет Московский, свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви // Филарета Митрополита Московского и Коломенского творения / Сост. и вступ. ст. свящ. М.Козлова. М.: Отчий дом, 1994. С. 408.

[109] См.: там же. С. 399.

[110] Там же. С. 448.

[111] Там же.

[112] Там же. С. 449.

[113] Там же. С. 450.

[114] Там же. С. 449–450.

[115] Там же. С. 448.

[116] Там же. С. 449.

[117] Там же. С. 403.

[118] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Христианство или Церковь // Без Церкви нет спасения. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. С. 76.

[119] *Хомяков А.С.* Церковь одна. М.: Изд. ПСТБИ, 2001. С. 42.

[120] *Цыпин В., свящ.* К вопросу о границах Церкви // БТ: Юбилейный сборник. М., 1986. С. 212.

[121] Там же. С. 216.

[122] Об истории богословских диалогов с инославием см., напр.: *Боровой В., протопресв., Буевский А.С.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 6–53.

См. также: Приложение к документу «Основные принципы отношения РПЦ к инославию» (Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви... С. 158–170).

[123] *Тихон, игум., Никитин В.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь до ее вступления в ВСЦ // ЖМП. 1983. №11. С. 64.

[124] Цит. по: Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 56–57.

[125] Там же. С. 57.

[126] Там же. С. 60.

[127] См.: Резолюция по вопросу «Экуменическое движение и Православная Церковь» // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 189–191.

[128] См.: Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 221–229.

[129] Резолюция по вопросу «Экуменическое движение… С. 189–190.

[130] Резолюция по вопросу «Ватикан и Православная Церковь» // ЖМП. 1948. Спец. номер. С. 24.

[131] Цит. по: Основные принципы отношения РПЦ к инославию. Приложение // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви... С. 165.

[132] Определение Архиерейского Собора РПЦ 1994 г. «Об отношении РПЦ к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства» // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 459.

[133] *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. М., 2004. С. 507–508.

[134] *Огицкий Д.П., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., Изд. храма св. муч. Татианы, 1999. С. 160–161.

[135] В Приложении к документу «Основные принципы отношения РПЦ к инославию» этот Собор почему-то назван Поместным. См.: Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора… С. 165.

[136] Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 48.

[137] *Доброер А.* Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество… С. 205.

[138] Ср.: Декрет об экуменизме (Unitatis redintegratio) II Ватиканского собора, п. 3 // Документы II Ватиканского... С. 174. Далее в ссылках на документ указываются только его краткое обозначение — UR — и номер соответствующего параграфа. — *В.С.*

[139] См.: Декрет о Восточных Католических Церквах (Orientalium Ecclesiarum) II Ватиканского собора п. 26, 27 // Документы II Ватиканского… С. 166–167. Далее в ссылках на документ указываются только его краткое обозначение — OE — и номер соответствующего параграфа. — *В.С.*

[140] ЖМП. 1970. №1. С. 5.

[141] ЖМП. 1970. №5. С. 25.

[142] См.: *Цыпин В., прот.* Курс церковного права… С. 178.

[143] Цит. по: *Воронов Л., прот.* Указ. соч. С. 270.

[144] ЖМП. 1970. №5. С. 25.

[145] ЖМП. 1970. №9. С. 2-3.

[146] ЖМП. 1970. №10. С. 1.

[147] Проект ответного письма митр. Мелитону говорит все-таки о «предписании». — *В.С.*

[148] *Боровой В., протопресв.* О богословских трудах митрополита Никодима // Человек Церкви. М.: Изд. Московской Епархии. 1998. С. 114.

Заметим, что упомянутое решение Синода 1847 г. никак не вписывается в икономическую теорию: по этой теории выходит, что к православным таинствам допускались фактически некрещеные люди. — *В.С.*

[149] Там же. С. 115.

[150] ЖМП. — 1986. №9. С. 7–8.

[151] Заявление православных участников III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей. Нью-Дели, 1961 // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 249–250.

[152] *Боровой В., протопресв., Буевский А.С.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 49.

[153] *Киннемон М., Коуп Б.* Указ. соч. С. 106.

[154] Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. Шамбези, 1986 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 357.

[155] Там же. С. 357–358.

[156] Там же. С. 362.

[157] Там же. С. 366–367. Архиерейский Собор РПЦ 1994 г. в Определении «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства» так охарактеризовал практику унии: «Униатство по сути и форме своей призвано скрывать от малопросвещенного взора догматические и канонические расхождения, существующие между Православием и римским католицизмом, вводить людей в заблуждение использованием тех же самых литургических форм и традиций, которые присущи Православию» (Православие и экуменизм. Документы и материалы... С. 460).

[158] Заявление православных участников на VII Ассамблее Всемирного Совета Церквей. Канберра, 1991 г. // Православие и экуменизм, Документы и материалы... С. 432.

[159] Там же. С. 433.

[160] Послание Предстоятелей Святых Православных Церквей. Фанар, 1992 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 446.

[161] Там же. С. 445–446.

[162] Там же. С. 446.

[163] Межправославная встреча по теме «Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением. Салоники, 1998 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 487.

[164] См.: там же. С. 488.

[165] См.: Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе… С. 74.

[166] См.: там же.

[167] См.: *Цыпин В., прот.* История… С. 685–686.

[168] См.: Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе… С. 78.

[169] Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора… С. 149. Далее при ссылках на документ в тексте указывается только номер соответствующего пункта. — *В.С.*

[170] *Кырлежев А.* Вопрос о границах Церкви в новейших…

[171] Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Приложение // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора… С. 159.

[172] См., напр.: Резолюция Архиерейского собора РПЦЗ 2000 г. // Русская Церковь на рубеже веков… С. 307.

[173] *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся… С. 90.

[174] *Цыпин В., свящ.* К вопросу о… С. 217.

[175] *Доброер А.* Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество… С. 218.

[176] Цит. по: *Огицкий Д.П., Козлов М., свящ.* Указ. соч. С. 56.
[177] *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада… С. 306.
[178] Там же. С. 205–206.
[179] Там же.
[180] Там же.
[181] См.: там же. С. 131.
[182] Там же. С. 193.
[183] Цит. по: Христианское вероучение. Догматические тексты… С. 245.
[184] Там же. С. 246–247.
[185] Цит. по: там же. С. 250.
[186] Там же. С. 250–251.
[187] См.: *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада… С. 104–105.
[188] Там же. С. 199.
[189] Цит по: Православие и католичество… С. 110, 113.
[190] Там же. С. 114.
[191] См.: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 198–244.
[192] *Доброер А.* Православно-католические отношения во второй половине XIX века // Православие и католичество… С. 102.
[193] Цит. по: Христианское вероучение. Догматические тексты… С. 252.
[194] Там же.
[195] Там же.
[196] Там же. С. 256.
[197] Там же. С. 255.
[198] Цит. по: Православие и католичество… С. 139.
[199] Там же. С. 138.
[200] Там же. С. 139, 138.
[201] Там же. С. 142.
[202] См.: Православие и католичество… С. 145–146
[203] Там же. С. 147.
[204] Там же. С. 152–153.
[205] *Доброер А.* Православно-католические отношения во второй половине XIX века // Православие и католичество… С. 103.
[206] Цит. по: Православие и католичество… С. 144.
[207] Там же. С. 149.
[208] Цит. по: Православие и католичество… С. 177.
[209] См.: *Доброер А.* Православие и католичество в первой половине XX века // Православие и католичество… С. 159.
[210] Цит. по: Православие и католичество… С. 169.
[211] Там же. С. 171–172.
[212] Там же. С. 174.
[213] Там же. С. 173.
[214] Там же. С. 176.
[215] Там же. С. 175.
[216] Там же. С. 176, 175.

[217] Там же. С. 176–177.

[218] Там же. С. 178.

[219] Цит. по: Христианское вероучение. Догматические тексты… С. 265. Текст воспроизводится именно по этому изданию, т.к. в сборнике «Православие и католичество…» обнаружен ничем не обозначенный пропуск крупного фрагмента текста. — *В.С.*

[220] Там же.

[221] Там же. С. 266.

[222] Там же.

[223] Там же. С. 270.

[224] *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада… С. 267.

[225] Христианское вероучение. Догматические тексты... С. 267.

[226] Цит. по: Христианское вероучение. Догматические тексты… С. 273.

[227] Там же. С. 272.

[228] Там же.

[229] Там же.

[230] Цит. по: *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада… С. 267.

[231] См.: Документы II Ватиканского… С. 8, 559.

[232] См.: *Тюшагин В.В.* II Ватиканский собор. Подготовительный период // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 288.

[233] Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. Т. 1. С. 864.

[234] См.: *Тюшагин В.В.* Указ. соч. С. 289.

[235] См.: *Тюшагин В.В.* II Ватиканский собор. 2-я сессия: 29 сент. – 4 дек. 1963 г. // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 290.

[236] См.: Документы II Ватиканского… С. 155.

[237] *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада… С. 267–268.

Сравнительный анализ окончательного текста «LUMEN GENTIUM» и «UNITATIS REDINTEGRATIO» с первоначальными проектами этих документов см., напр., в: *Фамерэ Ж.* Общение в крещении. Католическая точка зрения, экуменические аспекты // Крещение и общение: Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре (Шеветонь, Бельгия, 1998 г.). М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000. С. 54–71.

[238] См.: там же. С. 268.

[239] LG 18.

[240] LG 25.

[241] См.: LG 22.

[242] Там же.

[243] См., напр.: Документы II Ватиканского… С. 151.

[244] LG 25.

[245] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского собора с православной точки зрения // ВРЗЕПЭ. 1966. №56. С. 232.

[246] *Каспер В.* Введение в предмет и католическую герменевтику постановлений I Ватиканского собора // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 25.

[247] См., напр.: там же. С. 23; *Поттмайер Г.Й.* Современные дискуссии о первенстве в связи с I Ватиканским собором // Петрово служение… С. 238.

[248] *Каспер В.* Введение в предмет и католическую герменевтику... С. 29.

[249] См.: там же. С. 29–30. Аналогичную оценку дает Г.Й.Поттмайер (См.: Указ. соч. С. 249, 252, 254).

[250] Там же. С. 30.

[251] *Огицкий Д.* Первый Ватиканский собор (1869–1870) // Хрестоматия по сравнительному богословию… С. 317.

[252] LG 22.

[253] LG 23.

[254] LG 22, 24.

[255] Документы II Ватиканского… С. 154.

[256] Там же.

[257] Документы II Ватиканского… С. 152–154.

[258] Там же.

[259] LG 23.

[260] LG 26.

[261] LG 26.

[262] Цит. по: Христианское вероучение. Догматические тексты… С. 270.

[263] LG 27.

[264] LG 27.

[265] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского… С. 232.

[266] Там же. С. 228–229.

[267] *Каспер В.* Введение в предмет и католическую герменевтику... С. 26.

[268] *Огицкий Д.* Декрет Второго Ватиканкого Собора «об экуменизме» // ЖМП. 1967. №8. С. 71.

[269] См.: *Ланн Э.* Крещение как экуменическая проблема // Крещение и общение: Сборник материалов коллоквиума… С. 12.

[270] LG 14.

[271] LG 15.

[272] Документы II Ватиканского… С. 278.

[273] LG 14.

[274] LG 16.

[275] LG 14.

[276] LG 13.

[277] *Любак А., де.* Парадокс и тайна Церкви. Милан, Б. г. С. 48.

[278] LG 8.

[279] LG 8.

[280] *Каспер В.* Декрет об экуменизме: сорок лет спустя // Еженедельная католическая газета «Свет Евангелия». №3–5. 6.02.2005.

[281] Т. 1. С. 867.

[282] См.: *Фамерэ Ж.* Общение в крещении… С. 59.

[283] Там же. С. 56.

[284] UR 3.

[285] Цит. по: *Воронов Л., прот.* Конфессионализм и экуменизм… С. 271.

[286] Там же. С. 272.

[287] UR 22.
[288] UR 4.
[289] UR 3.
[290] UR 3.
[291] UR 4.
[292] UR 4.
[293] UR 16.
[294] UR 16.
[295] UR 4.
[296] UR 6.
[297] UR 14.
[298] UR 17.
[299] UR 17.
[300] UR 13.
[301] UR 11.
[302] UR 18.
[303] UR 11.
[304] UR 13.
[305] UR 13.
[306] UR 19.
[307] UR 2.
[308] UR 22.
[309] UR 4.
[310] UR 4.
[311] UR 8.
[312] UR 8.
[313] UR 22.
[314] UR 15.
[315] UR 15.
[316] UR 15.
[317] UR 2.
[318] Ср.: «Основные принципы отношения РПЦ к инославию», пп. 1.5, 1.20.
[319] См.: *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую. М.: Изд. Католического колледжа им. Св. Фомы Аквинского, 2000. С. 734, 744.
[320] См.: Документы II Ватиканского… С. 169.
[321] OE 1.
[322] OE 2.
[323] OE 3.
[324] OE 5.
[325] OE 2.
[326] OE 4.
[327] OE 25.
[328] OE 25.
[329] OE 3.
[330] OE 9.

[331] OE 9.

[332] OE 8.

[333] В настоящее время Папа отказался от этого титула, о чем будет подробнее сказано ниже.

[334] OE 7.

[335] OE 9.

[336] См.: OE 11, 19.

[337] OE 26.

[338] OE 26.

[339] OE 26.

[340] OE 26.

[341] OE 27.

[342] OE 27.

[343] Ср., напр., п. 4.7 «Основных принципов отношения РПЦ к инославию».

[344] Ср.: UR 17.

[345] См.: *Кырлежев А.* Вопрос о границах Церкви в новейших…

[346] Там же.

[347] Документы II Ватиканского… С. 564.

[348] Цит. по: Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 47.

[349] В то время - председатель Секретариата по содействию христианскому единству.

[350] Томос Агапис... С. 123.

[351] Томос Агапис… С. 141.

[352] Тем же числом были обнародованы Послание Папы Павла VI «AMBULANTE IN DILECTIONE» и Синодальный Томос, от меняющие анафемы 1054 г. (См.: Томос Агапис… С. 142–147).

[353] Томос Агапис… С. 141–142.

[354] К снятию анафемы 1054 г. // ЖМП. 1966. №2. С. 4.

[355] Томос Агапис… С. 178.

[356] Там же.

[357] Томос Агапис… С. 179.

[358] Томос Агапис… С. 184.

[359] Более подробно речь об этом документе пойдет ниже, в соответствующей главе.

[360] Томос Агапис… С. 198.

[361] Томос Агапис… С. 198.

[362] Томос Агапис… С. 197–198.

[363] Томос Агапис… С. 205.

[364] Томос Агапис… С. 253.

[365] Цит по: Катехизис Католической Церкви: Пер. на рус. яз. / Апостольская Администратура для католиков латинского обряда Севера Европейской части России; Культурный центр «Духовная библиотека». 4-е изд. Б. м., сор. 2001. С. 211.

[366] Цит. по: *Пери В.* Роль епископа Рима во Вселенских Соборах // Петрово служение… С. 146–147. Автор приводит неверную датировку энциклики. — *В.С.*

[367] См.: Исповедание веры Папы Павла VI // Христианское вероучение… С. 34–36.

[368] Цит. по: Катехизис Католической… С. 11.

[369] Цит. по: Православие и католичество… С. 323.

[370] Там же. С. 321.

[371] Там же.

[372] Там же.

[373] Там же.

[374] Там же. С. 322.

[375] Там же. С. 323.

[376] Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. Т. 2. С. 1139.

[377] Кодекс Канонического Права Латинской Церкви. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/canonlaw/). Проверено 02.08.2006 г.

[378] См.: *Юркович И.* Указ. соч. С. 185.

[379] См.: Кодекс Канонического Права…

[380] *Джероза Л.* Каноническое право в Католической Церкви. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/canoninchurch/). Проверено 02.08.2006 г.

В указанной работе автор достаточно подробно рассматривает связь Кодекса Канонического Права 1983 г. с учением II Ватиканского собора. — *В.С.*

[381] Цит. по: Православие и католичество… С. 336.

[382] Там же. С. 336.

[383] Там же. С. 335–336.

[384] Там же. С. 330.

[385] Там же.

[386] Там же. С. 346.

[387] Там же. С. 324.

[388] Там же. С. 346.

[389] Цит. по: Православие и католичество... С. 371.

[390] Там же. С. 358.

[391] Там же.

[392] Там же.

[393] Там же. С. 360.

[394] Там же. С. 367.

[395] Там же.

[396] Там же. С. 369.

[397] Там же. С. 372–373.

[398] См.: Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1141.

[399] *Джероза Л.* Каноническое право…

[400] См.: Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1141.

Полный русский перевод CCEO в настоящее время отсутствует. Перевод отдельных канонов см.: *Юркович И., свящ.* Каноническое право… С. 188–198.

[401] См.: Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1142.

[402] См.: *Джероза Л.* Каноническое право…

[403] См.: там же.
[404] См.: Католическая энциклопедия. Т. 2. С. 1142.
[405] Цит. по: Православие и католичество… С. 374.
[406] Там же. С. 375.
[407] Там же.
[408] Там же. С. 378.
[409] Там же. С. 318, 379.
[410] Там же. С. 379.
[411] Там же.
[412] Там же.
[413] Документы II Ватиканского… С. 568.
[414] Цит. по: Православие и католичество… С. 381.
[415] См.: там же. С. 382–383.
[416] См.: там же. С. 385–386.
[417] См.: там же. С. 388.
[418] *Цыпин В., прот.* Курс Церковного права… С. 261.
[419] Православие и католичество... С. 387.
[420] См.: *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 42–43.
[421] Православие и католичество… С. 386.
[422] Цит. по: *Цыпин В., прот.* Курс Церковного права… С. 262.
[423] См.: Православие и католичество… С. 389.
[424] См.: там же. С. 389–390.
[425] Там же. С. 393.
[426] Цит. по: Православие и католичество… С. 501.
[427] Там же. С. 503.
[428] Там же. С. 503.
[429] Там же. С. 502.
[430] Там же. С. 507.
[431] Там же. С. 508.
[432] Катехизис Католической… С. 19.
[433] Там же. С. 211.
[434] Там же. С. 209.
[435] Там же. С. 210.
[436] Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора… С. 163–164.
[437] Цит. по: Православие и католичество… С. 537–538.
[438] См.: там же. С. 539–541.
[439] Там же. С. 549.
[440] Там же. С. 549.
[441] Там же. С. 549.
[442] Там же.
[443] Orientale lumen, п. 21 // *Иоанн Павел II, Папа Римский.* Сочинения. М.: Изд-во Францисканцев, 2003. Т. 2. С. 193. Данное издание содержит новую редакцию официального перевода послания. Далее в ссылках на документ указы-

вается только его краткое обозначение — OL — и номер соответствующего параграфа. — *В.С.*

[444] OL 18.

[445] OL 28.

[446] OL 28.

[447] OL 20.

[448] OL 28.

[449] Ut unum sint, п. 13 // *Иоанн Павел II, Папа Римский.* Сочинения. М.: Изд-во Францисканцев, 2003. Т. 2. С. 14. Данное издание содержит новую редакцию официального перевода энциклики. Далее в ссылках на документ указывается только его краткое обозначение — UUS - и номер соответствующего параграфа. — *В.С.*

[450] UUS 100.

[451] UUS 4.

[452] UUS 13.

[453] См.: UUS 84.

[454] UUS 42.

[455] UUS 42.

[456] См.: UUS 59.

[457] UUS 12.

[458] UUS 11.

[459] См.: UUS 49.

[460] UUS 9.

[461] UUS 48.

[462] UUS 84.

[463] UUS 84.

[464] UUS 60.

[465] UUS 18.

[466] UUS 36.

[467] UUS 79.

[468] См.: UUS 97.

[469] UUS 45.

[470] UUS 77.

[471] См.: UUS 78.

[472] UUS 81.

[473] UUS 49.

[474] UUS 62.

[475] UUS 62.

[476] UUS 97.

[477] UUS 94.

[478] UUS 88.

[479] Ср.: UUS 88.

[480] UUS 95.

[481] UUS 88.

[482] UUS 95.

[483] *Каспер В.* Введение в предмет и католическую герменевтику... С. 20.

[484] UUS 95.
[485] UUS 88.
[486] *Каспер В.* Введение в предмет и католическую герменевтику... С. 21.
[487] Там же.
[488] Цит. по: *Цыпин В., прот.* Курс Церковного права… С. 303.
[489] Там же.
[490] Там же. С. 302.
[491] Цит по: Христианское вероучение… С. 251.
[492] См.: Христианское вероучение… С. 259–261.
[493] Цит по: Христианское вероучение… С. 264.
[494] См.: Петрово служение… С. 211, 266–270. Симпозиум проводился Римско-Католической Церковью. Московский Патриархат отказался от приглашения принять участие в симпозиуме. — *В.С.*
[495] См.: Доклад Митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Архиерейском Соборе РПЦ 2004 г. [Электронный документ]. (http://www.xxc.ru/sobor/docs/doklad_kirilla.htm). Проверено 28.07.2006 г.
[496] См.: Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа // Православие и католичество… С. 511–522.
[497] *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Вопрос о «Филиокве». [Электронный документ]. (http://www.catholic.ru/lib/filioque.html). Проверено 17.08.2006 г.
[498] Катехизис Католической… С. 72.
[499] *Флоровский Г., прот*. Проблематика…
[500] См.: О выражении «Церкви-сестры». Письмо к председателям Конференций католических епископов // Православие и католичество… С. 551–556.
[501] Там же. С. 552.
[502] См., напр.: Томос Агапис… С. 184, 205.
[503] См.: *Доброер А.* Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество… С. 216–217.
[504] См. также: *Блоссер Ф.* Спор между Каспером и Ратцингером и состояние Церкви. [Электронный документ]. (http://www.christianity.org.ru/unafides/blosser_debate.html). Проверено 17.08.2006 г.
[505] См.: *Доброер А.* Православно-католический диалог после II Ватиканского… С. 216.
[506] DI.
[507] DI 12.
[508] DI 12.
[509] DI 14.
[510] DI 16.
[511] DI 16.
[512] DI 17.
[513] Цит. по: Православие и католичество… С. 558.
[514] DI 17.
[515] DI 17.
[516] DI 17.
[517] DI 20.

[518] DI 21.

[519] См.: Католики России обрели нормальные канонические структуры. Сообщение для средств массовой информации. [Электронный документ]. (http://www.catholic.ru/lib/11_02_02.html). Проверено 21.08.2006 г.

[520] См.: Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского Собора РПЦ 2004 г. [Электронный документ]. (http://www.xxc.ru/sobor/docs/doclad_patriarha.htm). Проверено 15.08.2006 г.

[521] Речь Папы Бенедикта XVI на аудиенции для представителей христианских Церквей, церковных общин и других нехристианских религий (25.04.2005). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=235). Проверено 15.08.2006 г.

[522] Проповедь Святейшего Отца Бенедикта XVI на богослужении в торжество святых Апостолов Петра и Павла 29 июня 2005 г. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=254). Проверено 15.08.2006 г.

[523] Там же.

[524] Там же.

[525] Речь Святейшего Отца Бенедикта XVI 19.08.2005 - на встрече с представителями христианских Церквей и церковных общин. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=news&id=3947). Проверено 15.08.2006 г.

[526] «DEUS CARITAS EST». [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=683.). Проверено 15.08.2006.

[527] Цит. по: Комментарий епископа Венского и Австрийского Илариона по поводу отказа Папы Римского от титула «Патриарх Запада». [Электронный документ]. (http://www.patriarchia.ru/db/text/86431.html). Проверено 15.08.2006 г.

[528] Там же.

[529] *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада… С. 139–142.

[530] *Карташев А.В.* Соединение церквей… С. 175.

[531] Катехеза Святейшего Отца на общей аудиенции 07.06.2006. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=736.). Проверено 15.08.2006 г.

[532] Там же.

[533] См.: Папская капелла в торжество святых апостолов Петра и Павла. Проповедь Святейшего Отца 29.06.2006. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=751.). Проверено 15.08.2006.

[534] Биография кардинала Йозефа Ратцингера, Папы Бенедикта XVI. [Электронный документ]. (http://www.katolik.ru/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=17). Проверено 11.08.2006 г.

[535] О ходе православно-католического богословского диалога см., напр.: *Доброер А.* Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество… С. 208–210.

[536] Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/mystery/). Проверено 15.08.2006 г.

[537] *Ларенцакис Г.* Проблема экклезиологии…

[538] Вера, таинства и единство Церкви. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/vera_tainstva_cerk/). Проверено 15.08.2006 г.

[539] Таинство священства в структуре таинств Церкви. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/tainstvo_svyaschenstva/). Проверено 15.08.2006 г.

[540] Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/uniatstvo/). Проверено 15.08.2006 г.

[541] Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского…

[542] Цит. по: Православие и экуменизм. Документы и материалы… С. 57.

[543] *Флоровский Г., прот.* Проблематика…

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА*

Православные источники

1. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: Пер. с серб. М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996.

2. Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (6.05.1848 г.): Пер. с греч. // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 198–244.

3. Ответное Послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии от 25 февраля 1903 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 56–60.

4. Резолюция Совещания Предстоятелей и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве 1948 г. по вопросу «Экуменическое движение и Православная Церковь» // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 189–191.

5. Резолюция Совещания Предстоятелей и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве 1948 г. по вопросу «Ватикан и Православная Церковь» // ЖМП. 1948. Спец. номер. С. 23–25.

6. Заявление православных участников III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей (Нью-Дели, 1961) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 249–250.

7. К снятию анафемы 1054 г. // ЖМП. 1966. №2. С. 4.

8. Определение Священного Синода РПЦ от 16.12.1969 г. о невозбранном допущении к Таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков // ЖМП. 1970. №1. С. 5.

9. Разъяснение Председателя ОВЦС МП Митрополита Никодима от 17.03.1970 г. о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков // ЖМП. 1970. №5. С. 25.

* Источники расположены по хронологическому принципу.

10. Ответ Митрополита Никодима корреспонденту итальянской газеты «Коррьере делла сера» 17.03.1970 г. // ЖМП. 1970. №5. С. 25.

11. Проект ответного письма Митрополиту Мелитону от 30.07.1970 г. // ЖМП. 1970. №9. С. 2–3.

12. Постановление Священного Синода РПЦ от 30.07.1970 г. об отклонении вопроса Митрополита Мелитона // ЖМП. 1970. №10. С. 1.

13. Определение Священного Синода РПЦ от 29.07.1986 г., временно отменяющее применение синодального Разъяснения от 16 декабря 1969 г. // ЖМП. 1986. №9. С. 7–8.

14. Православная Церковь и экуменическое движение. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания (Шамбези, 1986) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 357–361.

15. Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания (Шамбези, 1986) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 362–368.

16. Заявление православных участников на VII Ассамблее Всемирного Совета Церквей (Канберра, 1991) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 431–434.

17. Послание Предстоятелей Святых Православных Церквей (Фанар, 1992) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 443–448.

18. Определение Архиерейского Собора РПЦ 1994 года «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства» // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 459–461.

19. Межправославная встреча по теме «Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением» (Салоники, 1998) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 486–489.

20. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 3–48.

21. Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 49–78.

22. Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской

Православной Церкви. Приложение // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 78–87.

23. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 149–158.

24. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Приложение // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 158–170.

25. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского Собора РПЦ 2004 г. [Электронный документ]. (http://www.xxc.ru/sobor/docs/doclad_patriarha.htm). Проверено 15.08.2006 г.

26. Доклад Митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Архиерейском Соборе РПЦ 2004 г. [Электронный документ]. (http://www.xxc.ru/sobor/docs/doklad_kirilla.htm). Проверено 28.07.2006 г.

27. Доклад Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, Председателя Синодальной Богословской комиссии на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2004 г. [Электронный документ]. (http://www.xxc.ru/sobor/comissions/doklad_filareta.htm). Проверено 16.08.2006 г.

Православная литература

28. *Афанасьев Н., протопресв.* Прием в Церковь из схизматических и еретических обществ // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 192–220.

29. *Боровой В., протопресв.* О богословских трудах митрополита Никодима // Человек Церкви. М.: Изд. Московской Епархии. 1998. С. 91–120.

30. *Боровой В., протопресв., Буевский А.С.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 6–53.

31. *Булгаков С., прот.* У кладезя Иаковля // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 116–133.

32. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского собора с православной точки зрения // ВРЗЕПЭ. 1966. №56. С. 222–238.

33. *Воронов Л., прот.* Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославию // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 261–288.

34. *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский.* Комментарий по поводу отказа Папы Римского от титула «Патриарх Запада». [Электронный документ]. (http://www.patriarchia.ru/db/text/86431.html). Проверено 15.08.2006 г.

35. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Единство Церкви и всемирная конференция христианства // Христианства нет без Церкви. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1995. С. 52–105.

36. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письма о Западе // Без Церкви нет спасения. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. С. 453–556.

37. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Христианство или Церковь // Без Церкви нет спасения. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. С. 52–116.

38. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 257–274.

39. *Карташев А.В.* Соединение церквей в свете истории // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 148–176.

40. *Кураев А., диакон.* Вызов экуменизма. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Издательский Совет РПЦ, 2003.

41. *Кырлежев А.* Вопрос о границах Церкви в новейших документах Римско-Католической и Русской Православной Церквей. [Электронный документ] // Новая Европа. 2001. №14. (http://www.religare.ru/article1166.htm). Проверено 23.05.2006 г.

42. *Ларенцакис Г.* Проблема экклезиологии в отношениях между Православной и неправославными церквами. [Электронный документ]. (http://www.theolcom.ru/uploaded/298–311.pdf). Проверено 23.05.2006 г.

43. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.

44. *Огицкий Д.* Декрет Второго Ватиканкого Собора «об экуменизме» // ЖМП. 1967. №8. С. 61–72.

45. *Огицкий Д.* Первый Ватиканский собор (1869–1870) // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 312–317.

46. *Огицкий Д.П., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., Изд. храма св. муч. Татианы, 1999.

47. Русская Церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии. СПб.: Царское Дело, 2001.

48. *Сергий (Страгородский), патриарх.* Значение апостольского преемства в инославии // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 62–88.

49. *Сергий (Страгородский), патриарх.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 85–107.

50. *Тихон, игум., Никитин В.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь до ее вступления в ВСЦ // ЖМП. 1983. № 10. С. 72–73; №11. С. 59–68; №12. С. 60–66.

51. *Тюшагин В.В.* II Ватиканский собор. Подготовительный период // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 287–288.

52. *Тюшагин В.В.* II Ватиканский собор. 2-я сессия: 29 сент. – 4 дек. 1963 г. // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 290–291.

53. *Филарет Московский, свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви // Филарета, Митрополита Московского и Коломенского творения / Сост. и вступ. ст. свящ. М.Козлова. М.: Отчий дом, 1994. С. 397–460.

54. *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 177–188.

55. *Флоровский Г., прот.* Проблематика христианского воссоединения. [Электронный документ] // Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 171–185. (http://www.agnuz.info/reading_room/florovsky_problematika/). Проверено 23.05.2006 г..

56. *Хомяков А.С.* Церковь одна. М.: Изд. ПСТБИ, 2001.

57. *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. М., 2004.

58. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002.

59. *Цыпин В., свящ.* К вопросу о границах Церкви // БТ: Юбилейный сборник. М., 1986. С. 193–225.

Католические источники

60. *Иннокентий III, Папа Римский.* Послание архиепископу Таррагонскому от 18.12.1208 г. // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 245.

61. *Бонифаций VIII, Папа Римский.* Булла «UNAM SANCTAM» (18.11.1302) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 246–247.

62. *Евгений IV, Папа Римский.* Булла «LAETENTUR COELI» (6.07.1439) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 250.

63. *Евгений IV, Папа Римский.* Булла «CANTATE DOMINO» (4.02.1442) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 250–251.

64. *Пий VI, Папа Римский.* Конституция «AUCTOREM FIDEI» (28.08.1794) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 251–252.

65. *Пий IX, Папа Римский.* Послание «IN SUPREMA PETRI APOSTOLI SEDE» (6.01.1848) / Пер. с лат. А.Горелова // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 106–115.

66. *Пий IX, Папа Римский.* Выступление «SINGULARI QUADAM» (9.12.1854) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 252.

67. Послание Священной Канцелярии епископам Англии (16.09.1864) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 254–255.

68. *Пий IX, Папа Римский*. «SYLLABUS» (8.12.1864) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 256.

69. Догматическая конституция I Ватиканского собора «PASTOR AETERNUS» (18.07.1870) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 135–142.

70. *Лев XIII, Папа Римский*. Энциклика «PRAECLARA GRATULATIONIS» (20.06.1894) / Пер. с англ. А.Горелова // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 143–150.

71. *Лев XIII, Папа Римский*. Апостольское послание «ORIENTALIUM DIGNITAS ECCLESIARUM» (30.11.1894) / Пер. с англ. А.Горелова // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 151–153.

72. Декрет «LAMENTABILI» Священной Канцелярии (3.07.1907) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 263–264.

73. *Пий XI, Папа Римский*. Энциклика «MORTALIUM ANIMOS» (6.01.1928) / Пер. В.Пономарева // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 169–179.

74. *Пий XII, Папа Римский*. Энциклика «MYSTICI CORPORIS» (29.06.1943) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 264–271.

75. Послание Священной Канцелярии монсиньору Кушингу, архиепископу Бостонскому (8.08.1949) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 271–273.

76. *Павел VI, Папа Римский*. Письмо Патриарху Афинагору от 20.09.1963 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 46–47.

77. Предварительное пояснительное примечание (16.11.1964) к Догматической конституции «LUMEN GENTIUM» II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. — 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 152–154.

78. Догматическая конституция о Церкви «LUMEN GENTIUM» (21.11.1964) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 73–155.

79. Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO» (21.11.1964) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 170–191.

80. Декрет о Восточных Католических Церквах «ORIENTALIUM ECCLESIARUM» (21.11.1964) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 156–169.

81. *Беа А., кардинал*. Письмо Патриарху Афинагору от 18.10.1965 г. относительно анафем 1054 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 123–124.

82. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «NOSTRA AETATE» (28.10.1965) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 277–283.

83. Совместное заявление Папы Павла VI и Патриарха Афинагора от 7.12.1965 г. об их решении изгладить из памяти и из среды Церкви анафемы 1054 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель — Москва, 1996. С. 140–142.

84. *Павел VI, Папа Римский*. Послание «AMBULANTE IN DILECTIONE» (7.12.1965) // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 142–144.

85. *Павел VI, Папа Римский*. Речь, произнесенная в Фанаре, в Патриаршем кафедральном соборе 25.07.1967 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 177–179.

86. *Павел VI, Папа Римский*. Послание «ANNO INEUNTE» (25.07.1967) // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 183–185.

87. *Павел VI, Папа Римский*. Речь, произнесенная в базилике Святого Петра 26.10.1967 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 194–200.

88. Совместное заявление Папы Павла VI и Патриарха Афинагора от 28.10.1967 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 205–207.

89. Исповедание веры Папы Павла VI (30.06.1968) // Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III–XX век / Отв. ред. о. П.Дюмулен. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 34–40.

90. *Павел VI, Папа Римский*. Письмо Патриарху Афинагору от 8.02.1971 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 253–254.

91. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «EGREGIAE VIRTUTIS» (31.12.1980) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 320–323.

92. Кодекс Канонического Права Латинской Церкви (25.01.1983). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/canonlaw/). Проверено 02.08.2006 г..

93. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «SLAVORUM APOSTOLI» (2.06.1985) // Православие и католичество: от конфронтации к диа-

логу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 324–351.

94. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «EUNTES IN MUNDUM» (25.01.1988) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 352–373.

95. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Вопрос о «Филиокве». Катехизис на общей аудиенции 7.11.1990. [Электронный документ]. (http://www.catholic.ru/lib/filioque.html). Проверено 17.08.2006 г.

96. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Послание епископам Европы об отношениях между католиками и православными в новой ситуации в Центральной и Восточной Европе (31.05.1991) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 374–380.

97. «COMMUNIONIS NOTIO». Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении (28.05.1992) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 381–394.

98. Общие принципы и практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства Католической Церкви в России и других странах СНГ. Комиссия «Pro Russia» (1.06.1992) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 501–510.

99. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольская Конституция «FIDEI DEPOSITUM» (11.10.1992) // Катехизис Католической Церкви: Пер. на рус. яз. / Апостольская Администратура для католиков латинского обряда Севера Европейской части России; Культурный центр «Духовная библиотека». 4-е изд. Б. м., сор. 2001.

100. Катехизис Католической Церкви (11.10.1992): Пер. на рус. яз. / Апостольская Администратура для католиков латинского обряда Севера Европейской части России; Культурный центр «Духовная библиотека». 4-е изд. Б. м., сор. 2001.

101. Правило по применению принципов и норм экуменизма. Папский Совет по содействию христианскому единству (25.03.1993) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 537–550.

102. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «ORIENTALE LUMEN» (2.05.1995) // *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Сочинения. М.: Изд-во Францисканцев, 2003. Т. 2. С. 167–203.

103. *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Энциклика «UT UNUM SINT» (25.05.1995) // *Иоанн Павел II, Папа Римский*. Сочинения. М.: Изд-во Францисканцев, 2003. Т. 2. С. 5–81.

104. Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа. Папский Совет по содействию христианскому единству (8.09.1995) / Пер. с фр.

А.Коваля // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 511–522.

105. Нота Конгрегации вероучения об использовании словосочетания «Церкви-сестры» (30.06.2000) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 551–556.

106. Декларация «DOMINUS IESUS» (6.08.2000). [Электронный документ]. (http://www.catholic.ru/lib/dominus.html). Проверено 23.05.2006 г.

107. Католики России обрели нормальные канонические структуры. Сообщение для средств массовой информации (11.02.2002). [Электронный документ]. (http://www.catholic.ru/lib/11_02_02.html). Проверено 21.08.2006 г.

108. *Бенедикт XVI, Папа Римский*. Речь на аудиенции для представителей христианских Церквей, церковных общин и других нехристианских религий (25.04.2005). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=235). Проверено 15.08.2006 г.

109. *Бенедикт XVI, Папа Римский*. Проповедь на богослужении в торжество святых Апостолов Петра и Павла (29.06.2005). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=254). Проверено 15.08.2006 г.

110. *Бенедикт XVI, Папа Римский*. Речь на встрече с представителями христианских Церквей и церковных общин (19.08.2005). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=news&id=3947). Проверено 15.08.2006 г.

111. *Бенедикт XVI, Папа Римский*. Энциклика «DEUS CARITAS EST» (25.12.2005). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=683.). Проверено 15.08.2006 г.

112. *Бенедикт XVI, Папа Римский*. Катехеза на общей аудиенции 07.06.2006. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=736.). Проверено 15.08.2006 г.

113. *Бенедикт XVI, Папа Римский*. Проповедь в Папской капелле в торжество святых апостолов Петра и Павла (29.06.2006). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/index.php?a=holy&father=benedict&id=751.). Проверено 15.08.2006 г.

Католическая литература

114. Биография кардинала Йозефа Ратцингера, Папы Бенедикта XVI. [Электронный документ]. (http://www.katolik.ru/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=17). Проверено 11.08.2006 г.

115. *Блоссер Ф.* Спор между Каспером и Ратцингером и состояние Церкви. [Электронный документ]. (http://www.christianity.org.ru/unafides/blosser_debate.html). Проверено 17.08.2006 г.

116. *Джероза Л.* Каноническое право в Католической Церкви. [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/canoninchurch/). Проверено 02.08.2006 г.

117. *Доброер А.* Православно-католические отношения во второй половине XIX века // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 101–105.

118. *Доброер А.* Православие и католичество в первой половине XX века // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С.157–161.

119. *Доброер А.* Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 205–218.

120. *Зуттнер Э.* Преодолеть искушение исключительностью. [Электронный документ] // Новая Европа (Международное обозрение культуры и религии). 1995. №6. С. 39–57. (http://www.agnuz.info/reading_room/zuttner_preodalet/). Проверено 23.05.2006 г.

121. *Иоанн Павел II, Папа Римский.* Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую. М.: Изд. Католического колледжа им. Св. Фомы Аквинского, 2000.

122. *Каспер В.* Введение в предмет и католическую герменевтику постановлений I Ватиканского собора // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 17–34.

123. *Каспер В.* Декрет об экуменизме: сорок лет спустя // Еженедельная католическая газета «Свет Евангелия». №3–5. 6.02.2005.

124. Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. Т. 1.

125. Католическая энциклопедия. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. Т. 2.

126. *Лани Э.* Крещение как экуменическая проблема // Крещение и общение: Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре (Шеветонь, Бельгия, 1998 г.). М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000. С. 10–22.

127. *Любак А., де.* Парадокс и тайна Церкви. Милан, Б. г.

128. *Пери В.* Роль епископа Рима во Вселенских Соборах // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 140–181.

129. *Поттмайер Г.Й.* Современные дискуссии о первенстве в связи с I Ватиканским собором // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 236–256.

130. *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004.

131. *Фамерэ Ж.* Общение в крещении. Католическая точка зрения, экуменические аспекты // Крещение и общение: Сборник материалов коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре (Шеветонь, Бельгия, 1998 г.). М.: ББИ св. ап. Андрея, 2000. С. 54–71.

132. *Юркович И., свящ.* Каноническое право о Народе Божием и о браке. М.: Истина и жизнь, 2000.

Документы диалога

133. Заявление Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей. Экклезиологическое значение всемирного совета Церквей» (Торонто, 1950) // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902–1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 221–229.

Документы Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами:

134. Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы (Мюнхен, 1982). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/mystery/). Проверено 15.08.2006 г.

135. Вера, таинства и единство Церкви (Бари, 1987). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/vera_tainstva_cerk/). Проверено 15.08.2006 г.

136. Таинство священства в структуре таинств Церкви (Новый Валаам, 1988). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/tainstvo_svyaschenstva/). Проверено 15.08.2006 г.

137. Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем (Баламан, 1993). [Электронный документ]. (http://www.agnuz.info/library/books/uniatstvo/). Проверено 15.08.2006 г.

Прочие источники и литература

138. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / Сост. М.Киннемон, Б.Коуп. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2002.

Приложение 1

Хронологический указатель документов РПЦ

1847	Распоряжение Святейшего Правительствующего Синода Русской Церкви 1847 г. о совершении таинств над католиками, сосланными за участие в польских восстаниях	43, 44
1870	Послание митрополита Санкт-Петербургского Исидора от имени Святейшего Синода, направленное Американской Епископальной Церкви (1870)	36
1903	Ответное Послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии от 25 февраля 1903 г.	36, 37, 54, 138
1948	Резолюция Совещания Предстоятелей и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве 1948 г. по вопросу «Экуменическое движение и Православная Церковь»	37, 38
	Резолюция Совещания Предстоятелей и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве 1948 г. по вопросу «Ватикан и Православная Церковь»	38
1961	Заявление православных участников III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей (Нью-Дели, 1961)	44, 45, 53
1965	Телеграмма Патриарха Алексия I Патриарху Афинагору от 28.12.1965 г.	96
1969	Определение Священного Синода РПЦ от 16.12.1969 г. о невозбранном допущении к Таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков	40–44, 89, 90
1970	Разъяснение Председателя ОВЦС МП Митрополита Никодима от 17.03.1970 г. о невозбранном допущении к Святым Таинствам старообрядцев и католиков	41, 89
	Ответ Митрополита Никодима корреспонденту итальянской газеты «Коррьере делла сера» 17.03.1970 г.	42, 89
	Проект ответного письма Митрополиту Мелитону от 30.07.1970 г.	43

1970	Постановление Священного Синода РПЦ от 30.07.1970 г. об отклонении вопроса Митрополита Мелитона	43
	Определение Священного Синода РПЦ от 29.07.1986 г., временно отменяющее применение синодального Разъяснения от 16 декабря 1969 г.	44
1986	Православная Церковь и экуменическое движение. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания (Шамбези, 1986)	46, 48, 54
	Отношение Православной Церкви к прочему христианскому миру. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания (Шамбези, 1986)	46, 48
1991	Заявление православных участников на VII Ассамблее Всемирного Совета Церквей (Канберра, 1991)	47, 48
1992	Послание Предстоятелей Святых Православных Церквей (Фанар, 1992)	47, 48
1994	Определение Архиерейского Собора РПЦ 1994 г. «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства»	39, 47
1998	Межправославная встреча по теме «Оценка новых фактов в отношениях между Православием и экуменическим движением» (Салоники, 1998)	47, 48, 54
2000	Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви (13–16.08.2000 г.)	5
	Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (13–16.08.2000 г.)	5–8, 48, 49
	Доклад Председателя Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (13–16.08.2000 г.). Приложение	13, 16, 17, 19, 21, 33, 35

2000	Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию (14.08.2000 г.)	4, 5, 8, 13, 14, 33, 48–56, 64, 77, 84, 86, 90–93, 117, 138
	Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию (14.08.2000 г.). Приложение	36, 39, 49, 54, 92, 112
2004	Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского Собора РПЦ 2004 г.	126, 137
	Доклад Митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Архиерейском Соборе РПЦ 2004 г.	120
	Доклад Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, Председателя Синодальной Богословской комиссии на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2004 г.	7, 93

Приложение 2

Хронологический указатель документов РКЦ

1054	*Лев IX, Папа Римский.* Второе послание Патриарху Константинопольскому Михаилу Керулларию (1054)	57, 58
1208	*Иннокентий III, Папа Римский.* Послание архиепископу Таррагонскому от 18.12.1208 г.	58
1302	*Бонифаций VIII, Папа Римский.* Булла «UNAM SANCTAM» (18.11.1302 г.)	58
1439	*Евгений IV, Папа Римский.* Булла «LAETENTUR COELI» (6.07.1439 г.)	58, 61
1442	*Евгений IV, Папа Римский.* Булла «CANTATE DOMINO» (4.02.1442 г.)	59
1564	*Пий IV, Папа Римский.* Бреве «ROMANUS PONTIFEX» (16.02.1564 г.)	59
1566	*Пий V, Папа Римский.* Булла «PROVIDENTIA POMANI PONTIFICIS» (20.08.1566 г.)	59
1729	Декрет Римской Конгрегации пропаганды веры, запрещающий общение в молитве, богослужении и таинствах между католиками и некатоликами (1729)	59
1794	*Пий VI, Папа Римский.* Конституция «AUCTOREM FIDEI» (28.08.1794 г.)	120
1848	*Пий IX, Папа Римский.* Послание «IN SUPREMA PETRI APOSTOLI SEDE» (6.01.1848 г.)	60
1854	*Пий IX, Папа Римский.* Выступление «SINGULARI QUADAM» (9.12.1854 г.)	60
1864	Послание Священной Канцелярии епископам Англии (16.09.1864 г.)	61
	Пий IX, Папа Римский. «SYLLABUS» (8.12.1864 г.)	61
1870	Догматическая конституция I Ватиканского собора «PASTOR AETERNUS» (18.07.1870 г.)	61, 62, 68, 70–72, 75, 76, 91, 110, 120
1894	*Лев XIII, Папа Римский.* Энциклика «PRAECLARA GRATULATIONIS» (20.06.1894 г.)	62, 63

1894	*Лев XIII, Папа Римский.* Апостольское послание «ORIENTALIUM DIGNITAS ECCLESIARUM» (30.11.1894 г.)	62
1907	Декрет «LAMENTABILI» Священной Канцелярии (3.07.1907 г.)	120
1917	Кодекс Канонического Права 1917 г.	100, 102, 104
1928	*Пий XI, Папа Римский.* Энциклика «MORTALIUM ANIMOS» (6.01.1928 г.)	63, 64
1943	*Пий XII, Папа Римский.* Энциклика «MYSTICI CORPORIS» (29.06.1943 г.)	64, 65, 69, 75, 79
1949	Послание Священной Канцелярии монсиньору Кушингу, архиепископу Бостонскому (8.08.1949 г.)	65, 66, 78
1950	*Пий XII, Папа Римский.* Энциклика «HUMANI GENERIS» (12.08.1950 г.)	66, 69
1963	*Павел VI, Папа Римский.* Письмо Патриарху Афинагору от 20.09.1963 г.	94
1964	*Павел VI, Папа Римский.* Энциклика «ECCLESIAM SUAM» (6.08.1964 г.)	98, 139
	Предварительное пояснительное примечание (16.11.1964 г.) к Догматической конституции «LUMEN GENTIUM» II Ватиканского собора	73–75, 79, 82
	Догматическая конституция о Церкви «LUMEN GENTIUM» (21.11.1964 г.) II Ватиканского собора	9, 10, 69–79, 86, 98, 102, 108, 112, 116, 124, 129
	Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO» (21.11.1964 г.) II Ватиканского собора	40, 69, 79–86, 88, 96, 98, 104, 106, 112, 128, 129
	Декрет о Восточных Католических Церквах «ORIENTALIUM ECCLESIARUM» (21.11.1964 г.) II Ватиканского собора	40, 69, 86–89, 113
1965	*Беа А., кардинал.* Письмо Патриарху Афинагору от 18.10.1965 г. относительно анафем 1054 г.	95
	Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «NOSTRA AETATE» (28.10.1965 г.) II Ватиканского собора	77, 78

1965	Совместное заявление Папы Павла VI и Патриарха Афинагора от 7.12.1965 г. об их решении изгладить из памяти и из среды Церкви анафемы 1054 г.	95, 96
	Павел VI, Папа Римский. Послание «AMBULANTE IN DILECTIONE» (7.12.1965 г.)	95
1967	*Павел VI, Папа Римский*. Речь, произнесенная в Фанаре, в Патриаршем кафедральном соборе 25.07.1967 г.	96
	Павел VI, Папа Римский. Послание «ANNO INEUNTE» (25.07.1967 г.)	96, 122, 123
	Павел VI, Папа Римский. Речь, произнесенная в базилике Святого Петра 26.10.1967 г.	97
	Совместное заявление Папы Павла VI и Патриарха Афинагора от 28.10.1967 г.	97, 122, 123
1968	Исповедание веры Папы Павла VI (30.06.1968 г.)	98
1971	*Павел VI, Папа Римский*. Письмо Патриарху Афинагору от 8.02.1971 г.	97
1975	*Павел VI, Папа Римский*. Речь 14.12.1975 г.	97, 98, 112
1980	*Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «EGREGIAE VIRTUTIS» (31.12.1980 г.)	99, 100
1983	Кодекс Канонического Права Латинской Церкви (25.01.1983 г.)	9, 10, 100–103, 106, 113
1985	Уведомление о книге «Церковь: харизма и власть» свящ. Леонарда Боффа. Конгрегация вероучения (1985)	125
	Иоанн Павел II, Папа Римский. Апостольское послание «SLAVORUM APOSTOLI» (2.06.1985 г.)	103
1988	*Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «EUNTES IN MUNDUM» (25.01.1988 г.)	103
	Иоанн Павел II, Папа Римский. Апостольская конституция «PASTOR BONUS» (28.06.1988 г.)	106
1990	*Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольская конституция «SACRI CANONES» (18.10.1990 г)	104, 106
	Иоанн Павел II, Папа Римский. Вопрос о «Филиокве». Катехизис на общей аудиенции 7.11.1990 г.	121

1991	*Иоанн Павел II, Папа Римский*. Послание епископам Европы об отношениях между католиками и православными в новой ситуации в Центральной и Восточной Европе (31.05.1991 г.)	106
	Кодекс Канонов Восточных Церквей (1.10.1991 г.)	9, 104–106, 113
1992	«COMMUNIONIS NOTIO». Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении (28.05.1992 г.)	107–110, 131
	Общие принципы и практические нормы координации евангелизаторской деятельности и экуменические обязательства Католической Церкви в России и других странах СНГ. Комиссия «Pro Russia» (1.06.1992 г.)	110, 126
	Иоанн Павел II, Папа Римский. Апостольская Конституция «FIDEI DEPOSITUM» (11.10.1992 г.)	99, 111
	Катехизис Католической Церкви (11.10.1992 г.)	9, 98, 99, 111, 112, 121, 131
1993	Правило по применению принципов и норм экуменизма. Папский Совет по содействию христианскому единству (25.03.1993 г.)	112–114
	Иоанн Павел II, папа Римский. Обращение к Патриарху Эфиопской Церкви Абуне Павлу (11.06.1993 г.)	117
1994	*Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE» (10.11.1994 г.)	115
1995	*Иоанн Павел II, Папа Римский*. Апостольское послание «ORIENTALE LUMEN» (2.05.1995 г.)	114, 115
	Иоанн Павел II, Папа Римский. Энциклика «UT UNUM SINT» (25.05.1995 г.)	115–119, 123, 129
	Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа. Папский Совет по содействию христианскому единству (8.09.1995 г.)	121
2000	Нота Конгрегации вероучения об использовании словосочетания «Церкви-сестры» (30.06.2000 г.)	97, 122, 123, 131

2000	Декларация «DOMINUS IESUS» (6.08.2000 г.)	5, 123–126, 131
	Иоанн Павел II, Папа Римский. Вступительное слово (1.10.2000 г.) к Декларации «DOMINUS IESUS»	123
2002	Католики России обрели нормальные канонические структуры. Сообщение для средств массовой информации (11.02.2002 г.)	126
2005	*Бенедикт XVI, Папа Римский*. Речь на аудиенции для представителей христианских Церквей, церковных общин и других нехристианских религий (25.04.2005 г.)	127, 128
	Бенедикт XVI, Папа Римский. Проповедь на богослужении в торжество святых Апостолов Петра и Павла (29.06.2005 г.)	128
	Бенедикт XVI, Папа Римский. Речь на встрече с представителями христианских Церквей и церковных общин (19.08.2005 г.)	128
	Бенедикт XVI, Папа Римский. Энциклика «DEUS CARITAS EST» (25.12.2005 г.)	129
2006	Ежегодный справочник Католической Церкви «Annuario Pontificio» за 2006 г.	129
	Бенедикт XVI, Папа Римский. Катехеза на общей аудиенции 07.06.2006 г.	131
	Бенедикт XVI, Папа Римский. Проповедь в Папской капелле в торжество святых апостолов Петра и Павла (29.06.2006 г.)	131

Приложение 3

Хронологический указатель документов Международной смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами

1982	Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы (Мюнхен, 1982)	133, 134
1987	Вера, таинства и единство Церкви (Бари, 1987)	134
1988	Таинство священства в структуре таинств Церкви (Новый Валаам, 1988)	134
1993	Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем (Баламан, 1993)	135

Приложение 4

Сокращенные наименования цитируемых документов

CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, 1991	Кодекс Канонов Восточных Церквей 1991 г.
CIC	Codex Iuris Canonici, 1983	Кодекс Канонического Права Латинской Церкви 1983 г.
DI	Dominus Iesus	Декларация о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви (6.08.2000).
LG	Lumen gentium	Догматическая конституция о Церкви II Ватиканского собора (21.11.1964 г.)
OE	Orientalium Ecclesiarum	Декрет о Восточных Католических Церквах II Ватиканского собора (21.11.1964 г.)
OL	Orientale lumen	Апостольское послание Папы Иоанна Павла II от 2.05.1995 г.
UR	Unitatis redintegratio	Декрет об экуменизме II Ватиканского собора (21.11.1964 г.)
UUS	Ut unum sint	Энциклика Папы Иоанна Павла II от 25.05.1995 г.

Священник Вадим Суворов

Православно-католический богословский диалог НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Отсчет «новой эры» в богословском диалоге между Православной и Католической Церквами принято связывать с началом 60-х гг. прошлого века.

Началу диалога способствовали, с одной стороны, II Ватиканский собор, на котором католическая доктрина претерпела существенные изменения, а с другой — Всеправославные совещания на острове Родос, на которых обсуждались вопросы диалога с Римско-Католической Церковью[1].

В 1961 г. I Всеправославное совещание признало полезным изучение положительных и отрицательных моментов в отношениях между Церквами по вопросам о вере, об управлении, о церковной деятельности, а также высказалось за установление отношений в духе христианской любви[2]. II Всеправославное совещание 1963 г. «единогласно решило, чтобы наша Восточная Православная Церковь предложила чтимой Римско-Католической Церкви начать диалог между двумя Церквами на равных условиях»[3].

Проходивший в 1962–1965 гг. в Римско-Католической Церкви II Ватиканский собор провозгласил одной из своих первоочередных задач — «способствовать восстановлению единства всех христиан» (UR, 1)[4]. В документах Собора Римско-Католическая Церковь отошла от экклезиологии исключительности, свойственной ей на протяжении предшествующего периода ее истории, и признала, что действительные таинства, действие благодати Божией возможны и «вне зримой ограды Католической Церкви» (UR, 3). Это позволило Римско-Католической Церкви отойти от традиционной установки на обращение христиан-некатоликов и вступить в диалог «на равных» (UR, 9).

Важным этапом в развитии православно-католических отношений стало паломничество Папы Павла VI в Иерусалим в 1964 г. и его встреча с Константинопольским Патриархом Афинагором. Папа и Патриарх обменялись взаимными приветствиями и «поцелуем мира», объявив о намерении всецело способствовать единению Православной и Католической Церквей. 7 декабря 1965 г., в предпоследний день работы II Ватиканского собора, Римско-Католическая Церковь и Константинопольский Патриархат совершили символической акт, «изглаживающий из памяти и из среды Церкви» анафемы 1054 г.[5]

Снятие анафем послужило началом диалога между Фанаром и Римом. В совместном заявлении Папы и Патриарха, принятом по случаю взаимного снятия анафем, было отмечено, что данный «жест справедливости и взаимного прощения» не снимает существующих разногласий в «понимании и выражении апостольской веры и требований, ею налагаемых»[6]. В 1967 г. Патриарх Афинагор и Папа Римский Павел VI объявили, что две Церкви намерены вести «диалог любви» и дополняющий его «диалог истины».

Окончательная договоренность о начале богословского диалога между Православной и Католической Церквами была достигнута в 1979 г., во время визита Папы Иоанна Павла II в Турцию. 30 ноября 1979 г. Иоанн Павел II и Константинопольский Патриарх Димитрий I объявили при согласии всех Поместных Православных Церквей о создании Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквами.

На II Ватиканском соборе Римско-Католическая Церковь предприняла попытку сблизиться с Православием по ряду вероучительных вопросов. Положительные сдвиги в учении Католической Церкви во многом стали возможны благодаря обращению Собора к традиционной для восточного христианства евхаристической экклезиологии и экклезиологии общения. Это нашло отражение в совместных документах, принятых Международной смешанной комиссией по богословскому диалогу между Православной и Католической Церквами.

В 1980–1982 гг. Смешанной комиссией был разработан документ *«Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы»* (Мюнхен, ФРГ, 1982)[7]. Фундаментальной богословской категорией, отражающей таинство единства Церкви, авторы этого документа признали понятие *койнонии,* понимаемой в зависимости от контекста как единство, соединение или общение.

В Мюнхенском документе католическая сторона признала ряд важных для православной стороны положений. В Документе, в частности, говорится: «В истории Церковь существует как Церковь поместная. Когда речь заходит о каком-нибудь конкретном районе, то говорят, скорее, о Церквах во множественном числе. Каждый раз имеется в виду Божья Церковь, но пребывающая в одном конкретном месте» (II, 1). «Подобно тому, как единый и единственный Бог есть общение трех лиц, так же единая и единственная Церковь есть общение многих общин, а поместная Церковь — общение многих людей. Единая и единственная Церковь тождественна койнонии (собору) Церквей» (III, 2). «Тело Христово едино. Следовательно, существует лишь одна Церковь Божья. Тождественность одной евхаристической общины с другими определяется тем, что у всех одна и та же вера, все они совершают Евхаристию в память одного и того же Иисуса, все они вкушают от одного и того же Тела и причащаются от одной и той же Чаши и через это преобразуются в одно и то же единое Тело Христа, частью которого стали, приняв крещение… (III, 1)[8].

Важность приведенных положений обусловлена тем, что с точки зрения консервативного католического богословия Вселенская Церковь не является результатом общения поместных Церквей, но есть «действительность, онтологически и хронологически предшествующая всякой отдельной поместной Церкви»[9].

Закрывая первый этап диалога, Международная смешанная комиссия тут же открыла второй этап, так как уже в Мюнхене была предложена следующая тема: «*Вера, таинства и единство Церкви*». В 1987 г. в Бари был принят документ под тем же названием[10]. В этом документе раскрывается точка зрения на тайну Церкви как единение в вере и таинствах, с наибольшей полнотой проявляющееся в совершении Евхаристии.

В Документе, в частности, говорится: «Единство в таинствах и особенно в таинстве Святой Евхаристии предполагает единство в вере» (Введение, 1). «Тождественность веры является основным условием церковного общения в совершении таинств. Но некоторое различие формулировок не нарушает койнонию между поместными Церквами, когда каждая Церковь может признать за различием формулировок единство веры, переданной от апостолов» (I, 6.25). «Первым условием для истинного общения между Церквами является исповедание каждой из них Никео-Константинопольского Символа веры как необходимой нормы для общения в единой Церкви, распространенной по всей земле и во все века от ее основания. В этом смысле истинность веры предшествует общению в таинствах. Общение возможно лишь между Церквами, имеющими общую веру, священство и таинства» (I, 5.21). «Когда оказывается, что различия приводят к отвержению предыдущих догматов Церкви и не являются просто разницей в богословских формулировках, возникает явное разделение в вере» (I, 6.28)[11].

В Бари была предложена следующая тема: *«Таинство священства в структуре таинств Церкви».* В Новом Валааме (Финляндия) в 1988 г. Смешанной комиссией был принят документ с тем же названием[12]. В документе со ссылкой на известное 34-е Апостольское правило, в частности, было подчеркнуто, что «лишь в контексте общения между поместными Церквами можно приступить к обсуждению вопроса о первенстве в Церкви вообще и примата Римского епископа в частности, — вопроса, являющегося причиной серьезных расхождений между нами» (IV, 53, 55)[13].

На рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. отношения между православными и католическими Церквами осложнились из-за агрессивной деятельности греко-католической церкви на Украине, поэтому на первый план вышла проблема униатства, дававшая о себе знать с самого начала православно-католического диалога. Уже во время пленарной сессии в Новом Валааме (1988) была создана специальная подкомиссия для изучения вопроса о прозелитизме и униатстве. В 1990 г. по инициативе Русской Православной Церкви, поддержанной всеми Поместными Православными Церквами, православно-католический диалог был приостановлен. В принятом постановлении говорилось, что возобновление диалога возможно только после совместного изучения проблемы унии и успешного ее решения.

Итогом этой совместной работы стал следующий документ Смешанной богословской комиссии *«Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем»*, принятый в Баламанде (Ливан) в 1993 г.[14] Следует сказать, что этот документ стал одним из «перекаемых» и вызвал неоднозначную реакцию как в католических, так и в православных кругах. В некоторых православных изданиях этот текст даже называли «Баламандской унией». Между тем, в принятом документе, напротив, подчеркивалось, что стороны отвергают унию «как метод поиска единства, поскольку он противоречит общей традиции наших Церквей» (2). В Документе говорилось, что частичные унии не смогли восстановить единство между Восточной и Западной Церквами, а только усугубили существующее поныне разделение (9). Поэтому «форма миссионер-

ского апостольства, названная униатством, не может быть более принята ни как метод, ни как модель единства, изыскиваемого нашими Церквами» (12).

Указанные положения с очевидностью свидетельствуют, что попытки найти в документе некую мифическую «унию» просто абсурдны. Не случайно отдельные униатские церкви восприняли Баламандский документ как предательство со стороны Рима.

В опубликованном в ЖМП официальном Комментарии Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви было также подчеркнуто, что принятый в Баламанде текст являлся промежуточным рабочим документом Смешанной комиссии по богословскому диалогу, и поэтому он не подписывался представителями Церквей. Игумен Нестор (Жиляев) представлял Русскую Православную Церковь на заседании Комиссии в Баламанде в 1993 г., поэтому в документе его имя указано в числе других членов Комиссии[15].

Основанием для критики Баламандского документа послужили некоторые его положения, в которых можно усмотреть экклезиологическое уравнивание Православной и Католической Церквей и указание на равноспасительность их таинств. Так в документе, в частности, говорится: «Богатство, которое Христос оставил Своей Церкви, — исповедание апостольской веры, участие в одних и тех же таинствах, особенно в едином Таинстве Священства, приносящего единую Жертву Христову, апостольское преемство епископов, — не может рассматриваться в качестве исключительной принадлежности одной из наших Церквей… Всякое перекрещивание совершенно недопустимо» (13). «…Вышесказанное является основанием для того, чтобы Католическая и Православная Церкви взаимно осознавали себя Церквами-Сестрами, вместе несущими ответственность за сохранение Церкви Божией…» (14). «В усилиях по восстановлению единства недопустимо стремление обращать людей из одной Церкви в другую ради их спасения» (15).

В официальном Комментарии Синодальной Богословской комиссии было справедливо указано, что Православная Церковь всегда признавала действительность Таинств Католической Церкви. Свидетельством этому является то, что католики принимаются в Православную Церковь по так называемому *третьему чину* приема в Православие — через покаяние, как раскольники. Клирики Католической Церкви принимаются этим же чином в сущем сане. Таким образом, Баламандский документ не привносит ничего принципиально нового, а лишь использует традиционное для Православия отношение к Католицизму. Вместе с тем Синодальная Богословская комиссия признала необходимым уточнить целый ряд положений документа, таких, например, как применение упоминавшегося термина «Церкви-Сестры», включение которого в текст Баламандского документа было продиктовано скорее эмоциональными, чем догматическими причинами[16].

Кроме того, в разделе «Практические правила» Документ содержал важные обязательства Римско-Католической Церкви: «Пастырская деятельность Католической Церкви — как латинской, так и восточной — не ставит более своей задачей переход верующих из одной Церкви в другую, то есть не направлена

теперь на прозелитизм среди православных. Цель этой деятельности — ответ на духовные запросы своих верующих, а отнюдь не какая-либо экспансия в ущерб Православной Церкви» (22). «Епископы и пресвитеры имеют перед Богом обязанность уважать ту власть, которую Дух Святой дал епископам и пресвитерам другой Церкви, а посему должно избегать вмешательства в духовную жизнь верующих этой Церкви… Необходимо, чтобы католические и православные епископы одной и той же территории консультировались между собой перед осуществлением католических пастырских проектов по созданию новых структур в регионах, традиционно относящихся к юрисдикции Православной Церкви с целью избежать параллельной пастырской деятельности, поскольку в результате этого очень быстро может возникнуть опасность соперничества и даже конфликтов» (29).

Неисполнение Римско-Католической Церковью указанных выше принципов привело к приостановлению со стороны Русской Православной Церкви официального богословского диалога с РКЦ. В докладе на Архиерейском Соборе 2004 года Святейший Патриарх Алексий отметил: «Несмотря на ряд проблем в области православно-католических отношений, следует подчеркнуть, что в среде Католической Церкви есть деятели, которые стремятся к ведению конструктивного диалога, направленного на реальное улучшение ситуации. Однако многое в этом процессе зависит от официальной позиции католической стороны, от ее решимости не на словах, а на деле изменить к лучшему взаимоотношения с нашей Церковью и выполнять совместно принимаемые решения»[17].

В сентябре 2005 г. в Стамбуле состоялось Всеправославное совещание, на котором было принято решение о необходимости продолжить работу православно-католической комиссии по диалогу. Девятое заседание Смешанной комиссии состоялось в Белграде в сентябре 2006 г.

Комиссия возобновила свою деятельность после длительного перерыва — предыдущая пленарная сессия состоялась в Балтиморе (США) в июле 2000 г.

В Смешанную комиссию вошло 30 представителей от Православной и Римско-Католической Церквей.

С православной стороны в заседании приняли участие представители Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Русской, Сербской, Румынской, Грузинской, Кипрской, Элладской, Польской, Албанской, Чешской и Финляндской Церквей.

Сопредседателями Смешанной комиссии по диалогу между Православной и Римско-Католической Церквами в настоящее время являются митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), представляющий Константинопольский Патриархат, и председатель Папского совета по содействию христианскому единству кардинал Вальтер Каспер.

От Московского Патриархата в заседании приняли участие епископ Венский и Австрийский Иларион (Алфеев), представитель Русской Православной Церкви при европейских международных организациях, и священник Игорь Выжанов, секретарь по межхристианским отношениям Отдела внешних церковных связей.

На белградском форуме обсуждался проект документа «Экклезиологические и канонические следствия таинственной природы Церкви: соборность и власть в Церкви на трех уровнях церковной жизни — поместном, областном и вселенском».

Как известно, главную трудность на пути к единству между Православной и Католической Церквами составляет вопрос о папском примате. Особую сложность обсуждаемой проблеме на сегодняшний день придает то обстоятельство, что по вопросу трактовки первенства на вселенском уровне между Поместными Православными Церквами в настоящее время нет единого мнения. С начала 20-х гг. прошлого века Константинопольский Патриархат стал развивать теорию о праве Константинопольской Церкви на исключительную юрисдикцию на всю православную диаспору. Основываясь на неверном толковании 28, 9 и 17 правил Халкидонского Собора, Константинопольский Патриархат стал настаивать на особой роли и особых полномочиях Константинополькой Церкви среди прочих Поместных Православных Церквей[18]. Отсутствие единого мнения среди православных участников Смешанной комиссии на встрече в Белграде сказалось при обсуждении одного из пунктов упомянутого документа, посвященного авторитету Вселенских Соборов.

В этом разделе, в частности, говорилось о том, что после разрыва общения между Востоком и Западом в XI в. созыв «Вселенского собора» в строгом смысле слова стал невозможен, однако «обе Церкви продолжали созывать «общие» соборы, в которых участвовали епископы Поместных Церквей, находящихся в общении с Римским престолом, и Поместных Церквей, находящихся в общении с Константинопольским престолом (both Churches continued to hold «general» councils gathering together the bishops of local Churches in communion with the See of Rome or the See of Constantinople)»[19].

Епископ Венский и Австрийский Иларион выступил с рядом принципиальных возражений по данному пункту. Как отметил представитель Русской Церкви, в православной традиции «общение с Константинопольским престолом» никогда не воспринималось столь же обязательным условием соборности, каким для западных церквей стало «общение с Римским престолом». Патриарх Константинополя никогда не играл в Православной Церкви той роли, которую в Католической Церкви играет епископ Рима. Критерием кафоличности (соборности) в Православной Церкви всегда являлось евхаристическое и каноническое общение Поместных Церквей между собою, а отнюдь не только общение с Константинопольским престолом. В истории имели место периоды, когда та или иная Поместная Церковь находилась вне общения с Константинопольским престолом, что не мешало ей сохранять полноту кафоличности. В частности, в середине XV в., после Ферраро-Флорентийского собора, когда Константинопольский Патриарх находился в унии с Римом, Русская Церковь приостановила общение с Константинополем, продолжая, тем не менее, находиться в общении с другими Поместными Церквами.

Как подчеркнул епископ Иларион, с момента окончания VII Вселенского собора вплоть до настоящего времени в Православной Церкви не состоялось ни одного «общего», или всеправославного, собора. Подготовка к такому собо-

ру велась с 1960-х гг., однако в настоящее время она приостановлена. Поэтому утверждение документа о том, что Церкви, находящиеся в общении с Константинополем, продолжали созывать «общие» (т. е. всеправославные) соборы в течение второго тысячелетия, не соответствует действительности.

Наконец, мысль о том, что в условиях продолжающегося разделения между Востоком и Западом созыв Вселенского Собора вообще невозможен, вызывает серьезные возражения целого ряда православных богословов, исходящих из того, что Православная Церковь есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, основанная Христом и не утратившая соборности после «великой схизмы» XI в.

Замечания епископа Илариона вызвали резкое противодействие одного из двух сопредседателей Смешанной комиссии — митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа), который настоял на сохранении упоминания Константинопольского престола, наряду с Римским престолом, в тексте документа.

В качестве компромисса митрополит Иоанн предложил внести в текст следующую поправку: «находящихся в общении с Римским престолом, или, хотя это и понималось по-иному, находящихся в общении с Константинопольским престолом».

Данная поправка, с точки зрения представителя Московского Патриархата, не меняла сути дела, однако была поставлена на голосование сопредседателем Смешанной комиссии кардиналом Вальтером Каспером.

Большинство православных участников заседания проголосовали за поправку; представители Московского Патриархата проголосовали против.

В ходе последовавшей дискуссии епископ Иларион подчеркнул, что участники двустороннего православно-католического диалога не могут быть принуждены путем голосования к тому или иному богословскому компромиссу или к принятию точек зрения, противоречащих их экклезиологическому самопониманию. Православные участники заседания не уполномочены «изобретать» для Православной Церкви экклезиологическую модель, подобную той, что существует в Католической Церкви, с тем, чтобы Константинопольский Патриарх в этой модели занял место, подобное месту Папы в Римской Церкви.

По окончании заседания епископ Иларион заявил кардиналу Касперу официальный протест в связи с процедурой ведения православно-католического диалога, отметив недопустимость решения вопросов догматического и экклезиологического характера путем голосования. Владыка Иларион подчеркнул, что подобные вопросы могут решаться только путем консенсуса; если по тому или иному вопросу консенсус не достигнут, то ответ на этот вопрос не может быть включен в согласованный документ.

Кардинал Каспер принял к сведению протест представителя Русской Православной Церкви и пообещал вернуться к обсуждению спорного вопроса на следующем заседании Смешанной комиссии. Редакционному комитету было поручено разработать компромиссный вариант текста.

В феврале 2007 г. такая компромиссная формулировка была выработана. Упоминание об «общении с Константинопольским престолом» из проекта документа исчезло.

Между тем очередная, десятая сессия Смешанной комиссии по православно-католическому диалогу в итальянской Равенне (9–15 октября 2007 г.) ознаменовала собой не столько шаг на пути к сближению между православными и католиками, сколько новый виток в противостоянии между двумя Патриархатами — Константинопольским и Московским.

По прибытии в Равенну православные делегаты обнаружили, что в их состав включены представители так называемой «Эстонской Апостольской Церкви», созданной в 1996 г. Константинопольским Патриархатом на канонической территории Московского Патриархата. Московский Патриархат не признает «Эстонскую Апостольскую Церковь» в качестве автономной канонической структуры. Ни в Балтиморе в 2000 г., ни в Белграде в 2006 г. делегатов от этой церковной структуры не было. Они были приглашены православным сопредседателем комиссии митрополитом Пергамским Иоанном (Зизиуласом) в одностороннем порядке, без согласования с другими Поместными Православными Церквами.

Поскольку совместное участие делегатов Московского Патриархата и представителей «Эстонской Апостольской Церкви» в официальном заседании означало бы имплицитное признание Московским Патриархатом каноничности этой церковной структуры, данное решение Константинопольского Патриархата было опротестовано епископом Венским и Австрийским Иларионом на заседании православных членов комиссии. Владыка Иларион заявил, что в случае, если представители «Эстонской Апостольской Церкви» не покинут заседание, это будут вынуждены сделать делегаты Московского Патриархата.

Следует заметить, что с 1980 г., когда начался православно-католический диалог в рамках Смешанной комиссии, состав Православных Церквей, входивших в нее, не подвергался изменениям. Так в Равенне, как и на предыдущих заседаниях, не были представлены ни Православная Церковь в Америке, ни Японская Автономная Православная Церковь — по причине того, что Константинополь до настоящего времени не признает их канонический статус.

По вопросу дальнейшего участия в заседаниях представителей «Эстонской Апостольской Церкви» состоялись переговоры между епископом Иларионом и митрополитом Иоанном (Зизиуласом), однако понимание достигнуто не было. В результате делегация Московского Патриархата была вынуждена покинуть зал заседаний[20].

Смешанная комиссия по диалогу продолжила работу в отсутствие делегатов от Русской Православной Церкви. Отвергнув компромиссный вариант текста, ранее разработанный редакционным комитетом, комиссия вновь включила в документ спорную формулировку об «общении с Константинопольским престолом». В результате 39 пункт итогового документа был принят в следующей редакции: «В отличие от епархиальных и региональных синодов, Вселенский собор — не «институт», и частота его созывов не регулируется канонами; скорее это *кайрос*, «событие», вдохновленное Святым Духом, который руководит Церковью и порождает в ней институты, нужные ей и соответствующие ее природе. Эта гармония между Церковью и соборами столь глубока, что, даже после разрыва между Востоком и Западом, сделавшего невозможным созыв Вселенс-

ких соборов в строгом смысле слова, обе Церкви продолжали созывать соборы, когда возникали серьезные кризисы. На этих соборах сходились вместе епископы местных Церквей, находящихся в общении с Римским престолом, и соответственно, хотя это и понималось по-другому, с Константинопольским престолом. В Римско-Католической Церкви некоторые из этих соборов, прошедшие на Западе, рассматривались как вселенские. Эта ситуация, принуждавшая две части христианского мира созывать соборы по отдельности, способствовала разногласиям, внесшим вклад во взаимное отчуждение. Необходимо изыскивать средства, которые позволят восстановить вселенское согласие» («Unlike diocesan and regional synods, an ecumenical council is not an institution whose frequency can be regulated by canons; it is rather an event, a *kairos* inspired by the Holy Spirit who guides the Church so as to engender within it the institutions which it needs and which respond to its nature. This harmony between the Church and the councils is so profound that, even after the break between East and West which rendered impossible the holding of ecumenical councils in the strict sense of the term, both Churches continued to hold councils whenever serious crises arose. These councils gathered together the bishops of local Churches in communion with the See of Rome or, although understood in a different way, with the See of Constantinople, respectively. In the Roman Catholic Church, some of these councils held in the West were regarded as ecumenical. This situation, which obliged both sides of Christendom to convoke councils proper to each of them, favoured dissentions which contributed to mutual estrangement. The means which will allow the re-establishment of ecumenical consensus must be sought out»)[21].

Комментируя происшедший в Равенне инцидент, епископ Иларион заявил, что, по его впечатлению, Константинопольский Патриархат сознательно подтолкнул Московский Патриархат к выходу из диалога, дабы принять те решения, которые при участии Московского Патриархата были бы невозможны. Приглашение Константинополем в одностороннем порядке представителей «Эстонской Апостольской Церкви» владыка Иларион назвал «сознательно спланированной ситуацией»[22].

По словам владыки Илариона, Константинопольский Патриархат заинтересован в расширении православного понимания первенства во Вселенской Церкви и потому стремится через посредство православно-католического диалога навязать православным своего Предстоятеля как «восточного Папу». Итогом этого стал выход из диалога самой крупной Православной Церкви, по числу верующих превосходящей все остальные Поместные Церкви, вместе взятые.

Владыка Илларион подчеркнул, что речь здесь идет не просто о выходе из диалога одной из 15 Православных Церквей, а о серьезной реконфигурации диалога, ставящей под сомнение его легитимность.

Сопредседатель Смешанной богословской комиссии митрополит Пергамский Иоанн в интервью католическому агентству Asia News назвал жесткую позицию Владыки Илариона «выражением авторитаризма, цель которого — продемонстрировать влияние Московского Патриархата». «Как и в прошлом году в Белграде, все, чего смогла достичь Москва, это вновь изолировать себя, ведь ни

одна из Православных Церквей не последовала ее путем, сохранив вместо этого верность Константинополю», — заявил митрополит Иоанн[23].

По его словам, для православных участников заседания итоговые решения комиссии «были столь важными, что они затмили собой уход русской делегации»[24]. Митрополит Иоанн подчеркнул, что принятый документ о первенстве власти во Вселенской Церкви был одобрен единогласно и станет основой будущих сессий.

«В Восточной Церкви первенство идет за Константинополем, не в смысле власти, но в смысле инициативы и согласования. Впервые в документе был употреблен термин primus в том его значении, какое он имел в традиции первого тысячелетия», — заявил митрополит Иоанн[25].

Очевидно, что на сегодняшний день по вопросу о первенстве на уровне Вселенской Церкви среди Поместных Православных Церквей нет единого мнения. Это еще раз показали события в Равенне. Отсутствие единой позиции по данному вопросу существенно уменьшает действенность православного свидетельства и может окончательно завести диалог в тупик.

Что касается католической стороны, то она в данной ситуации заняла позицию стороннего наблюдателя, считая происшедшее «внутриправославной проблемой в связи с признанием автономной Церкви Эстонии». Это понятно: принятый в Равенне текст отвечает как интересам Константинополя, так и Рима. Константинополь стремится подчеркнуть свой особый статус среди прочих Поместных Православных Церквей. Рим пытается показать: католическое учение о первенстве во многом схоже с православным. Комментируя текст Равеннского документа, кардинал Вальтер Каспер сказал в интервью Ватиканскому радио: «В документе говорится о напряженности между властью и соборностью (или синодальностью) на местном (т. е. епархиальном), региональном и вселенском уровнях. Важное достижение состоит в том, что впервые Православные Церкви сказали: да, этот вселенский уровень существует, и на этом уровне есть соборность, синодальность и власть, это означает, что есть и первенство. Согласно практике древней Церкви, первый епископ — епископ Римский. Однако мы не говорили о привилегиях Римского епископа, мы просто обозначили направление будущих дебатов. Этот документ — скромный первый шаг, и в этом качестве он дает основания для надежды, но мы не должны переоценивать его важность»[26].

26 марта 2008 г. в Цюрихе (Швейцария) состоялись переговоры между делегациями Константинопольского и Московского Патриархатов, в ходе которых обсуждались вопросы о церковном положении в Эстонии, а также вопрос о богословском диалоге между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью после заседания Смешанной международной комиссии в Равенне. Констатируя различия во мнениях по этому вопросу, обе стороны признали необходимым продолжить его обсуждение[27].

Насколько успешно Поместные Церкви сумеют преодолеть существующие противоречия, покажут итоги следующего раунда диалога, который начнется в 2009 г.

[1] Об истории православно-католического богословского диалога см.: Комментарий Синодальной Богословской комиссии к документам диалога между Русской Православной и Римско-Католической Церквами // ЖМП. 1997. №12. С. 24–29; Православие и католичество: от конфронтации к диалогу: Хрестоматия / Сост. А. Юдин. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2005; *Сперанская Е.* Диалоги богословские Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 604–618.

[2] ЖМП. 1961. №11. С. 26.

[3] ЖМП. 1963. №11. С. 34.

[4] Документы II Ватиканского собора цитируются по изданию: Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004.

[5] См.: Совместное заявление Папы Павла VI и Патриарха Афинагора об их решении изгладить из памяти и из среды Церкви анафемы 1054 г. // Томос Агапис: Ватикан – Фанар (1958–1970). Брюссель – Москва, 1996. С. 141.

[6] Там же. С. 141–142.

[7] Тайна Церкви и Евхаристии в свете Тайны Святой Троицы (http://www.catholic.uz/library/books/mystery/).

[8] Со стороны Московского Патриархата в комиссию вошли Высокопреосвященнейший Кирилл, архиепископ Выборгский, и прот. Ливерий Воронов.

[9] Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении («COMMUNIONIS NOTIO», 1992 г.) // Православие и католичество… С. 386.

[10] Вера, таинства и единство Церкви (ttp://www.catholic.uz/library/books/vera_tainstva_cerk/).

[11] Представители Московского Патриархата не вошли в состав комиссии, подписавшей документ.

[12] Таинство священства в структуре таинств Церкви (http://www.catholic.uz/library/books/tainstvo_svyaschenstva/).

[13] Московский Патриархат в комиссии был представлен Высокопреосвященнейшим Кириллом, архиепископом Смоленским.

[14] Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем // ЖМП. 1997. №12. С. 30–34. Документ был впервые опубликован на русском языке в 1995 году во II томе сборника «Единство», издаваемого Богородице-Рождественским Бобреневым монастырем Московской епархии, наряду с другими документами православно-католического богословского диалога. — *В.С.*

[15] См.: Комментарий Синодальной Богословской комиссии… С. 28.

[16] См.: Комментарий Синодальной Богословской комиссии… С. 29.

[17] Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2004 года: Материалы. М., 2005. С. 41.

[18] См. об этом, напр.: *Цыпин В., прот.* Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 284–286.

[19] Цит. по: Девятое заседание Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Католической Церковью в Белграде (http://www.patriarchia.ru/db/text/146124.html).

[20] См.: Делегация Московского Патриархата покинула заседание Смешанной комиссии по православно-католическому диалогу (http://www.patriarhia.ru/db/text/306298.html).

[21] Полный оригинальный текст документа на английском языке опубликован в 130-м номере электронного бюллетеня «Europaica»: **Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority** (http://orthodoxeurope.org/page/14/130.aspx#2). Русский перевод см., напр.: (http://www.paoline.ru/dialog.html).

[22] *Иларион (Алфеев), еп.* Эхо равеннского скандала. Кому был выгоден выход Московского Патриархата из православно-католического диалога? (http://www.patriarhia.ru/db/text/312656.html).

[23] Цит. по: Епископ Венский и Австрийский Иларион возложил ответственность за выход Московского Патриархата из православно-католического диалога на митрополита Пергамского Иоанна (http://www.patriarhia.ru/db/text/312090.html).

[24] Там же.

[25] Там же.

[26] Цит. по: Католико-православный документ о природе Церкви (http://www.paoline.ru/priroda_cerkvi.html).

[27] См.: Меморандум о встрече делегаций Вселенского Патриархата и Московского Патриархата (http://www.patriarchia.ru/db/print/386407.html).

Священник Евгений Дроздов

К ВОПРОСУ ОБ ИДЕЙНЫХ ИСТОКАХ СПОРА об иконопочитании в Византии в VIII–IX веках

Вопрос об идейных истоках спора вокруг иконопочитания давно волнует умы исследователей Византии, и зачастую они, не противореча, а дополняя друг друга, расходятся во мнении при трактовке данной проблематики.

Так, Б.Мелиоранский рассматривал аргументы иконоборцев и иконопочитателей в свете философских построений И.Канта[1].

Г.А.Острогорский выдвинул предположение о влиянии восточных магических представлений образа на иконоборческую концепцию[2]. Вслед за ним многие западные исследователи достаточно долго придерживались этого мнения[3].

Среди византологов существует также мнение, что идейные истоки иконоборчества прежде всего надо искать в семитском влиянии[4].

Ряд современных западных ученых[5] допускают, что, возможно, иконоборчество возникло из-за влияния монофизитства и было подогрето распространением ислама[6]. Иеродиакон Николай Сахаров также видит причины иконоборчества в непонимании императором Константином V «*особого литургического и мистического значения*» иконы в Церкви[7].

Протоиерей Георгий Флоровский и вслед за ним диакон Николай Озолин склонялись к мысли, что иконоборцев объединяло «*им общее противление почитанию иконы, как изображения исторической личности, причастной к преображенной во Христе природе*»[8]. И таким образом, оба делают вывод, что иконоборчество «*могло иметь свое обоснование в неоплатонизме Оригена*»[9].

Как мы видим, среди исследователей нет единодушного мнения относительно идеологических истоков иконоборческого спора. На наш взгляд, тому есть определенные причины.

Для наиболее полного освящения интересующего нас вопроса, а также для восстановления иконоборческой доктрины нам представляется необходимым представить общую картину истории иконоборческого движения.

Как известно, история иконоборческого движения делится на два периода: первый — с 726 по 780 гг., закончившийся Седьмым Вселенским Собором 787 г.; второй период охватывает время с 813 по 843 гг. и оканчивается Торжеством Православия[10]. Начало первого периода иконоборчества было положено в 726 г., когда император Лев III, по словам хрониста Феофана, «начал вести речь об уничтожении святых и досточтимых икон»[11]. К этому же времени приписывают издание эдикта Льва III против икон, текст которого не известен[12]. Позднее, в 730 г., был составлен еще один декрет[13], скрепленный подписью патриарха Анастасия, текст которого также не известен.

В это время известный апологет иконопочитания святой Иоанн Дамаскин отвечает иконоборческой политике Льва III отповедью в трех защитительных словах против порицающих иконы[14]. Кроме того, в ответ на действия императора Льва III патриарх Константинопольский Герман пытается в своих сочинениях дать аргументацию для оправдания иконопочитания. К этому же времени относят переписку Льва III с Папой Григорием, во время которой автор от лица Папы Григория[15] также делает попытку аргументировать традицию иконопочитания. В это же время на Западе Папа Григорий III созвал в Риме собор, на котором иконоборцы были анафематствованы.

При преемнике Льва III, Константине V Копрониме (741–775), более жестком в иконоборческой политике, нежели его предшественник, взаимоотношения между двумя враждующими партиями обострились. Более того, иконоборцы вооружились аргументацией против иконопочитания, нашедшей свое выражение в определениях иконоборческого собора 754 г. Анафеме были преданы такие защитники икон, как святой Иоанн Дамаскин и патриарх Герман. После этого собора преследование иконопочитания стало наиболее жестоким.

Преемник Константина V, Лев IV Хазар (775–780), в свое пятилетнее правление не проявил себя в качестве ярого иконоборца. С его смертью, при императрице Ирине, окончился первый период иконоборчества.

Через четыре года Константинопольский патриарх Тарасий заявил о необходимости созыва Вселенского собора, который и состоялся в 787 г. По оросу Собора иконопочитание было восстановлено. На соборе была собрана воедино вся аргументация в пользу иконопочитания, что значительно облегчило положение православной партии во второй период иконоборчества.

Во второй период иконоборчества, при императоре Никифоре, который придерживался политики религиозной терпимости, Константинопольский патриарх святой Тарасий, ревнитель иконопочитания, был заменен новым патриархом Никифором, из мирян. Этому воспротивился преподобный Феодор Студит, отправленный позднее в ссылку.

Преемник императора Никифора, Михаил I Рангаве (811–813), как говорят историки, «был послушным сыном Церкви и защитником ее интересов»[16].

В 813 г. императором стал военачальник, прозванный Лев Армянин, при котором гонения на иконопочитателей были особенно жестокими. В 815 г. был созван в храме Святой Софии второй иконоборческий собор, акты которого были впоследствии уничтожены.

После смерти Льва V Армянина, при императоре Михаиле II Косноязычном, о политике которого относительно иконоборческих движений современники говорили: «огонь прошел, но дым остался»[17], гонения были менее сильными. Аргументация иконоборцев осталась прежней.

Преемник Михаила II, Феофил, и его советник, патриарх Иоанн Грамматик, были противниками иконопочитания. Против высказываний Иоанна Грамматика пишет свои сочинения патриарх Никифор.

После смерти Феофила, при его супруге Феодоре, иконопочитание было окончательно восстановлено в 843 г.

Таким образом, мы видим, что аргументация иконопочитателей первого периода выражена в творениях Константинопольского патриарха Германа и преподобного Иоанна Дамаскина.

Во второй период свой вклад в развитие православной аргументации в пользу иконопочитания внесли Константинопольский патриарх Никифор и преподобный Феодор, игумен Студийского монастыря.

Что касается позиции иконоборческой партии, то, к сожалению, для исследователей этого периода источники, содержащие идеологию иконоборцев, не сохранились. Мы можем судить об аргументации и соответственно об идеологических основах иконоборцев лишь по отрывкам, встречающимся в творениях апологетов иконопочитания. Так, фрагменты (по всей видимости) декрета 726 г. против икон, вышедшего в свет за подписью императора Льва III, — в посланиях Папы Григория II; отрывки из сочинений Константина V встречаются в «Опровержениях…» Патриарха Никифора. Часть актов иконоборческого собора 754 г. — в актах VII Вселенского Собора. Некоторые иконоборческие тексты — в сочинениях преподобного Феодора Студита.

Попытаемся восстановить иконоборческую доктрину.

По праву можно утверждать, что аргументация иконоборцев против права иконопочитания не отличалась цельностью и однородностью. При анализе тех немногочисленных отрывков сочинений иконоборцев, которые встречаются в апологетических трудах иконопочитателей, создается впечатление, что иконоборцы желали любой ценой упразднить иконопочитание, в ход шли любые аргументы, способные на ***данный момент*** помочь икономахам.

Идейными вдохновителями иконоборческого движения многие авторитетные историки[18] считают Константина, епископа Наколийского, Фому, епископа Клавдиопольского, и Феодосия, митрополита Ефесского. Об этом же говорят и современники иконоборцев, например, святитель Герман[19]. Их выступления, вероятно, и нашли свое выражение в декрете Льва III.

Первоначально император Лев III выступил против иконопочитания, ссылаясь на ветхозаветный запрет изображений всего живого, выражением чего явилось повеление императора снять известную икону с ворот Халка. Судя по возражениям патриарха Германа, иконоборческая аргументация в это время была безыскусна и неглубока.

Лев III ссылается на ветхозаветный запрет изображений[20] и на отсутствие предписаний относительно иконопочитания у отцов шести Вселенских соборов[21], «*как царь и священник*»[22] (а значит, и имеющий право и власть решать и церковные вопросы) император повелевает сменить икону Христа, «*как немую и бездыханную, сделанную из земной материи*»[23] на крест.

Такова первоначальная аргументация иконоборцев.

В дальнейшем сын Льва III, Константин V Копроним, развивает высказанное его отцом, и, кроме того (что удивительно!), добавляет к иконоборческой доктрине христологическую аргументацию, которой впоследствии воспользовались иконоборцы на соборе 754 г.

Попробуем воспроизвести аргументацию императора Константина V.

Как мы уже говорили, его трактаты не сохранились. Часть его сочинений, точнее, некоторые его фрагменты, встречаются в апологии иконопочитания патриарха Никифора. Судя по этим фрагментам, Константин V утверждает следующие положения.

«Святая Церковь нас учит, что Бог-Слово ради нас стал человеком. В нем неслитно соединились две природы: божественная и человеческая, «*по ипостаси же это Один и Тот же, — двойственное в едином лице*»[24]. Известно, что всякий образ есть «*произведение*» своего первообраза[25] и должен быть единосущным ему, «*чтобы он (образ) удерживал целое (все черты первообраза), иначе это не образ*»[26]. Так как Христос и Бог и человек и так как «*лицо Его или ипостась Его неотделимо от двух природ*»[27], то Он не может быть изображен, потому что Божество неописуемо. И живописец, пытаясь изобразить Богочеловека, изображает «*образ одной плоти, однако этой плоти придает и лицо, то вследствие этого из Божества получается чудовище: Три лица божественных и одно человеческое, — а это нелепо*»[28]. Поэтому живописец, «*изготавливающий икону Христа, не постиг глубины неслитного единения двух естеств во Христе*[29], потому что *как можно изобразить одного Того, Кто соединил два естества в одном лице, когда одно естество неописуемо?*[30] *Невозможно изображать лицо одного естества у того, кто состоит из двух естеств при одном лице, так что по другому естеству он оказывается без лица*[31] *…он (живописец) должен или описывать на иконе и божеское естество, ибо Христос состоит из двух естеств, или же представляет его простым только человеком и так изображать Его, поскольку икона есть изображение лица и поскольку божеское естество неописуемо*»[32]. Поэтому единственно возможное и допустимое изображение Христа, по мысли императора Константина Копронима, — это Евхаристия, где Христос реально существует и где образ и первообраз, то есть вещество Евхаристии и Бог, единосущны: «*хлеб, который мы принимаем, есть образ (икон) тела Его, изображает (морфазон) плоть Его, как обращающийся в отобраз (типон) тела Его*»[33].

Далее император Константин V ссылается на запрет в Святом Писании изображений и на отсутствие прямых свидетельств св. отцов Церкви относительно иконопочитания. Особо подчеркивается, что поклонение «*приличествует нашим царям — людям и земным властям, но совершенно не подобает Христу*»[34]. Еще раз Константин подчеркивает преимущество креста над иконой: «*изображению креста мы поклоняемся ради Распятого на нем*»[35].

Кроме того, как считает Копроним, поклоняясь иконе с изображением Христа, мы невольно оказываем поклонение и часто изображаемым на ней нечистым силам и аду[36]. Непонятно также, по мысли императора Константина, как можно изобразить Христа после Его воскресения, ведь «*тело Христа отселе сделалось нетленным, следовательно, бессмертным*»[37].

Такова иконоборческая позиция императора Константина V.

Сопоставляя аргументацию Льва III и Константина V, мы видим, что Константин, помимо ссылок на ветхозаветный запрет на изображения и превосходства креста над иконой (как мы уже видели, этими аргументами оперировал Лев

III), вводит новые аргументы. Во-первых, это утверждение, что образ и первообраз обязательно должны быть единосущны. Во-вторых, это аргументация христологического характера, согласно которой невозможно изобразить Богочеловека Христа, передавая лишь Его человеческую природу, а также, что невозможно изображение Спасителя после Его воскресения.

Впоследствии епископы — иконоборцы, составившие орос иконоборческого собора 754 г., сформулировали свою доктрину, о чем мы можем судить по отрывкам, сохранившимся в Деяниях Седьмого Вселенского собора. Обозначим главные тезисы этой доктрины.

«В Ветхом Завете существует запрет на всякое изображение. Язычество изобрело «*постыдное искусство,* которое *несуществующее представляет существующим*»[38], поэтому невозможно «*бренными руками изобразить то, во что веруют сердцем и что исповедуется устами*»[39]. Что же касается почитания святых, то невозможно также оживить святых, которые всегда живы перед Богом, «*посредством мертвого и презренного искусства*»[40], потому «*недостойно христианам, получившим надежду воскресения, пользоваться обычаями народов, преданных идолослужению, и святых, имеющих возоблистать такою славою, оскорблять бесславным и мертвым веществом. Мы не заимствуем доказательств нашей веры у чуждых (нам по вере)...*»[41] Также икона Богочеловека Христа невозможна, потому что, «*думая писать икону, они* (живописцы. — *Авт.*) *принуждены или считать божественное описуемым и слившимся с плотию, или же считать плоть Христа* (описывая лишь человеческий облик Христа, который был осязаем и видим. — *Авт.*) *необоготворенною и отдельною (от божества) и признавать плоть лицом, имеющим собственною ипостась, и в этом случае сделаться, подобно несторианам, богоборцами. ...Да не будет у нас одинаково как несториева разделения, так и ариева, диоскорова, евтихиева и северова слияния; то и другое есть зло; они диаметрально противоположны, но в одинаковой степени нечестивы*»[42]. Поэтому истинная икона Христа — Евхаристия[43], где не умаляется ни одна из природ Богочеловека Христа».

Таким образом, можно заключить, что составители ороса иконоборческого собора 754 г. обобщают и дополняют изложенное ранее двумя императорами — иконоборцами и более обстоятельно говорят о природе искусства иконописания как о языческом явлении, чуждом христианству.

И наконец, согласно свидетельству преподобного Феодора, которое изложено в вопросно-ответной форме в его «Опровержениях», иконоборцы утверждали следующее.

«Писание запрещает изображение[44]. Изображая Христа в материальных формах, мы унижаем Его. Он должен созерцаться лишь в уме[45]. Кроме того, изображать Христа можно только посредством воспоминания[46]: «*...изображение в материальных образах для получивших небесную славу не может быть честью. Гораздо достойнее и полезнее прославление словом, чем на досках*»[47]. Крест, согласно Писаниям, выше изображений[48]. Много икон — много Христов, отсюда многобожие[49]. Икона и идол — одно, потому что они — подобие, вид первообраза, а не первообраз»[50].

Таково свидетельство преподобного Феодора относительно аргументации иконоборцев.

Особого упоминания достойно то, что у преподобного Феодора встречается еще один интересный отрывок из иконоборческой доктрины против иконопочитания, ни у кого ранее не встречающийся: «*Если Христос чудесно воспринял плоть в собственной ипостаси, то она неизобразима, как обозначающая не какого — либо (отдельного человека), но человека вообще. Как же возможно, чтобы она оказывалась осязаемою, и изображалась различными красками?*»[51]

Кроме того, у преподобного Феодора встречается отрывок, который можно отнести к более позднему периоду иконоборческих споров, времени Иоанна Грамматика, который, как свидетельствует Студит, спрашивал: «*…почему не воздается богопочитание иконе Христа, а поклоняемому на ней Христу, тогда как они одно есть*»[52]. Судя по этому вопросу Иоанна Грамматика, иконоборцы последующего, после собора 754 г., периода мало что нового внесли в развитие иконоборческой концепции.

В пользу этого говорит и тот факт, что в 814 г. император Лев V поручил своему ставленнику, будущему Патриарху Иоанну Грамматику, заново составить возражения против иконопочитания, которые, вероятно, и составили орос второго иконоборческого собора 815 г. Эти выдержки были предоставлены патриарху Никифору, на что апологет иконопочитания возразил, что они направлены против идолов и к почитанию икон не имеют никакого отношения[53]. Судя по возражению патриарха, мы видим, что иконоборцы второго периода использовали иконоборческую аргументацию своих предшественников.

Суммируя и обобщая все вышеизложенное, мы имеем возможность восстановить картину развития иконоборческой доктрины. Учитывая, что аргументация иконоборцев неоднородна, можно по праву утверждать, что иконоборческая доктрина строилась во время полемики вокруг иконопочитания. Поэтому, думается, уместным будет говорить о концепции иконоборцев, рассматривая каждый ее аргумент по отдельности.

Во-первых, мы видим частые ссылки иконоборцев на запрет изображений в Ветхом Завете. Условно выделим эти ссылки как первый аргумент — семитский.

Во-вторых, по мнению иконоборцев, изображение непременно должно быть единосущным изображаемому, образ должен быть единосущен первообразу. Отсюда и ссылка иконоборцев на Евхаристию, как на единственно возможную икону Христа. Условно обозначим это как аргумент второй, который характеризован Г.А.Острогорским как «восточно-магический». Мы намеренно останавливаемся на подобном определении данного иконоборческого аргумента, так как мнение Острогорского по этому вопросу до сих пор не подвергалось сомнению. Автор говорит, что «*как все здание православной греческой догматики в философских своих основах базируется на платонизме, так и основы мышления византийских иконопочитателей VIII и IX вв. через посредство языческих и христианских неоплатоников восходят к учению Платона. Иконоборцы же в своем мышлении исходят из определенных представлений вос-*

точно-магического характера, не видевших различия между божеством и его изображением»[54].

В-третьих, по мнению иконоборцев, языческое, низменное, материальное искусство не имеет права и в принципе не может изображать духовный мир. Этим оно (искусство) унижает божественный мир. Условно обозначит этот аргумент как третий — эллинский.

И, наконец, в-четвертых, икона, по мысли иконоборцев, не имеет законного права на существование в христианстве ввиду того, что она неуклонно ведет к искажению учения о богочеловеческой природе Христа. Аргумент четвертый — христологический.

Попытаемся выявить идеологические основы аргументации иконоборцев.

Если говорить о первом аргументе иконоборцев в пользу своей доктрины, то здесь, бесспорно, прослеживается иудейское влияние.

В своем «Опровержении…» Патриарх Никифор прямо заявляет, что иконоборчество — это *«иудейское учение и злоумышление»*[55]. Патриарх рассказывает о *«сарацинском царе, по имени Иезид»*, который попал под влияние некоего иудея — чародея по имени Тессараконтапихуса. Халифу было обещано, что, если он удалит из церквей, находящихся на подвластной ему территории, иконы, он будет благополучно царствовать долгие годы. Отсюда эта идея перешла, по мнению патриарха Никифора, и в Римскую империю через Николийского епископа Константина, одного из идеологов иконоборчества. Более того, византологи приводят версию, что этот оккультист впоследствии оказался при дворе императора Льва III[56] и мог лично влиять на императора-иконоборца.

Насколько достоверны эти свидетельства? Мы не можем доказать тот факт что присутствовало личное влияние иудеев на иконоборцев, хотя не можем утверждать и обратного. Но мы можем по праву говорить о косвенном влиянии иудейской идеологии на императоров-иконоборцев. По всей вероятности, отзываясь об иконоборчестве как об «иудейском учении», Патриарх Никифор подразумевал также и частые упреки в идолопоклонстве, в адрес христиан со стороны иудеев и мусульман, разделяющих вместе с иудеями буквальное понимание ветхозаветного запрета изображений, коль скоро заходила речь об иконопочитании в христианстве. На это также указывают писания святителя Германа, патриарха Константинопольского. В письме к Клавдиопольскому епископу Фоме он говорит о том, что иудеи *«не только прежде, но и теперь»*[57] обвиняют христиан в идолопоклонстве. А то, что эти упреки созвучны здесь с упреками иконоборцев — бесспорно. В пользу этого говорят и частые ссылки иконоборцев на ветхозаветные запреты относительно изображений, с явно буквальным их пониманием, что было свойственно именно иудеям, а также встречающийся в Деяниях Седьмого Вселенского Собора так называемый «разговор иудея с христианином», на который опирались иконоборцы, где иудей, желающий принять христианство, видит в иконах для себя соблазн[58].

В этой связи можно говорить если не о прямой, то о косвенной гносеологической зависимости этого аргумента иконоборческой концепции от идеологии иудейства.

Рассмотрим второй аргумент иконоборцев, который мы условно обозначили, вслед за Г.Острогорским, восточно-магическим.

По мнению императора Константина V, в писаниях которого этот аргумент впервые прозвучал, образ обязательно должен быть единосущным, идентичным с первообразом, *чтобы он (образ) удерживал целое (все черты первообраза), иначе это не образ*[59]. Это значит, что архетип, первообраз должен реально присутствовать в своем отображении, в своем образе. Откуда такое представление о взаимоотношении образа и первообраза у Константина V?

Такое представление о взаимосвязи образа и первообраза встречается в тринитарном богословии у святителя Афанасия Великого. Святитель устанавливает подобное взаимоотношение между Первой и Второй Ипостасями Троицы: для святителя Сын есть единосущный, *неотличный*[60] образ Отца. Но вряд ли Константин V читал творения святителя Афанасия Великого, а также вряд ли святой Отец мог повлиять на мышление императора-иконоборца.

Думается, более точным представляется иное объяснение.

В какой-то мере именно такое представление о взаимоотношении образа и его архетипа встречается в исламском мире. В одном исламском трактате в адрес художников высказывается угроза: «*В день воскресения на них падет тяжелейшее наказание; им будет сказано: "Оживите то, что вы создали"*»[61]. Кроме того, как показывает исследование А.Грабаря, именно в это время в исламском искусстве появляется особый интерес к изображениям растений и животных, которые приводились в действие, «оживлялись» при помощи тонких механизмов[62]. В последующее время во дворе императора Феофила (829–842) встречаются подобные же произведения художественной и инженерной мысли. Кристоф Шенборн задается справедливым вопросом: «*...разве эти иллюзорно-"живые" образы не были прикрытием постоянной латентной склонности к идолопоклонству?*»[63]

Учитывая, что императоры-иконоборцы, а также поддерживающие их войска имели восточное происхождение[64], влияние такого исламского представления о взаимоотношении образа и первообраза представляется вполне возможным.

В свете этого весьма логично определение данного иконоборческого аргумента Г.Острогорским как «восточно-магического». Вероятно также, что здесь подразумевалось в этом случае отношение язычника к идолу или образу божества как к самому божеству и то, что такое отношение довольно часто встречается на Востоке, а также, что такое понимание было свойственно Константину V. Ведь именно так и характеризовали иконоборцы икону, утверждая, что икона и идол — одно, потому что они — подобие, вид первообраза, а не первообраз[65]. Но не является ли это стереотипом в нашем представлении о Востоке и об отношении язычников к идолам или образам богов? Насколько уместно представление об идолопоклонстве в язычестве как о почитании только образа, идола божества, а не самого божества?

Как можно вывести на основании фундаментального исследования религиозных идей и верований М.Элиаде[66], ни в одной религии, будь то на Востоке или же в другой какой-либо точке Света, не было вслух озвучено, что образ божества

есть само божество. Всегда жрецы, приносившие жертвы и исполнявшие ритуальные обряды, символически, а не буквально воспринимали ритуалы. Если и имело место буквалистское отношение к ритуалам или обращение к идолам, образам богов, как к живым, без внимания к первообразу, то есть богам, то это происходило скорее от недопонимания участников ритуала его смысла. Но такое отношение к образам богов, еще раз подчеркиваем, не являлось официальным вероучением.

На символическое восприятие изображений божеств в античности указывает также современный исследователь А.Безансон[67]: «*Богословы язычества воздерживаются от подобных смешений — идолы лишь изображение, представление божества*»[68]. Но все же встречаются и упоминания о неправильном восприятии идола. Например, исследователь приводит сведения о том, что «*Павсаний сообщает о случаях прикованных изображений, для того чтобы удержать бога, либо об унижениях изображений, когда следовало его наказать*»[69]. А.Безансон свидетельствует о себе также, что «*в большом храме в Тайбее я видел наказанные и повергнутые лицом к стене статуи — они не оправдали возложенных на них надежд*»[70].

В том же духе недопонимания отношений между образом и первообразом относились к иконам и некоторые из иконопочитателей, когда иконы становились порой восприемниками при крещении и т. п.[71], на что обращали свое внимание иконоборцы. Таким образом, мы видим, что такое отношение было свойственно как некоторым иконопочитателям, так и язычникам. Но еще раз подчеркиваем, что это можно отнести как к недопониманию, злоупотреблению. Об этом же говорил свт. Никифор, апологет иконопочитания 2-го периода, различая виды поклонения идолам: «*...одни по глупости и плотяности мысли останавливали только на явлениях, и не способные уразуметь ничего более, устремляют ум свой на камни, деревья и прочую бездушную материю и поклоняются только им... другие же, которые по-видимому рассуждают с большим пониманием и любомудрием, думают, что в статуях обитают какие силы. Эти силы, равно как и изображения богов, обыкновенно называют богами...*»[72] На это же указывал неоплатоник Порфирий, ученик Плотина, когда говорил, что «*некоторые эллины легкомысленны настолько, что верят в то, что боги живут внутри идолов*»[73].

Вероятно, именно такое, неглубокое, понимание образа нашло свое воплощение также и в мышлении императора Константина V и, возможно, через исламское восприятие искусства того времени.

Против такого стереотипного представления о восточной религии выступает и свидетельство относительно религии римлян известного исследователя М.Э.Поснова, который подчеркивает, что подобное буквалистское отношение к образу было свойственно и римлянам: «*...первоначально римлянин мыслил божества, реально присущими тем предметам, с которыми он приходил в соприкосновение в ежедневной жизни. Не было стремления к возвышению тех или иных явлений и сил природы и к олицетворению их; нигде не встречается указаний на обоготворение светил небесных; нельзя указать выделения эти-*

ческих идей и воплощения их в богах... С течением времени римская религия принимает своеобразное абстрактное направление, олицетворяя отдельные свойства некоторых богов как самостоятельные существа»[74]. И наоборот, именно на Востоке возникает достаточно возвышенный для язычества культ Митры с его предложением средств для возврата человеческой души в высший мир, который исследователь называет *«завершением язычества в религиозном отношении»*[75].

Поэтому классификация этого аргумента иконоборцев как «восточно-магического» нам представляется слишком условной.

Для более полного освящения нашей проблематики, раскрытия гносеологических основ этого аргумента важными представляются некоторые «свидетельства преданий и святых отцов», на которые ссылались иконоборцы. Это, прежде всего, апокрифические «Деяния святых апостолов» и известное послание Евсевия Кесарийского к сестре Константина Великого — Констанции. Эти «свидетельства» иконоборцев приводятся в Деяниях Седьмого Вселенского Собора 787 г.

Согласно первому «свидетельству», некий живописец, современник апостола Иоанна Богослова, задался целью запечатлеть образ апостола. «*...Иоанн же, не рассмотревши еще изображения своего лица, сказал ему; ты шутишь надо мною, дитя! Как ты убедишь меня, что мое изображение похоже на это? Тогда Ликомед поднес ему зеркало. Увидевши себя в зеркале и поглядевши пристально на икону, он сказал: жив Господь Иисус Христос, что похож мой образ, но ты дурно поступил в этом случае»*[76]. Далее апостол Иоанн, согласно тексту апокрифа, говорит: «*...все же этот образ схож не со мною, а с моим плотским образом... что ты сейчас устроил, это ребячество и несовершенство. Ты написал мертвый образ мертвого человека»*[77]. Отцы Седьмого Вселенского Собора, далее разбирая это «свидетельство» иконоборцев, указывают на места, где говорится о теле Спасителя как о «невещественном и бестелесном»[78], явно в духе докетизма, подчеркивая тем апокрифичность этого текста.

Удивительное сходство между этим отрывком из апокрифических деяний и тем, что пишет о Плотине его ученик Порфирий. В «Жизни Плотина» Порфирий говорит: «*Плотин... казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике... позировать живописцу или скульптору было для него так противно, что однажды он сказал Амелию, когда тот попросил его дать снять с себя портрет: Разве тебе мало этого подобия, в которое одела меня природа, что ты еще хочешь сделать подобие подобия и оставить его на долгие годы, словно в нем есть на что глядеть? Так он и отказался, не пожелав по такой причине сидеть перед художником...»*[79] Согласно Плотину, мир, в котором мы живем, является лишь отображением ноуменального мира, его «подобием». И изображение внешности человека не в состоянии отобразить его внутреннего мира. Другими словами, портрет человека останавливает внимание смотрящего лишь на его внешнем образе, отвлекая от его внутреннего мира. Поэтому изображение неполно, а следовательно, бесполезно и бессмысленно. В какой-то мере уже это могло послужить основой для построения ико-

ноборческой доктрины, хотя сам Плотин, как мы это увидим ниже, не был ярым противником искусства.

Схожее отношение к изображениям мы видим и в столь часто цитированном иконоборцами отрывке письма Евсевия Кесарийского к Констанции. Согласно этому свидетельству, «*Евсевий Памфил августейшей Констанции, просившей его прислать ей икону, говорит следующее: «так как ты писала относительно какой-то, будто бы Христовой, иконы и желала, чтобы я прислал тебе такую икону; то какую это икону разумеешь ты, которую называешь Христовою? Истинную ли и неизменяемую и заключающую в себе сущность естества Его, или же представляющую то естество Его, которое Он воспринял ради нас, облекшись (плотию как бы) одеждою рабского вида? Но что касается образа Его, как Бога; то я и сам думаю, что не его ты ищешь: потому что ты научена Им, что ни Отца никто не знает, как только Сын, ни Самого Сына никто не знает, как только родивший Его Отец».* И несколько далее: *«...конечно ты ищешь икону, изображающую Его в образе раба и во плоти, которою облекся Он ради нас; но мы научены, что и она растворена славою Божества и смертное поглощено жизнью».* И несколько далее: *«...итак, кто же в состоянии изобразить мертвыми красками и бездушными красками и тенями издающий сияние и испускающий блистательные лучи блеск славы и достоинства Его, — изобразить Его таким, каков Он есть? Даже избранные ученики Его не могли взирать на Него на горе, но пали лицем ниц, признав, что блеск света для них не выносим. Итак, если воспринятый Им в воплощении образ получил такую силу от обитавшего в нем Божества; то что́ сказать о том Его состоянии, когда Он, сложив (с Себя) смертность и смыв тление, вид рабского образа изменил на славу Господа и Бога, — после того, как одержал победу над смертью, возшел на небеса, возсел на царском престоле одесную Отца и почил в несказанных и неизреченных недрах Отца? Когда Он обратно восходил туда, Его восхваляли силы небесные, говоря: возмите врата князи ваша, и возмитеся врата вечная: и внидет Царь славы (Пс. 23:9.)»*[80].

Автор письма выступает против иконы Христа, потому что икона привлекает внимание смотрящего к уничиженному, рабскому образу Спасителя, в то время как истинный смысл его жизни — в воскресении.

Как мы видели, такое отношение к образу было свойственно Плотину.

Хотелось бы остановить внимание на еще одном поразительном сходстве в сочинениях Константина V и Плотина.

Бесспорно, что изображение — это одна из форм познания. По Плотину, «*мышление, вообще говоря, имеет место, когда многое сходится в* ***одном тождественном*** *и объединяется сознанием последнего* ***в одно целое***[81] *...в противном же случае возможно было бы не мышление мыслимого, а разве только простое соприкосновение субъекта к объекту»*[82]. В другом месте: «*...любая вещь, для того, чтобы быть познанной, должна предстать сразу перед всей душой ...»*[83]

Вспомним мнение Константина V, что образ обязательно должен быть единосущным, идентичным первообразу, «*чтобы он (образ) удерживал целое (все*

черты первообраза), иначе это не образ»[84]. Невольно напрашивается вывод о возможном гносеологическом влиянии неоплатонизма на концепцию иконоборцев, во всяком случае, в рамках рассматриваемого нами иконоборческого аргумента. По мысли Плотина, чтобы познать какое-либо явление из ноуменального мира через его образ в чувственном мире, этот образ должен вмещать в себя все черты своего первообраза и в какой-то степени быть тождественным ему. Как мы уже видели, Константин V здесь вторит Плотину, хоть и в несколько иной форме, но по смыслу и по духу можно говорить о схожести этих высказываний. Но все же Плотин полностью не отрицает возможности отображения ноуменального мира посредством искусства, о чем мы будем говорить ниже. Это дает повод исследователям говорить, что *«мнение Плотина здесь двоится»*[85].

В связи с этим было бы неточностью говорить об идеологической зависимости рассматриваемого нами аргумента иконоборцев от «восточно-магического» представления образа и первообраза, как это представлялось Острогорцеву и ряду исследователей[86]. Такое представление слишком условно.

В свете вышесказанного мы можем согласиться с мнением протоиерея Георгия Флоровского, что в иконоборческом движении *«начальный толчок пришел с Востока и из народных масс, но только на греческой почве движение возросло и набрало силу, обильно питаемое мудростью мудрых»*[87]. Корни данного аргумента иконоборцев по духу скорее можно отнести к неоплатоническому представлению о познании первообраза через образ, а также в какой-то степени в восприятии искусства исламом, нежели к «восточно-магическому» представлению об образе.

Перейдем к третьему аргументу иконоборцев.

Согласно этому аргументу, иконопись, по мысли иконоборцев, недопустима потому, что искусство само по себе низменно. Оно в принципе недостойно отображать горний мир, так как пользуется в своем творчестве *низменной материей*.

Подобное презрительное отношение к материи мы встречаем, прежде всего, у Платона, для которого тело — темница души; физический мир есть умаление духовного. Это дает повод исследователям говорить об *«остром чувстве различения у Платона внешнего и внутреннего, или объективного и субъективного, или материального и идеального»*[88]. Более того, Платон определяет материю как несущее[89]. Если принять во внимание то, как настойчиво подчеркивали иконоборцы различие между духовным и материальным, и вспомнить, что именно это подчеркивал Платон в своих трактатах, то можно по праву говорить об идейной зависимости этого аргумента от платонизма, и в какой-то степени от неоплатонизма, как правопреемника учения Платона.

И, наконец, разберем четвертый, христологический, как мы его условно обозначили, аргумент иконоборцев.

Мы уже видели, что именно Константин V в полемике против иконопочитания впервые употребляет аргументы христологического характера. Впоследствии это нашло поддержку у епископов, составивших орос иконоборческого собора 754 г. Согласно иконоборцам, иконопочитатели не поняли подлинный

смысл неслитного единения двух естеств во Христе: «*…итак, думая писать икону, они принуждены или считать божественное описуемым и слившимся с плотию, или же считать плоть Христа необоготворенною и отдельною (от божества) и признавать плоть лицом, имеющим собственною ипостась, и в этом случае сделаться, подобно несторианам, богоборцами… …да не будет у нас одинаково как несториева разделения, так и ариева, диоскорова, евтихиева и северова слияния*»[90].Таким образом, иконопочитатели обличались сразу в двух противоположных ересях. Если иконописец изображает только человеческую природу Христа, якобы разделяя в Нем две природы, то он грешит несторианством. Если же иконописец описывает божественную природу Христа, то это невозможно, или же он рискует слить обе природы, что очень близко к монофизитству.

Исследователь иконоборческого кризиса В.В.Бычков справедливо заметил, что «*логика этого парадоксального обвинения сама антиномична, ибо основана на стремлении уличить противника в отрицании как тезиса, так и антитезиса исходной догматической антиномии. В результате возникает как бы обратная антиномия, подтверждающая как раз то, что с ее помощью пытаются опровергнуть: иконопочитатели, одновременно сливая и разделяя в изображении две природы, стоят на позиции «неслитного соединения». Таким образом, с философско-богословской точки зрения, иконоборцы, сами того не подозревая, доказывали ортодоксальность позиции своих противников*»[91]. Действительно, отцы VII Вселенского собора указывали на то, что как раз иконоборцы и не поняли принципа неслитного единения двух естеств во Христе и что «*каждая природа сохраняет свою собственную манеру бытия*»[92]. Как справедливо заметил К.Шенборн, «*как для монофизитов, так и для Константина в итоге вочеловечения во Христе возникла нераздельная реальность, — хотя и сложенная из двух естеств, но такая, в которой Божество и человечество практически более не различаются*[93].

Константин V настолько увлекся, обличая православных иконопочитателей в ересях, что был сам уличен в близости к монофизитству.

Итак, резюмируя наше исследование относительно идеологических основ иконоборческой доктрины, мы должны сделать следующие выводы.

Прежде всего, иконоборческая доктрина неоднородна, как неоднородно и иконоборческое движение[94]. Действительно, в иконоборческой концепции можно рассмотреть ряд основных аргументов, которые возникли не в одночасье, а рождались в ходе полемики с православными. Исследуя доктрину иконоборцев, необходимо проводить дифференциацию иконоборческих аргументов, в связи с чем можно говорить о различных идейных истоках иконоборчества. Поэтому по праву можно говорить об эволюции иконоборческой доктрины, в ходе которой иконоборческая концепция пополнялась дополнительной аргументацией, порой имеющей различные корни, но с ярко выраженной направленностью против икон.

Как мы уже показали, первоначальные аргументы (а именно: запрет изображений в Священном Писании и мимолетное указание на то, что недопустимо

через материю изображать духовный мир), выраженные через декрет Льва III, имеют свою идейную зависимость от иудейства и в какой-то степени от платонизма.

Последующая аргументация иконоборчества, выразителем коей является сын Льва III, Константин V, дополняется аргументацией неоплатонического и монофизитского характера.

Если же допустить обобщение иконоборческих аргументов, то думается, что можно согласиться с мнением протоиерея Георгия Флоровского, что основной пафос иконоборчества — это *«ложный пафос неизреченности, пафос разрыва между духовным и чувственным»*[95]. Действительно, все четыре аргумента иконоборцев различны по своим идейным истокам, но все они сосредоточены вокруг одной идеи — **идеи неприятия иконы как выразителя духовного мира**.

Рассмотрим концепцию иконопочитателей, которая была выражена в трудах патриарха Германа, преподобного Иоанна Дамаскина, святителя Никифора и преподобного Феодора Студита.

Наиболее яркое выступление против иконоборчества принадлежит преподобному Иоанну Дамаскину, которого по праву называют *«самым значительным богословом среди иконопочитателей первого периода»*[96]. Его перу принадлежат три «Слова против порицающих иконы».

В своих трактатах преподобный Иоанн, помимо опровержения упреков в идолопоклонстве, в целях более прочного основания иконопочитания строит целую систему вокруг понятия образа и его почитания.

Прежде всего преподобный Иоанн Дамаскин дает определение понятию «образ» или «икона»: *«...икона (или изображение), без сомнения, есть подобие и образец, и оттиск чего-либо, показывающий собою то, что изображается... иное есть изображение и другое — то, что изображается, и, во всяком случае, между ними замечается различие, так как это не есть иное и иное не есть то»*[97]. Кроме того, по мысли Дамаскина, *«изображениями являются видимые вещи, телесно выражающие те предметы, которые невидимы и лишены формы, чтобы они хоть неясно были постигаемы умом»*[98]. Преподобный Иоанн задается вопросом: ради чего существует изображение? Ответ: *«...для пользы и благодеяния, и спасения, чтобы, при помощи делаемых известными и торжественно открываемых (через посредство икон) предметов, мы распознали то, что скрыто, и возлюбили прекрасное и соревновали ему, от противоположного же, т.е., зла, отвратились и возненавидели его»*[99]. Далее в своей иконологии преподобный Иоанн различает шесть типов изображений[100] и пять родов поклонений[101]. В обосновании иконопочитания преподобный Иоанн Дамаскин много уделяет внимания оправданию материи. В Первом Слове он прямо восклицает: *«Не порицай вещества, ибо оно недостойно презрения»*[102]. И еще: *«Ты хулишь вещество и называешь презренным? Это также (делают) и манихеи; но божественное Писание почитает его прекрасным...и ...я почитаю вещество, через которое соделалось мое спасение, и благоговею пред ним, и поклоняюсь ему. Но почитаю не как Бога, а как исполненное божественного действия и бла-*

годати»[103]. В одном месте преподобный Иоанн Дамаскин прямо ссылается на священномученика Дионисия Ареопагита, говоря о том, что весь материальный мир, окружающий нас, перед сотворением в виде образов был предопределен на Божьем совете[104]. В конце первого слова преподобный Иоанн Дамаскин цитирует замечательное место из священномученика Дионисия Ареопагита: «*...И так, должно и нам, вместо народного о них (т. е. священных символах) мнения, благопристойно проникнуть внутрь (т. е. в самую сущность) священных знаков и не уничижать их — ведущих свое начало от божественных форм и являющихся отображениями их, также и видимыми изображениями тайных и сверхъестественных зрелищ...»*[105] В конце Третьего слова прп. Иоанн заключает: «*Итак, мы поклоняемся иконам, воздавая поклонение не веществу, но посредством их тем, кто на них изображается. Ибо как говорит божественный Василий, воздаваемая иконе честь переходит на первообраз»*[106].

Таким образом, мы видим, что преподобному Иоанну Дамаскину принадлежит заслуга разработки понятия образа, который представлен преподобным как отражение первообраза. В этом он опирается на творения святителя Василия Великого и священномученика Дионисия Ареопагита.

В целях опровержении упрека в идолопоклонстве Дамаскин также разрабатывает понятия *поклонения,* которое приличествует только Богу, и *почитания,* которое допустимо по отношению к предметам, образу. Как справедливо заметил Шенборн, *«Иоанн был первым, кто систематически пользовался этим различием»*[107]. Как мы видим, преподобным Иоанном большое внимание уделяется апологии материи, столь *презренной* в глазах иконоборцев.

Отцы Седьмого Вселенского собора в своей апологии иконопочитания в основном опирались на иконологию преподобного Иоанна Дамаскина.

Основные положения Ороса VII Вселенского собора таковы. Предание «*заповедует нам делать живописные иконные изображения; так как это согласно с историей евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам: потому что такие вещи, которые взаимно друг друга объясняют, без сомнения и доказывают взаимно друг друга...»*, т. о. «*...определяем, чтоб святые и честные иконы предлагались для поклонения...»*[108] Далее: «*Чем чаще при помощи икон они* (святые, изображаемые на иконах) *делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самих первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобызание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, которое по вере нашей, приличествует одному только божественному естеству... ...потому что, честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней»*[109].

Мы видим, что Отцы VII Вселенского собора резюмировали все достижения предшествующих им апологетов иконопочитания, а также на Соборе разрабатывается понятие относительности почитания и подчеркивается связь образа с первообразом.

Такова аргументация в пользу иконопочитания в первый период иконоборческих споров.

Думается, что достойно особого внимания мнение Г.Острогорского относительно двух малоизвестных иконопочитателей первого периода — Георгия Кипрянина и Иоанна Иерусалимского. Согласно изданным Б.Мелиоранским[110] текстам, которые автор приписывает этим двум малоизвестным апологетам иконопочитания 1-го периода, Г.Острогорский сделал вывод о том, что еще в первый период иконоборческих споров в лице Георгия Кипрянина и Иоанна Иерусалимского апологеты иконопочитания оперировали христологическими аргументами. Процитируем: *«Его учение о св. иконах известно нам только из записаннаго его учеником Феосевом «Наставления старца о св. иконах»... Георгий не развивает здесь, подобно предшествующим, целой системы разнообразных доказательств в пользу иконопочитания, а лишь отвечает на аргументы иконоборца Косьмы. Эти последние представляют из себя, столь обычныя, особенно для иконоборчества ранняго периода, обвинения православных в идолопоклонстве. Весь спор, таким образом, вращается всецело вокруг этого одного пункта, и все усилия старца Георгия направлены на то, чтобы разсеять иконоборческия обвинения в идолопоклонстве и доказать их неосновательность. Тем более характерно, что Георгий все-таки выдвигает раз, — и притом в самом начале диспута, — мысль о связи вопроса об иконах с догматом искупления; но так как Косьма на это никак не реагирует и вместо ответа продолжает твердить свои прежния обвинения, ссылаясь на тексты Ветхаго Завета, разговор к этому больше не возвращается. Но для нас важно, что интересующая нас мысль была высказана Георгием, и весьма примечательна форма, в которую она у него облечена: «Тот, кто мыслит, как ты», говорит старец Косьме, «кощунствует против Христа, Сына Божьяго и не исповедует совершеннаго Им во плоти домостроительства»*[111]. Конечно, это свидетельство Георгия Кипрянина не ответило на все поставленные иконоборцами вопросы христологического порядка. Оно лишь указывает на то, что глубоко православная идея о связи между воплощением Господа нашего Иисуса Христа и иконопочитанием была присуща апологетам как первого периода иконоборческих споров, так и второго.

И все же нужно отметить, что в первый период иконоборческих споров обстоятельного разбора христологических аргументов иконоборцев не было. Во всяком случае, в изложении ороса лжесобора 754 г., авторство которого возможно принадлежит патриарху Тарасию[112], обсуждение христологических аргументов иконоборцев просто отсутствует. В определениях собора мы видим лишь констатацию заблуждений иконоборцев христологического характера, но подробного разбора и опровержения этих аргументов иконоборцев нет. Это было сделано позже святителем Никифором и преподобным Феодором Студитом.

Седьмой Вселенский Собор подвел итоги апологии иконопочитания первого периода иконоборческих споров. Тем самым был положен конец первому периоду иконоборческого кризиса в Византийской империи. В дальнейшем, как мы уже об этом говорили, такие замечательные богословы образа, как патриарх

Никифор и преподобный Феодор Студит, развили православное учение об иконопочитании и смогли ответить на все поставленные иконоборцами вопросы.

Иконология патриарха Никифора мало чем отличается от учения об иконопочитании апологетов первого периода иконоборчества. Для нас представляется важным то, как апологет иконопочитания разбирает и опровергает христологические аргументы, изложенные за подписью императора Константина V.

Прежде всего патриарх Никифор вооружается против мнения императора-иконоборца, что Христос *«воспринял неописуемое тело»*[113], поэтому изображение Христа невозможно. Понятие *неописуемости* очень долго служило одним из аргументов иконоборцев в христологических спорах относительно права иконопочитания. Один из исследователей называет этот термин *«боевым кличем иконоборцев против иконопочитателей»*[114]. Этим и объясняется столь пристальное внимание патриарха к этому термину. Поэтому, прежде всего, святитель подчеркивает неточность этого понятия. На примере того, что ангельские силы могут художниками изображаться, патриарх Никифор ловит иконоборцев на смешении понятий: *«описывать* не то же самое, что *живописать»*[115]. Мы *живописуем* Христа, которого видели своими глазами, но это не означает, что мы этим *описываем* Его божественную природу. Далее патриарх Никифор при определении понятия *образ* указывает на то различие, которое существует между естественным — которым является Вторая Ипостась Троицы — Сын, а также человек, как образ Божий — и искусственным образами, к которому, помимо прочих, относится икона[116]. Патриарх заключает: *«Икона есть подобие первообраза, сходственно отпечатлевающее в себе внешний вид изображаемого, но отличающееся от него, при различии сущности... ...или ...икона есть произведение искусства, созданное в подражание первообразу, но отличающееся от него по существу и материи. Если бы икона ничем не отличалась от первообраза, то она была бы уже не иконой, а первообразом»*[117]. Введя это различие, апологет иконопочитания опровергает мнение Константина V, что образ обязательно должен быть единосущным первообразу. В духе Аристотеля, который в «Категориях» омонимами называет предметы, имеющие только общее имя, существо же различное, патриарх Никифор определяет, что на иконах *«имя Христа усваивается этим чертам* (человеческим качествам. — *Авт.*) *омонимически, как представляющим Его подобие»*[118]. Из его учения о родах поклонения, по мысли святителя, иконам и воздается *«почитательное поклонение, а не служебное»*[119], которого достоин только Бог. Далее характерным для патриарха Никифора является то, что он, в духе Халкидонского вероопределения, на каждом шагу подчеркивает истинность человечности Спасителя. Христос страдал, уставал, жаждал, как и всякий иной человек, а после воскресения, хоть и мог проходить сквозь стены, но все равно был истинным человеком, а значит, был описуем[120].

Мы видим, что, по патриарху Никифору, иконопочитание не является идолопоклонством, потому что иконопочитатель не чтит сам материал, из которого сотворена икона, но возносит почитание к первообразу. Во-вторых, икона также свидетельствует об истинности воплощения Христа. В-третьих, икона осущест-

вляет дидактическую функцию. В-четвертых, по мысли патриарха, существует понятие относительности при поклонении иконе. И, наконец, Христос описуем в силу Халкидонского определения, согласно которому два естества пребывают в Нем неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно.

Последним значительным апологетом иконопочитания был преподобный Феодор Студит (759–826). Свою иконологию Студит строит в вопросно-ответной форме в трех «Опровержениях» и некоторых письмах.

В первом «Опровержении» преподобный Феодор Студит в ответ на уже известные нам доводы иконоборцев раскрывает православное учение о неслиянном соединении двух естеств во Христе. На довод иконоборцев что, так как во Христе Божество соединено с плотью, то Он неописуем, иначе мы неизбежно разделим одну природу от другой, Студит отвечает, что если Христос был видим, осязаем, то значит и описуем, иначе логическим выводом из доводов иконоборцев будет то, что иконоборец окажется *«не принимающим даже того, что Слово соделалось плотью»*[121]. На вопрос об отношении иконы Христа к Самому Христу Студит отвечает, что между ними есть некоторое духовное общение, хотя по природе они разные: «*...по природе иное Христос и иное Его изображение, хотя по нераздельности их наименований — они одно и то же. И если бы кто стал рассматривать природное свойство иконы, то он не только не мог бы сказать, что он видит Самого Христа, но даже не мог бы сказать, что Он видит Его изображение. Она окажется, быть может, деревом или краской, или золотом, или серебром, или чем-либо иным из других различных материалов, от которых получает и самое имя. Если же (внимание обращается) на (достигаемое) посредством изображения сходство с первообразом, то (икона) называется Христом или изображением Христа; но Христом (называется) по одинаковости наименования, изображением же Христа она именуется по отношению к Нему, ибо подобие есть подобие именно первообраза, равным образом и имя есть имя того, что им называется...*[122] *...и Божество присутствует в иконе... но не по единству природы, так как (эти предметы) — не плоть обожествленная, но по относительному их к Нему причастию, так как и они участвуют в благодати и чести»*[123]. Иными словами, икона достойна поклонения, потому что она содержит изображение Христа, именуется Его именем, а значит, в ней присутствует Христос.

Во втором «Опровержении» апологет иконопочитания, касаясь вопроса о том, насколько допустимо поклонение иконе, еще больше углубляет мысль о единении Христа и Его образа. Возможность поклонения иконе он строит на том основании, что образ неотделим от первообраза — *подобие неотделимо от первообраза*[124]. В подтверждение своих слов Студит ссылается на священномученика Дионисия Ареопагита и святителя Василия Великого: «*Так Дионисий Ареопагит говорит: «истина в подобии, первообраз — в образе, и одно в другом, кроме различия существ». И Василий Великий, в свою очередь говорит: «всяким способом сработанное изображение, переведенное с первообраза на вещество, получает его подобие и отражает его форму, благодаря замыслу художника и искусству руки. Так живописец, так резчик на камне, так работающий золо-*

тую или медную статую — взял материал, посмотрел на первообраз, воспринял внешний вид рассматриваемого предмета и напечатлел его на веществе»[125]. Неотделимость эта связана с причастностью образа первообразу по одинаковости наименования: «*...одно и общее поклонение Христу и Его изображению, и каким именем называется Христос, тем же самым — и Его собственное изображение... и что говорится о первообразе, то же самое может быть сказано и о Его подобии, — но в отношении к первообразу это говорится в смысле соименном и главном, а в отношении к подобию — в значении только сходном и не в собственном»*[126].

Третье «Опровержение» состоит из 4 глав. В первой главе, под названием «Об изображении Христа в телесном виде», преподобный Феодор Студит разъясняет то, что Христос неописуем по божеству, но описуем по плоти: «*Видов описания много: объем, количество, качество, положение, места, времена, внешние формы тела; но в отношении к Богу (все) это отвергается, так как ни в одном из этого нет Божественного. Христос же, вочеловечившись, оказывается в границах этого»*[127]. На возражение иконоборцев, что Христос воспринял плоть «*не какого-либо человека, но человека вообще»*[128], преподобный отвечает следующим образом: «*Если Христос чудесно воспринял плоть в Своей собственной ипостаси и она в Нем, как вы говорите, неизобразима, как обозначающая не какого-либо отдельного, но вообще человека; то как она в Нем существовала? Ведь общие свойства имеют существование в отдельных лицах, как, например, человечество существует в Петре и Павле и в остальных (представителях) того же рода. А коль скоро не существуют отдельные личности, то уничтожается и вообще человек. Поэтому и человечества не было бы во Христе, если бы оно не существовало в Нем, как бы в некотором (отдельном человеке). Остается (вам) говорить, что Он не мог бы ни быть осязаемым, ни быть изображаемым...»*[129] К.Шенборн по поводу этого возражения говорит, что «*Феодор считает, полностью в аристотелевском смысле, что понятие всеобщего имеет свое бытие лишь в конкретных индивидах»*[130].

Далее преподобный Феодор Студит, опираясь на Халкидонское определение, разрушает все обвинения иконоборцев, согласно которым изображение Христа непременно приводит к разделению двух природ, а следовательно, к заблуждениям христологического характера.

Вторая глава называется «О том, что описуемый Христос имеет искусственное изображение, на котором Он созерцается, подобно тому как и само (изображение созерцается) во Христе». В этой главе утверждается еще раз возможность изображения Христа, так как описуема Его Матерь, имеющая одну с Ним человеческую природу. «*Образ имеет сходство с первообразом, но природный (образ) (имеет его) естественно, а искусственный — искусственно. И первый как сущностью, так и подобием не отличается от того, отражением коего он является; так Христос по Божеству имеет сходство со Своим Отцом, но по человечеству — со Своей Матерью. Второй же образ (искусственный), будучи тождественным по своему подобию, чужд сущности подлинника; в таком именно отношении изображение Христа находится к Самому Христу»*[131].

Третья глава называется «О том, что поклонение, (воздаваемое) тому и другому — Христу и Его изображению, есть одно и нераздельно». Здесь, на возражение иконоборцев, что образ и первообраз не могут быть совершенно равными, поэтому и поклонение иконе и Христу разное, что ведет к идолопоклонству, прп. Феодор отвечает: «*Первообраз находится в изображении не по существу. Ибо иначе стали бы говорить, что и изображение есть первообраз, равно как и первообраз, в свою очередь, есть изображение; но это невозможно, потому что определение природы каждого из двух бывает особое; первообраз же находится в изображении по подобию своего бытия, а в этом не заключается другое основание для определения. Посему нужно принять, что изображению не достает равенства с первообразом; потому что оно ниже его славы не по подобию, но по различию сущности, которое и не может принимать поклонения, хотя изображаемый на иконе является поклоняемым. Итак, не вводится другое поклонение, но бывает одно и то же (поклонение) иконы сравнительно с первообразом, по тождественности подобия*»[132]. Немного далее: «*Не сущность иконы служит предметом поклонения, но отпечатленное на ней изображение первообраза, так как сущность иконы непоклоняема. Равно и не вещество иконы является предметом поклонения, но первообраз, мыслимый вместе с изображением, но не с сущностью. Если же предметом поклонения является икона, то поклонение, воздаваемое ей, — одно и то же. Итак, когда поклоняются иконе, то этим не вносится другое поклонение, кроме поклонения первообразу*»[133].

В четвертой главе, под названием «О том, что Христос, будучи первообразом Своего изображения, имеет одно с ним подобие, равно как и (одно) поклонение», преподобный Феодор Студит еще раз подтверждает предыдущие аргументы в защиту иконопочитания. «*Первообраз и изображение составляют одно по свойственному каждому из них подобию, а по природе два, но не в том смысле, что одно разделилось на два подобия, — потому что в остальном они не имеют никакого общения и отношения друг к другу, — и не в том, что одно и то же называется двойным именем, так что иногда первообраз называется изображением, а иногда изображение — первообразом. Ибо всегда первообраз будет называться первообразом, равно как и изображение — изображением, и никогда одно не перейдет в другое*[134].

Преподобный Феодор Студит, опровергая иконоборческие аргументы, раскрывает православное учение об иконе, основные положения которого сводятся к следующему. Все видимое, весь материальный мир, который нас окружает, описуем. Христос, став видимым и осязаемым человеком, также описуем, а значит, изобразим на иконе. Кто это отвергает, тот допускает слияние естеств во Христе. Существует неразрывная связь между образом и первообразом, осуществляющаяся через сходство вида и одинакового наименования. Икона Христа достойна такого же поклонения, как и Сам Христос, в силу неразрывности связи образа и первообраза.

Резюмируя все аргументы в пользу иконопочитания, мы видим, что учение апологетов иконопочитания сводятся к следующим выводам:

Икона Христа возможна в силу Его воплощения. Христос был живым Человеком, Которого можно описать без ущерба для Его божественной природы.

Иконопочитание не является идолопоклонством, потому что существует определенная связь между духовным миром и материальным, а значит, первообразом и образом, хоть они и отличаются по природе. В связи с этим существует понятие относительности поклонения образу и первообразу.

В силу первых двух положений материя не достойна уничижительного отношения.

Первое положение выражено в духе Халкидонского определения относительно общения природ во Христе, согласно которому божественная и человеческая природа соединены неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно. Этого и не поняли иконоборцы.

Раскрыть гносеологические истоки второго положения нам помогут частые ссылки иконопочитателей на священномученика Дионисия Ареопагита.

В одном месте преподобный Иоанн Дамаскин прямо ссылается на священномученика Дионисия Ареопагита, говоря о том, что весь материальный мир, окружающий нас, перед сотворением в виде образов был предопределен на Божьем совете[135]. В конце первого слова преподобный Иоанн Дамаскин цитирует замечательное место из Дионисия Ареопагита: «*...И так, должно и нам, вместо народного о них (т.е. священных символах) мнения, благопристойно проникнуть внутрь (т. е. в самую сущность) священных знаков и не уничижать их — ведущих свое начало от божественных форм и являющихся отображениями их, также и видимыми изображениями тайных и сверхъестественных зрелищ...*»[136]

В том же духе говорит преподобный Феодор Студит.

Действительно, согласно учению Ареопагита, существует связь между трансцендентным и физическим мирами. Эта связь осуществляется посредством иерархии. Бог Своей благодатью, Своими энергиями поддерживает жизнь во вселенной. Эти энергии сообщаются соответственно от высших ангельских чинов — к низшим. Далее от низших ангельских чинов через человека — как двухсоставного существа — в материальный мир. Кроме того, все явления, феномены физического мира могут служить образами или символами метафизического мира. «*И само миротворение всего видимого происходит из невидимого*»[137],— говорит Ареопагит.

Мысль о том, что духовный мир в символах отражается в материальном, обнаруживается почти во всех трудах священномученика Дионисия Ареопагита. «*Не только сверхсущественные умственные светы, но и вообще божественное различается по изобразительным символам*»[138], — встречаем мы в послании Ареопагита к Титу. В сочинении «О церковной иерархии»: «*Мы благодаря чувственным символам возводимся, насколько это возможно, к божественным умозрениям*»[139]. В книге «О Божественных именах»: «*Ничего нет предосудительного в том, чтобы от слабых образов перейдя ко всеобщей Причине, сверхмирными очами увидеть все во всеобщей Причине — даже друг другу противоположное — едино-видно и соединено, ибо Она — Начало сущего, из*

которого и Само Бытие, и все как бы то ни было сущее...»[140] Несколько далее: *«И из этой всеобщей Причины происходят и умопостигаемые и разумные сущности боговидных ангелов, и естества душ и всего мира, и то, о чем говорится как о существующем каким бы то ни было образом — либо в чем-то другом, либо в идее»*[141].

Позднее преподобный Максим Исповедник будет говорить о том, что «*в чувственных вещах, как типах (отобразах), можно созерцать идеи (логосы) мира мысленного, и наоборот»*[142].

Сравним с текстами Плотина.

Плотин пишет: «*...этот мир есть творение высшей природы, создающей низший мир, подобный своему естеству»*[143]. В пятой Эннеаде: «*Дух есть первообраз всего, что есть в чувственном мире, или что в нем все содержится первообразно, что поэтому сам Дух есть не что иное, как тот ноуменальный мир, о котором напоминает Платон, отождествляя его с эйдосом универсального живого существа»*[144]. Несколько ниже: «*Все формы чувственного мира имеют свои первообразы в мире сверхчувственном»*[145]. Интересно его высказывание по поводу искусств: «*Что касается таких подражательных искусств, как живопись, скульптура, танцы, мимика, то они лишь настолько имеют связь со сверхчувственным миром, насколько имплицативно содержатся в эйдосе человеческого разума, так как проявляются они уже тут, на земле, имеют своими моделями чувственные вещи и подражательно воспроизводят их видимые формы, фигуры, пропорции, движения»*[146].

Бесспорно, что когда иконопочитатели обосновывали право иконопочитания ссылкой на существование реальной связи образа с первообразом, они пользовались концептуальным аппаратом и системой понятийных конструкций неоплатонизма. Конечно, апологеты иконопочитания вкладывали в неоплатоническую терминологию иной смысл, иное значение, но роль неоплатонизма в формировании православного учения об иконопочитании (в рамках понятийных конструкций) несомненна[147].

Однако, как верно отметил В.М.Живов, *«неоплатонизм, даже в форме, приданной ему Пс. — Дионисием, не мог быть обоснованием всей практики иконопочитания»*[148], и лишь неоплатоническим принципом взаимоотношения образа и первообраза православное учение об иконопочитании не ограничивается. Православная иконология имеет христоцентрически-сотериологическое направление, основывается на идее, выраженной еще в 82-м правиле Трульского собора, согласно которому изображение Христа стало возможным после Его воплощения, и отвергающий образ Христа неизбежно придет к отвержению и икономии спасения.

Поэтому, как мы видели, гносеологические основы аргументации иконопочитателей восходят, прежде всего, к Халкидонскому вероопределению, а сам принцип и понимание взаимосвязи образа и первообраза, который также оказал неоценимую пользу апологетам иконопочитания, восходит к неоплатонической традиции.

В заключение мы должны отметить следующее.

При анализе иконоборческой доктрины можно выявить четыре основных аргумента против православной практики иконопочитания. Их идейные истоки восходят к иудейской традиции, также в какой-то степени близки монофизитству. Кроме того, сопоставляя тексты императора Константина V и Плотина, а также принимая во внимание представление об искусстве в исламе в то время, мы допускаем их идейную близость.

Что касается гносеологических основ доктрины апологетов иконопочитания, то нам представляется, что идейные истоки иконопочитания необходимо рассматривать в Халкидонском вероопределении. Значение же неоплатонического концептуального аппарата в формировании православной иконологии трудно переоценить. Именно благодаря неоплатонической концепции о связи образа с первообразом апологетам иконопочитания удалось обосновать, что икона — не идол, а некий «символ», помогающий в общении с духовным миром.

---

[1] *Мелиоранский Б.М.* Философская сторона иконоборчества // Вопросы философии и психологии. М., 1907. О его работе см.: *Острогорский Г.А.* Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // Сборник статей института им. Н.П. Кондакова. Т. II. Прага, 1927. *Сюзюмов М.Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. Т. 22. М., 1963. С. 211–212.

[2] *Острогорский Г.А.* Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // Сборник статей института им. Н.П. Кондакова. Т. II. Прага, 1927. Особо необходимо отметить, что непреходящее значение Г.А.Острогорского в том, что он историкам Византии дал новое направление исследований при попытках объяснения причин иконоборчества. А именно он впервые обратил внимание, что обоснование иконоборчества необходимо искать не во внешних причинах политического характера, а в своеобразности мышления идейных вдохновителей иконоборчества.

[3] *Сюзюмов М.Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. Т. 22. М., 1963. С. 219–220.

[4] Там же. С. 221, 224–225.

[5] *Сахаров Николай, иеродиак.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату преп. Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы». (Окончание) // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 2001. №4 (30). С. 105.

[6] *Острогорский Г.А.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Сборник статей института им. Н.П.Кондакова. Т. I. Прага, 1927. С. 36.

[7] *Сахаров Николай, иеродиак.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату преп. Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы» //Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 2001. №2 (28). С. 81.

[8] *Озолин Николай, диак.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж, 1966. №56. С. 247–248.

[9] Там же. С. 252. Нам представляется такая точка зрения наиболее близкой к истине.

[10] *Васильев А.А.* История Византийской империи. Время до крестовых походов. СПб., 1998. С. 338.

[11] Цит. по: *Васильев А.А.* Цит. соч. С. 346.

[12] Там же. С. 346.

[13] Был составлен новый или же восстановлен декрет 726 года. См.: там же. С. 348. Для нашей проблематики это не составляет принципиальной важности.

[14] Во всяком случае, два из этих слов были написаны при Льве III; время написания третьего слова точно неизвестно. См.: *Васильев А.* Цит. соч. С. 348.

[15] О принадлежности ответных императору писем много сказано историками византологами. Для нашего исследования в данный момент важнее их содержание, освещающее идейную платформу иконопочитателей, нежели проблематика авторства данных писем.

[16] *Васильев А.* Цит. соч. С. 378.

[17] *Васильев А.* Цит. соч. С. 382.

[18] В частности: *Болотов В.В., Андреев И.* Герман и Тарасий патриархи Константинопольские. Сергиев Посад, 1907. С. 20.

[19] Там же. С. 26.

[20] Деяния Вселенских соборов. Т. IV. СПб., 1996. С. 321.

[21] Там же. С. 329.

[22] Там же. С. 327.

[23] Цит. по: *Шенборн Кристоф.* Икона Христа. Богословские основы. Милан — Москва, 1999. С. 148.

[24] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. II. Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова // Творения святых отцов в русском переводе, издававшиеся при Московской Духовной Академии. Т. 67. Сергиев Посад, 1907. С. 13–14

[25] Там же. С. 17–19.

[26] Там же. С. 20.

[27] Там же. С. 24–25.

[28] Там же. С. 34.

[29] Там же. С. 97.

[30] Там же. С. 98.

[31] Там же. С. 70

[32] Там же. С. 75.

[33] Там же. С. 103.

[34] Там же. С. 150.

[35] Там же. С. 173.

[36] Там же. С. 180.

[37] Там же. С. 182.

[38] Деяния Вселенских соборов. С. 583.

[39] Там же. С. 531.

[40] Там же. С. 544.

[41] Там же. С. 545.
[42] Там же. С. 536.
[43] Там же. С. 538.
[44] *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. I. СПб., 1907. С. 122.
[45] Там же. С. 123.
[46] Там же. С. 125.
[47] Там же. С. 131.
[48] Там же. С. 124.
[49] Там же. С. 125.
[50] Там же. С. 130.
[51] Там же. С. 162.
[52] *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 2. СПб., 1908. Письма к разным лицам. Ч. 2. Письмо CXCV, то же в письме LXXXV. С. 600.
[53] *Афиногенов. Д.Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 65.
[54] *Острогорский Г.А.* Гносеологические основы византийского спора о св. иконах // Сборник статей института им. Н.П. Кондакова. Т. II. Прага, 1927. С. 50.
[55] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 2. Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова // Творения святых отцов в русском переводе, издававшиеся при Московской Духовной Академии. Т. 67. Сергиев Посад, 1907. С. 250–253.
[56] См.: об этом: *Сахаров Николай, иеродиак.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату прп. Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы» // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 2001. №2 (28). С. 112.
[57] Деяния Вселенских соборов… С. 467.
[58] Деяния Вселенских соборов… С. 498.
[59] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч.2. Сергиев Посад. 1907. С. 20.
[60] *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV–VIII веков. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 40.
[61] Цит. по: *Шенборн К.* Цит. соч. С. 150.
[62] Об этом исследовании. См. *Шенборн К.* Цит. соч. С. 150.
[63] Там же. С. 151.
[64] Исаврийское или же сирийское, для нашего исследования это не представляет принципиальной важности. О происхождении императоров иконоборцев. См.: *Васильев А.* Цит. соч. С. 316, 384.
[65] *Шенборн К.* Цит соч. С. 130.
[66] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. М., 2002.
[67] *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999. С. 28.
[68] Там же. С. 76.
[69] Там же.
[70] Там же, примечание 13 ко 2-й главе. С. 119.

[71] *Шенборн К.* Цит. соч. С. 144.

[72] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1907. С. 199–200.

[73] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 63.

[74] *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Брюссель, 1991. С. 70–71.

[75] Там же. С. 78.

[76] Деяния Вселенских соборов… С. 495–496.

[77] Цит. по: *Шенборн К.* Цит. соч. С. 154.

[78] Деяния Вселенских соборов… С. 496.

[79] *Порфирий.* Жизнь Плотина. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 427.

[80] Деяния Вселенских Соборов… С. 561–562.

[81] Эннеады. V, 3, 13.

[82] Эннеады. V, 3, 10.

[83] Эннеады. III, 7, 13.

[84] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1904. С. 20.

[85] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга 2. М., 2000. С. 86.

[86] Вероятно, поэтому Кристоф Шенборн в цитируемой нами работе такое понимание взаимоотношения образа и первообраза характеризует как «восточное» только «по необходимости осторожно». С. 153.

[87] *Флоровский Георгий, прот.,* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // Догмат и история. М., 1998. С. 358.

[88] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 673.

[89] *Целлер Эдуард.* Очерк истории греческой философии. М., 1996. С. 130.

[90] Деяния... С. 536.

[91] *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 160.

[92] *Мейендорф Иоанн, прот.,* Цит. соч. С. 65.

[93] *Шенборн К.* Цит. соч. С. 160–161.

[94] Как справедливо заметил диакон Николай Озолин, *«в своих взглядах на значение изобразительного искусства в Церкви иконоборцы не достигли единомыслия между собой. Были среди них приверженцы самых разных мнений, начиная от представителей более или менее умеренных воззрений до крайних еретиков, отвергавших почитание не только икон, но святых, и Божией Матери».* См.: *Озолин Николай, диак.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества. // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж, 1966. №56. С. 247.

[95] *Флоровский Георгий прот.* Восточные отцы IV–VIII веков. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 249.

[96] *Шенборн К.* Цит. соч. С. 179.

[97] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 100.

[98] Там же. С. 5.

[99] Там же. С. 100.

[100] Там же. С. 101.

[101] Там же. С. 109–111.

[102] Там же. С. 12.

[103] Там же. С. 54–55.

[104] Там же. С. 12.

[105] Там же. С. 22.

[106] Там же. С. 117.

[107] *Шенборн К.* Цит. соч. С. 185.

[108] Деяния Вселенских соборов. С. 590.

[109] Там же. С. 591.

[110] *Мелиоранский Б.М.* Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за Православие в VIII в. СПб., 1901.

[111] *Острогорский Г.А.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Сборник статей института им. Н.П. Кондакова. Т. I. Прага, 1927. С. 43–45.

[112] Относительно письменного участия патриарха Тарасия в диспуте с иконоборцами Преображенский В. пишет, что *патриарх не оставил по себе записи своих работ.* С. 43. Однако Андреев относительно участия Тарасия в Деяниях 7 Вселенского собора приводит ряд убедительных аргументов, доказывающих возможное авторство патриарха Тарасия некоторых текстов из Деяний 7 Вселенского Собора. См.: С. 141–146.

[113] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1904. С. 158.

[114] *Шенборн К.* Цит. соч. С. 196.

[115] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. II. Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова // Творения святых отцов в русском переводе, издававшиеся при Московской Духовной Академии. Т. 67. Сергиев Посад, 1907. С. 25–26. Подробный анализ этих терминов см.: *Шенборн К.* Цит. соч. С. 196–197.

[116] Там же. С. 17.

[117] Там же. С. 55

[118] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 2. Сергиев Посад, 1907. С. 85

[119] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 2. Сергиев Посад, 1907. С. 147–148.

[120] *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 1. Сергиев Посад, 1904. С. 339–340.

[121] *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. I., СПб., 1907. С. 121.

[122] Там же. С. 127

[123] Там же. С. 128.

[124] Там же. С. 136.

[125] Там же. С. 138.
[126] Там же. С. 139.
[127] Там же. С. 161.
[128] Там же. С. 162.
[129] Там же. С. 162.
[130] *Шенборн К.* Цит. соч. С. 208.
[131] *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. I. СПб., 1907. С. 176–177.
[132] Там же. С. 179.
[133] Там же. С. 180.
[134] Там же. С. 185.
[135] Там же. С. 12.
[136] Там же. С. 22.
[137] *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Посл. Титу, иерарху. СПб., 2003. С. 841.
[138] Там же. С. 843.
[139] *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. О церковной иерархии. СПб., 2003. С. 571
[140] *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. О божественных именах. СПб.: «Алетейя», 2003. С. 421–423.
[141] Там же. С. 425.
[142] *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие. М., 1996. С. 71.
[143] Эннеады. III, 2, 3.
[144] Эннеады. V, 9, 9.
[145] Эннеады. V, 9, 10.
[146] Эннеады. V, 9, 11.
[147] Впрочем, не только учение об иконопочитании базируется на неоплатонической терминологии. См. *Зяблицев Г., диак.* Плотин и святоотеческая литература // БТ, №31; *Спасский А.* История догматических движений, *Ситников А.* Философия Плотина и христианство, *Лега В.* Плотин, патристика и современность и др.
[148] *Живов В.М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. *Андреев И.* Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Сергиев Посад, 1907.
2. *Афиногенов. Д.Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997.
3. *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999.
4. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994.
5. *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.
6. *Васильев А.А.* История Византийской империи. Время до крестовых походов. СПб., 1998.

7. Деяния Вселенских соборов. Т. IV. СПб., 1996.

8. *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. СПб., «Алетейя», 2003.

9. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие. М., 1996.

10. *Живов В.М.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982.

11. *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993 г.

12. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга 2. М., 2000.

13. *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001.

14. *Мелиоранский Б.М.* Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за Православие в VIII в. СПб., 1901.

15. *Мелиоранский Б.М.* Философская сторона иконоборчества // Вопросы философии и психологии. М., 1907.

16. *Никифор, архиеп. Константинопольский.* Творения. Ч. 1. Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христовой веры, и против думающих, что мы поклоняемся идолам // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 65. Сергиев Посад, 1904.

17. *Никифор, архиеп. Константинопольский*. Творения. Ч. II. Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова // Творения святых отцов в русском переводе, издававшиеся при Московской Духовной Академии. Т. 67. Сергиев Посад, 1907.

18. *Озолин Николай, диак*. К вопросу об истоках византийского иконоборчества // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Париж, 1966. №56.

19. *Острогорский Г.А.* Гносеологические основы византийского спора о св. иконах // Сборник статей института им. Н.П. Кондакова. Т. II. Прага, 1927.

20. *Острогорский Г.А.* Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Сборник статей института им. Н.П. Кондакова. Т. I. Прага, 1927.

21. *Порфирий.* Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

22. *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995.

23. *Сахаров Николай, иеродиак*. О причинах иконоборческих споров согласно трактату прп. Иоанна Дамаскина «Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы» // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 2001. №2 (28).

24. *Сюзюмов М.Я.* Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // Византийский временник. Т. 22. М., 1963.

25. *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. I. СПб., 1907.

26. *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. II. СПб., 1908.

27. *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV–VIII веков. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.

28. *Флоровский Георгий, прот.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор. // Догмат и история. М., 1998.

29. *Шенборн Кристоф.* Икона Христа. Богословские основы. Милан — Москва, 1999.

30. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3 томах. М., 2002.

31. *Целлер Эдуард.* Очерк истории греческой философии. М., 1996.

Священник Александр Сухарев

ПАПА РИМСКИЙ ИОАНН ПАВЕЛ II
Жизнь и деятельность

Прежде чем говорить о предмете нашей работы, мы постарались ответить на некоторые очень важные вопросы, послужившие как бы фундаментом для сооружения здания этой небольшой статьи. Почему именно личность Иоанна Павла II привлекла наше внимание? Что необходимо понять в процессе изучения материала? Как можно будет использовать полученные знания? Мы взялись за эту работу только тогда, когда увидели, что она может помочь, что называется, «уйти на глубину», и в результате исследования жизни и деятельности понтифика мы смогли бы лучше разбираться в процессах, происходящих сегодня в обществе и Церкви.

Теперь перейдем к существу дела. Смеем предположить, что в период с начала 80-х гг. XX в. и до начала XXI в. Папа Иоанн Павел II был одним из самых известных и самых обсуждаемых людей в мире. Его бурная деятельность как внутри Католической Церкви, так и за ее пределами влияла не только на религиозную, но и на политическую обстановку в мире. Его богословские труды, окружные послания, многочисленные выступления, наконец, стихи и драматические произведения, составляют обширное наследие. Папа совершал богослужения, на которых присутствовали сотни тысяч людей. Прежде всего, конечно, он интересен как личность.

Во-вторых, важным для нас было собственно то, что он делал, и какими приоритетами при этом руководствовался, так как процессы по объединению Европы, в которых участвовал и сам Папа, так или иначе привели к большому нравственному кризису, равнодушию к вере и христианским ценностям.

Наконец, в-третьих, мы хотели разобраться, почему Папа так активно пытался проникнуть в Россию, страну с совсем небольшим католическим населением, и в чем сущность так называемого католического прозелитизма.

В своей работе мы опирались в основном на интернет-источники: официальные католические сайты в большом объеме размещают тексты посланий Иоанна Павла II, воспоминания о нем, комментарии к тем или иным его решениям или действиям. С другой стороны, на сайте Московской патриархии, и особенно на сайте Отдела Внешних церковных связей размещаются материалы, в которых отражена позиция Русской Православной Церкви по тем или иным вопросам, связанным с жизнью и деятельностью Иоанна Павла II.

Насколько это было возможно, во всей разносторонней деятельности Папы мы старались разглядеть его личность, его собственное «я», и понять, насколько он сам был творцом той политики официального Ватикана, свидетелями которой нам суждено было стать.

А сейчас мы предлагаем вам начать небольшое путешествие в Ватикан, где 16 октября 1978 г. на римский престол был избран первый в истории католической Церкви Папа-славянин – кардинал Кароль Войтыла, принявший имя Иоанн Павел II.

Нужно немного сказать о его новом имени, оно выбрано не случайно. Двойное «Иоанн Павел» говорит о намерении нового Папы продолжить в своем служении направление двух реформаторов Католической Церкви — Иоанна XXIII и Павла VI.

В начале 60-х гг. XX в. прогрессивные слои Католической Церкви были захвачены новым течением, обещавшим долгожданное обновление Римской Церкви. На Втором Ватиканском Соборе, проходившем в несколько сессий в период с 1962 по 1965 гг., был провозглашен курс на aggiornamento, или «осовременивание» Церкви. Тогда пожилой Папа Иоанн XXIII понял, что «необходима новая Пятидесятница, чтобы глубоко обновленная Церковь могла верно соответствовать миссии, принятой ею от Христа… и успешнее служить миру в этот момент эпохального поворота» [2, с. 559]. В работе этого эпохального для католиков собора (на нем присутствовали три тысячи епископов) принимал активное участие и тогдашний митрополит Краковский, поляк Кароль Войтыла: на соборных сессиях он был одним из тех, кто готовил проект пастырской конституции и декларацию о религиозной свободе. «Второй Ватиканский Собор всегда — и особенно в годы моего понтификата — был ориентиром для всей моей пастырской деятельности, — впоследствии говорил Папа, — его следует рассматривать… как попытку… показать христианам жизненный путь, ведущий все к большему и большему приближению к Божественной истине» [10, ч. 5].

Давайте посмотрим, насколько удалось новому Папе воплотить эти высокие идеалы. Сначала обратимся к внутренней жизни Католической Церкви: как она изменилась с приходом Иоанна Павла II? Для нас представляется очевидным, что изменения произошли серьезные. Можно сказать, что современная Католическая Церковь живет сегодня согласно документам, принятым в период его понтификата. Во-первых, им был обнародован новый Кодекс канонического права (1983); во-вторых, он впервые утвердил Кодекс канонов Восточных Церквей (1990) и, в-третьих, впервые после Тридентского собора Папа издал новый Катехизис Католической Церкви (1992).

В **Кодексе канонов восточных Церквей** подчеркивается, что Католическая Церковь не отождествляет себя с Церковью латинского обряда, и что церкви Востока и Запада имеют право и обязанность осуществлять свое управление в соответствии с собственной дисциплиной. Восточные Церкви могут пользоваться различной автономией, однако всегда должны признавать первенство Римского Папы.

Особое внимание хотелось бы обратить на **Катехизис Католической Церкви**, или изложение католического учения по вопросам веры и морали. Этот огромный по объему документ, состоящий из 2865 статей, готовился в течение шести лет, причем Папа Иоанн Павел II лично вносил поправки в текст. При-

Апогеем экуменической деятельности Иоанна Павла II стало так называемое «Юбилейное испытание совести» 2000 г., когда он произнес публичное покаяние в грехах, совершенных католиками в прошлом.

Нужно признать: Папу слушала огромная аудитория, он был действительно влиятельной фигурой. Многие отмечают его огромную роль в падении Берлинской стены, в объединении Европы, в защите прав человека и урегулировании конфликтов. Как Глава государства Ватикан Папа провел более семисот встреч с главами различных стран. Некоторые встречи имели беспрецедентный характер: например, в 1979 г., когда еще не было дипломатических отношений между СССР и Ватиканом, Иоанн Павел II принял министра иностранных дел Советского Союза Андрея Громыко. В 1982 г. он встречается с лидером палестинских арабов Ясиром Арафатом, а в 1999 г. в Риме состоялась первая встреча главы Римско-Католической Церкви с президентом Ирана Хатами. В 2003 г. Ватикан посетил президент России В.В.Путин [12].

Особое место в деятельности Папы занимает его активная политика в Восточной Европе. Он всегда подчеркивал свое славянское происхождение, а первый свой визит как Папа совершил в тогда еще коммунистическую Польшу. Он никогда не забывал своих польских друзей-священников, любил польскую кухню, а стихи писал только на родном языке. Да и как ему было забыть город Вадовице, где он родился, или Краков, место учебы на философском факультете Ягеллонского университета…

Документом, определяющим отношение Католической Церкви к славянскому миру, стала энциклика «Апостолы славян» (1985) в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия, которых Папа объявил сопокровителями Европы. Подчеркивая значимость просветительской миссии братьев-славян, Иоанн Павел II особо отмечает их подчиненность Римскому Престолу: «Следуя… принципам согласия и мира, они неукоснительно соблюдали все обязанности, налагавшиеся на них их миссией, признавая... незыблемые церковные права соборных канонов, и почитали своим долгом — они, подданные Восточной империи и верные чада Константинопольского патриархата, — отчитываться перед Римским Первосвященником в своей миссионерской деятельности и отдавать на его суд, в надежде заслужить одобрение, то учение, которое они исповедовали и проповедовали» [7, п. 13].

В Апостольском послании «Идите по всему миру» (1988), выпущенном в связи с 1000-летием крещения Руси, Папа отмечает: «Согласно замыслу солунских братьев в основу церковной жизни на Руси вместе со славянским языком была положена традиция Византийской Церкви — Церкви, которая тогда находилась в полном общении с Римом» [5, п. 3]. Особо отмечается, что еще «князь Владимир знал о существовании церковного и европейского единства. Поэтому он поддерживал отношения не только с Константинополем, но и с Римом; все признавали, что епископ этого града — возглавитель церковного общения» [там же].

Эти небольшие выдержки помогают нам понять, почему Папа так активно занимался прозелитизмом на территориях стран — бывших союзных республик, и неоднократно делал попытки приехать в Россию. Отдавая дань богатейшему

наследию Восточных церквей, признавая огромное богословское, литургическое и культурное значение духовной традиции Востока для Западной Церкви, Папа неизменно апеллирует к католическому догмату о главенстве епископа Рима над Церковью.

Поэтому, как только приоткрылся «железный занавес» и пали тоталитарные режимы, а вместе и с ними и атеистическая партийно-государственная идеология, Иоанн Павел II попытался расширить сферу влияния Католической Церкви в Восточной Европе и Азии. В 1997 г. он посещает Сараево (бывшая Югославия), а в 1999 г. — Румынию и Грузию.

В 2001–2002 гг. Папа осуществляет визиты в Казахстан, Армению и Азербайджан, а самым известным стало его паломничество в Украину. Несмотря на протесты митрополита Киевского Владимира (Сабодана) и всей Русской Православной Церкви (этот визит мог обострить и без того плохие отношения между греко-католиками и православными в Западной Украине), по приглашению президента Л.В.Кучмы Папа все-таки приехал в Киев. Проблем это, конечно, не решило, а только добавило — до сих пор остается открытым вопрос о поддержке Ватиканом униатской политики по захвату православных храмов в Западной Украине.

В 1992 г. одной из комиссий Римской курии был выпущен документ «Общие принципы... евангелизации и экуменической работы Католической Церкви в России и других странах СНГ». Этот документ предписывал католическому духовенству в России «вместо того, чтобы принимать обделенных окормлением в Католическую Церковь... посильно помогать Православной Церкви» [14]. Однако дальнейшие события противоречат этим благим намерениям. Без предварительных консультаций с Русской Церковью Ватикан создал в России церковные структуры, параллельные православным, чтобы вести собственную проповедь.

В 1991 г. Иоанн Павел II издает документ о восстановлении структур Католической Церкви в России, Белоруссии и Казахстане, а в 2002 г. апостольские администратуры[4] на территории России были преобразованы в епархии. Понятно, что Русская Православная Церковь не могла одобрить этот шаг. Новая инициатива Папы представляла собой нарушение канонических принципов и норм межцерковных отношений. Неоднократно Папа предпринимал настойчивые попытки приехать в Москву. Заместитель главы Отдела внешних церковных связей протоиерей Всеволод Чаплин однажды сказал: «Можно только поражаться той иррациональной настойчивости и упорству, с которым Ватикан предлагает разные способы пусть символически, но все-таки обозначить присутствие Папы в России» [15].

Мы, конечно, никак не можем согласиться с учением о главенстве Папы и о его учительной непогрешимости. Его настойчивая экспансия в православные страны имеет под собой основой именно этот догмат. В процессе работы у нас складывалось впечатление, что там, где Папа начинает заниматься политикой, церковной или еще какой-либо, его личность куда-то пропадает, затемняется. Она словно отступает перед жестокой необходимостью следовать учению Римской Церкви до конца. И все же перед нами — тот же самый человек, Кароль

Войтыла, миссионер и проповедник, администратор и богослов, «римский гражданин» и поляк из бедной семьи военного, человек с незаурядными способностями и чувством юмора, мужественно встретивший страдания и смерть…

В заключение хотелось бы обратить внимание на некоторые итоги понтификата Иоанна Павла II. Ватикан при его правлении стремился стать как можно ближе миру и современности. До Иоанна Павла II ни один Папа Римский не присутствовал на рок-концерте или на стадионе, где проходил футбольный матч. До него не издавались компакт-диски с песнями, которые он сам написал и спел. Понтифик, таким образом, становится как бы символом открытости Католической Церкви миру. Но эта открытость имеет и обратную сторону. За внешним благополучием в католичестве скрывается множество внутрицерковных проблем, навязанных Церкви неофитами, не желающими отказываться ради «высоких материй» от привычного комфортного образа жизни. Сюда можно отнести требования отменить целибат, узаконить разводы, разрешить однополые браки.

Сторонники реформ обращают внимание на снижение авторитета Католической Церкви как среди паствы, так и в международных правящих кругах. Во время обсуждения проекта европейской конституции Ватикану не удалось включить в него положения о христианских корнях европейской цивилизации.

Иерархи Католической Церкви с тревогой говорят о духовном состоянии современного человека. Кардинал Поль Пупар, Президент Папского совета по культуре, пишет: «Религиозное безразличие или практический атеизм распространяется быстрыми темпами… Во многих частях западного мира количество прихожан снижается, в то время как увеличивается количество людей, живущих так, словно Бог не существует, и людей, которых можно охарактеризовать как «*верующих без принадлежности*» [11]. Эти страшные слова, так созвучные настроениям современного российского общества, дают некоторую основу для объединения усилий наших Церквей. «Глубоко убежден, что верность древнему апостольскому преданию и святоотеческому наследию может стать основой сотрудничества Православной и Римско-Католической Церквей в их свидетельстве современному миру о ценностях Евангелия», — сказал Патриарх Алексий II в интервью итальянскому журналу «30 дней» [13].

5 апреля 2005 г. Председатель ОВЦС митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) направил в Ватикан официальные соболезнования в связи с кончиной Папы. Позволим себе привести краткую выдержку из этого документа, где владыка Кирилл говорит о месте Римского понтифика в истории мира и Церкви: «Многолетнее служение Его Святейшества в качестве Предстоятеля Римско-Католической Церкви стало важнейшим этапом ее современной истории. В нашей Церкви всегда находили добрый отклик суждения почившего Папы о многих вопросах жизни общества, об утверждении в нем вечных христианских ценностей, о необходимости возрождения нравственной роли христиан в условиях секуляризующегося мира… Искренне надеюсь, что в будущем память о покойном послужит созиданию добрых взаимоотношений между нашими Церквами, станет залогом преодоления существующих сложностей» [16].

С кончиной Папы Иоанна Павла II (2.04.2005 г.) закончился самый длинный понтификат в истории прошедшего века. О нем еще при его жизни были написаны сотни книг, а государственный секретарь Ватикана Анджело Содано сразу после объявления о кончине Иоанна Павла II назвал его «великим Папой». Его роль в истории Католической Церкви и в мировой истории достаточно значительна, так что мы можем признать: в какую бы сторону ни пошло дальнейшее развитие Католической Церкви, всегда можно будет сказать, что это продолжение курса Иоанна Павла II.

---

[1] Энциклика (лат. encyclica от греч. kyklos — круг) — окружное послание одной церкви к другим церквам по важным церковным вопросам; в настоящее время преимущественно способ объявления Папой католическому духовенству и мирянам о своих решениях.

[2] Беатификация (от лат. beatificare — «провозглашать блаженным») — законодательный акт, которым Папа причисляет некое лицо к лику блаженных и провозглашает, что этому лицу может оказываться почитание в соответствии с особым литургическим чином. Это почитание не является обязательным для всей церкви и обычно носит местный характер.

[3] Курия (лат. Curia Romana) — совокупность учреждений и лиц, помогающих Папе Римскому, епархиальному епископу, ген. Настоятелю или провинциалу монашеского ордена в исполнении их обязанностей. Римская курия включает в себя Государственный секретариат, Римские конгрегации, суды, папские советы и другие учреждения.

[4] Апостольская администратура — иерархическая структура Римско-Католической Церкви рангом ниже епархии, канонически подчиненная юрисдикции Ватикана.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и поместных, и Святых Отец. Репринтное воспроизведение издания 1893 г. Сергиев Посад, Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.

2. Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., «Паолине», 2004.

3. Католическая энциклопедия. Т. II. М., Издательство Францисканцев, 2005.

4. Окружное послание «Да будут все едино» (Ut unum sint) Святейшего отца Иоанна Павла II об Экуменическом долге. Libreria Editrice Vaticana, Ватикан, 1995.

5. Апостольское послание «Идите по всему миру». www.kcn.ru/tat_ru/religion/catholic/euntes.htm

6. Апостольская конституция «Fidei depositum». www.catholic.ru/ccc/apost.html

7. Энциклика «Апостолы славян». www.agnuz.info/?a=holyfather_John_Paul_11&id=591

8. Понтифик рубежа тысячелетий. www.agnuz.info/?a=holyfather_John_Paul

9. 25 событий понтификата Иоанна Павла II. www.agnuz.info/?a=holyfather_John_Paul_11&show

10. *Вейгел Джордж*. Свидетель надежды Иоанн Павел II. www.agnuz.info/library/books/Ioann_Pavel2

11. *Пупар Поль*. Христианство и вызовы секуляризма. http://www.zenit.org

12. *Стародубцев Олег*. Результаты понтификата Иоанна Павла II. www.pravoslavie.ru/jurnal/600r

13. Интервью Святейшего Патриарха Алексия журналу 30 Giorni. http://www.religare.ru/article49522.htm

14. «Нет, Церковь не молчит». Интервью митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла. www.rusk.ru/st.php?idar=201730

15. В Русской Православной Церкви с иронией относятся к виртуальному визиту Папы Римского в Москву. http//www.interfax-religion.ru/print.php?act=archive&id

16. Митрополит Кирилл направил соболезнования в связи с кончиной Папы Римского. www.mospat.ru

Н.А.Бондаренко

Познание как онтологический процесс СОЕДИНЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА С БОГОМ

Основная задача данной статьи — показать универсальную модель познания, к которой должен стремиться человек, при условии, если он стремится к Истине, к Богу. А так же в заключение данного исследования мне хотелось бы сказать несколько слов о том, что происходит с человеком в противном случае, если он выбирает иной путь познания либо в силу незнания, либо в силу нежелания стремления к Истине!

Рассмотрим вначале универсальную или библейскую модель познания.

Человечество с давних времен обладает откровенными религиозными знаниями, полученными от Бога. Но разум человека после грехопадения не способен сразу вместить эти знания, так как абсолютная истина, заключающаяся в божественном Откровении, не могла найти **соответствующего** выражения в конечных формах при бесконечности ее содержания. *Совершенное* усвоение откровенных знаний во всей глубине требует *постоянных усилий* со стороны разума. Ведь Откровение служит *ориентиром* на пути творческих исканий человека, в нем заключается сокровенная Истина и указывается, где и как следует ее искать. Тем самым человеческий разум побуждается к поискам истин божественного Откровения с помощью доступных для него *опытных* и *умозрительных* методов.

Стремление к более полному постижению смысла происходящих в окружающем мире процессов и, в частности, смысла Священного Писания, вызвало появление философии и науки. Но в процессе исторического развития человеческого знания наука и философия вступили в определенное противоречие с истинами Откровения. Это было связано с тем, что по мере развития опытного и рационального познания происходило разделение знаний и все более узкая специализация в исследовании отдельных явлений *природы* и *человеческого духа*. Таким образом, философы и ученые, отвлекаясь от религиозных взглядов, занимались решением своих частных профессиональных задач. И это, вероятно, мешало им **шире** взглянуть на мир и понять *наиболее общие* принципы его устройства и развития. Однако человеческий разум не может ограничиться *частичным* знанием. Человеку требуется **целостное** мировоззрение, исходя из которого он понимает смысл жизни, определяет свое отношение к миру, формирует нравственные принципы поведения и общежития.

В настоящее время ситуация изменяется. Философия и наука прошли определенное развитие через этап дифференциации и специализации, накопили **много** знаний о мире и постепенно переходят (во всяком случае, многие из них) к этапу их синтеза. В результате начинает складываться новый взгляд на окру-

жающий мир, который в целом не отличается от христианского мировоззрения. Современные данные убедительно свидетельствуют о реальности существования Бога и выводят философию и науку на познание самых глубоких и сокровенных тайн бытия.

Таким образом, сравнительный анализ современных данных науки, философии и религии позволяет наметить пути их сближения и найти точки соприкосновения в поисках общей истины. А также сопоставление научных, философских и религиозных взглядов о *метафизической сущности бытия* помогает не только лучше понять смысл христианского учения, но и определить перспективные направления философского и научного поиска.

Итак, **учение о познании** занимает как в христианстве, так и в философии важное место. Оно является органической частью христианства, в частности, и неотделимо от всего христианского учения в целом. Ведь познание мира и Бога вменяется в обязанность верующему человеку заповедями Божиими и составляет одно из содержаний религиозной жизни. Познание наряду с другими делами христианской веры играет важную роль в духовном развитии, *постепенном приближении и соединении человека с Богом*! Христианское учение о познании включает в себя вопросы о том, как возможно познание Бога, в чем состоит значение познания для спасения человека, каким путем следует идти к познанию Бога. Поэтому философское *осмысление* христианской теории познания, изложенной в Священном Писании, имеет большое значение для понимания метафизической, т.е. недоступной человеческому опыту сущности христианства.

Общие принципы христианской гносеологии

В основе христианской теории познания лежит несколько фундаментальных положений, которые кратко можно сформулировать следующим образом:

1) познание подчинено вере как часть целому и представляет собой *одно из дел веры* на путях приближения человека к Богу;

2) процесс познания носит онтологический характер и направлен на *реальное* соединение человека с Богом и другими людьми *связующей силой* **любви**;

3) познание осуществляется в ходе *общего духовного развития человека* и неотделимо от всех остальных функций *целостного духа*.

Соотношение веры и знания

Важнейшей особенностью христианского учения о познании является то, что вопрос о *знании* здесь тесно связан с вопросом о *вере*. В *обыденном* сознании эти понятия часто рассматриваются как противоположные, при этом знание ценится больше, чем вера. В *христианском* учении, наоборот, вера в Бога по своему значению в религиозной жизни человека ставится несравненно выше теоретического знания о Боге. Таким образом, в христианстве вера и знание — понятия хотя и связанные, но далеко не равнозначные. А именно, вера в Бога лежит

в основе всей религиозной жизни христианина и является условием всестороннего духовного развития человека, как то — его разума, чувств, нравственности и, в конечном итоге, его спасения и вечной жизни в Царствии Небесном. Итак, **вера** для христианина означает намного больше, чем простое **убеждение** в бытии Бога. Здесь уместно вспомнить слова прп. Симеона Нового Богослова о том, что «вера есть, чтобы верил кто изреченным в Божественных Писаниях обетованиям благ тем, кто исполняет заповеди Божии, и угрозами вечными муками тем, кто нарушает их. Вера есть еще, чтобы уповал кто на великую и непобедимую силу Вседержителя Бога, и дерзал о ней, так чтоб повелевал, и горы передвигались бы»[1]. Иными словами, помимо *веры* в Бога необходимы *дела* веры и подчинение всей жизни служению Богу.

Метафизический смысл приоритета веры над знанием состоит в том, что **вера** является необходимым **условием** общего *духовного* развития человека. С ее помощью устанавливается живая связь человека с Богом, открывается возможность благодатного действия силы Божией, направленной на развитие *всех способностей души* человека, *в том числе* его **ума**. «Таким верным душам, — говорит святой Симеон Новый Богослов, — всегда неуклонно исполняющим повеления и законы Господа, Он, по мере веры их и по мере их Ему повиновения, дает чистое и верное умное зрение... Старайтесь же прежде очистить себя от всякой скверны плоти и духа покаянием, слезами, смирением и исполнением всех заповедей, да сподобитесь получить настоящие и будущие блага духовные в откровении, чувстве и созерцании, благодатью и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа»[2]. Так же очень интересно в этой связи будет обратиться к словам святителя Николая Сербского (Велимировича) о чистоте ума. В частности, вот как он истолковывает евангелие от Матфея, 6 глава, с 22 по 33 стихи: «Из всех людей на земле наибольшую ответственность перед Богом несет человек, называющийся христианином. Ибо христианину Бог больше всего дал, но с него больше всего и спросит. А именно, народам, удалившимся от первоначального откровения Божия, Бог оставил природу и разум: природу в качестве книги и разум в качестве путеводителя по этой книге. Христианам же, наряду с природою и разумом, возвращено первоначальное откровение Божие и дано новое откровение истины через Господа нашего Иисуса Христа. К тому у христиан есть и Церковь, являющаяся хранительницею, толковательницею и путеводительницею обоих сих откровений; и, наконец, у христиан есть сила Духа Святого, с самого начала животворящего и наставляющего Церковь». Святитель Николай Сербский заключает, что «таким образом, в то время как нехристиане обладают одним-единственным талантом-разумом, который ими руководит и учит по книге природы, христиане имеют пять талантов: разум, ветхозаветное откровение, новозаветное откровение, Церковь и Силу Духа Святого»[3]. И далее следует очень глубокий и интересный комментарий этих мыслей у святителя Николая, а именно: «Когда материалист входит в природу, чтобы читать ее и истолковывать, перед ним горит только одна свеча – разум; когда иудей входит в природу, чтобы читать ее и истолковывать, перед ним горят две свечи — разум и ветхозаветное откровении; а когда христианин входит в природу, чтобы читать ее и истолковы-

вать, перед ним горят пять свечей — разум, ветхозаветное откровение, новозаветное откровение, Церковь и сила Духа Святого»[4].

Человек создан Богом разумным, а потому и свободным. У Симеона Нового Богослова читаем в этой связи: «Господь может предать смерти, полному уничтожению те существа, которые противятся всецелой гармонизации бытия, но Он не может преобразить их помимо их воли. Таков был изначала план творения — ангелы и люди были наделены даром свободы, который ставит преграду всякому внешнему принуждению»[5]. Таким образом, человек, стремящийся к **духовному** развитию, должен *сам по своей воле* встать на путь служения Богу. Но человечество не обладает пока достоверным знанием о Боге, поэтому прийти к Богу можно только одним путем — через веру и дела веры. Так, человек, который не обладает большими знаниями, но верует и живет по христианским заповедям, несомненно приближается к стяжанию Духа Святого, обожению и соединению с Богом в единый Божественный организм — Тело Христово. На этом пути человек постепенно возрастает и в познании Бога, поскольку *смысл познания заключается* **не в теоретическом знании, а в реальном внутреннем соединении с предметом познания**. Поэтому человеку верующему, но еще не знающему, открывается более прямой и быстрый путь к Богу по сравнению с человеком неверующим, отвергающим благодатную помощь Божию и стремящимся познать все своим собственным умом.

Да, теоретическое познание как таковое возможно и без веры. Но такое познание свойственно «детскому» состоянию ума, который, получая знания от Бога, наивно приписывает это своему собственному разуму. И мы видим, что Господь допускает и такое неверующее познание, поскольку в процессе его человек, в конце концов, может прийти к вере и Истине. Но, с позиций христианства, познание, освещенное благодатным светом веры, обладает несравненно большей ценностью и силой по сравнению с познанием неверующего разума. Это ясно видим из слов Спасителя, обращенных к апостолу Фоме: «Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29). Сказанное выше, однако, ни в коем случае не означает, что в христианстве слепая вера предпочитается вере сознательной. И позиция святого апостола Фомы, желающего получить надежное доказательство своей веры, заслуживает глубокого уважения. Апостол Петр в этой связи говорит: « Будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3:15). Да, верующий *обязан стремиться к* **глубокому пониманию** оснований христианского учения **и постепенно переходить** от веры *неосознанной* к вере *сознательной*. И в процессе познания, таким образом, он начинает лучше понимать, в чем состоит **сокровенный** смысл его веры, и от этого вера его становится **крепче.** Апостол Павел пишет: «Непрестанно благодарю за вас Бога, вспоминая о вас в молитвах моих, чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых» (Еф. 1:16–18).

Познание как онтологический процесс соединения человека с Богом

В христианской гносеологии познание рассматривается как процесс не психологический, а онтологический. Теоретическое знание о Боге принципиально отличается от познания Бога через созерцание Его и соединение с Ним. Так, отец Василий Зеньковский, известный русский богослов-философ, пишет в своем труде «Христианское учение о познании», что «познание вовсе не есть лишь интеллектуальная обращенность к миру. *Онтологический* смысл познания состоит **в сближении с предметом познания**, чтобы *перейти в любовь к нему* и к реальному соединению с ним. Иными словами, **познание есть** *движение духа к предмету, имеющее в виду обнять его любовью и соединиться с ним через эту любовь*. Так вот, *скрытая пружина* познавательного пафоса *есть именно движущаяся сила любви*… Любовь, лежащая в основе познавательной активности, есть та самая любовь, которая связывает мир в живое целое, которая освещает одни части бытия для других. Все познать — означает в итоге все обнять любовью»[6]. Но если человек знает много, а любви не имеет, то он, по выражению апостола Павла, «медь звенящая»(1 Кор. 13:1) и не знает самого главного — Бога. **Ибо Тайна познания, она же** — тайна любви — есть тайна пребывания в нас Христа. Любовь в христианстве есть реальная сила, с помощью которой все в мире связывается и соединяется в единый Божественный организм.

Но любовь, ведущая к внутреннему соединению человека с Богом, таинственному созерцанию и откровению ведения Духа, достигается *только через дела веры и нравственную чистоту, по заповеди Евангелия: «Блаженны чистые сердцем*, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Святой Исаак Сирин пишет: «Обучение и ведение при страстях не приносят пользы и недостаточны для того, чтобы отворить дверь, заключенную перед лицом чистоты. Если же страсти будут изъяты из души, то ум просвещается и устраивается на чистом месте естества и не имеет нужды в вопросах, потому что ясно видит блага, обретающиеся на своем месте… и делается истинным зрителем Божественного созерцания»[7].

Еще одной стороной онтологической сущности познания является то, что *человек не может познавать что-либо силами своей собственной души, но познает все в свете Христовом благодаря* воздействию слова Божия, освещающего и просвещающего сознание человека, ибо Христос есть «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9). И мы с вами знаем, что вера в Бога и чистая подвижническая жизнь делают человека восприимчивым к благодатному действию силы Божией, которая постепенно преобразует естество человека, и он получает способность ясного духовного ведения. Сила слова Божия такова, что слушающий его, если даже и не всегда понимает смысл, все равно испытывает его очищающее и просвещающее воздействие, как свидетельствует об этом апостол Павел: «Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не как слово человеческое, но как слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих» (1 Фес. 2:13).

И наконец, подводя итог всему вышесказанному, можно сделать вывод о том, что познание представляет собой глубоко онтологический процесс, который заключается в постепенном очищении души и тела от скверны грехов, соединении с Богом силой любви и обретении духовной способности созерцать самые глубокие тайны Божии.

Подобной вышеизложенной концепции вопроса придерживались многие отечественные философы и богословы. В частности, подобную точку зрения можно прочитать в труде Ивана Александровича Ильина «Путь духовного обновления», а также у священномученика митрополита Серафима (Чичагова) в его статье «Что служит основанием каждой науки» и у многих других русских мыслителей.

Далее нам следует ответить на вопрос, возможен ли иной путь познания и к чему он может привести. Так, если не придерживаться этих принципов или правил познания, которые мы рассмотрели выше, то получаться будет то, что мы имеем сегодня в современном научном знании — будь то знание философского характера, исторического, психологического, педагогического и других. В частности, у преподобного Иустина Поповича можно прочитать следующие рассуждения по этому вопросу: «В европейской философии человек представлен так или иначе в частях, дробно. Нигде весь, нигде целиком, нигде интегрально, а всюду в частях и фрагментах. Наивный реализм сводит человека к чувствам, через чувства — к вещам, к веществу, и человек не принадлежит себе, растащили его вещи. Рационализм выделяет ум в человеке, считает его главным источником истины и верховным мерилом всего, ему приписывает все ценности, абсолютизирует его, возводит в идола, а все прочие психофизические силы человека недооценивает и пренебрегает ими. Критицизм — это, по существу, апология рационализма и сенсуализма; и в конечном итоге он сводит разум, а тем самым и человека — к чувствам. Пантеизм и все монистические системы представляют мир и человека как некое множество острейших противоречий, которые никогда не могут составлять некоего логического единства. У всех этих философских систем результат один — поверхностное, феноменалистическое познание мира и человека, символом которого являются «ризы кожаные». И результат этого таков, что человек представляется при таком подходе без оси и без центра! На чем стоит мир, на чем человек? На чем зиждется ум, на чем созидается познание? Человек пытается объяснить себя с помощью вещей, но это ему никак не удается. Объясняя себя с помощью вещественных предметов, человек, в конце концов, и сам оказывается вещью, скатывается к веществу. Таким образом, пытаясь объяснить человека человеком, такая философия занимается необычным делом: рассматривает зеркало в зеркале. В конечном итоге философия во всех своих течениях хилоцентрична (с греч. «вещество» — обращены, направлены к вещественному) и антропоцентрична. Поэтому их результат один: невозможность реального познания мира и человека.

Такой результат уводит философский (или научный) человеческий дух в надчеловеческие и невещественные гипотезы. И он делает как бы прыжок в сверхприроду. Делает это через идеализм. Но этот прыжок завершается скепти-

цизмом, ибо философский идеализм сводит человека к метаэмпирической реальности, которую нельзя ни показать, ни доказать»[8].

Своей трагической судьбой в релятивистской философии человек доказывает одно: истина трансцендентна человеку и веществу. То есть, непреодолимая пропасть зияет между человеком и истиной. Человек с этой стороны пропасти, на этом берегу, и никак не может найти средство, которое бы его перенесло и высадило на тот берег, где обитает трансцендентная истина. Но на немощь этой стороны отвечает всемогущество той стороны. Трансцендентная истина переходит пропасть, высаживается на нашем берегу и является в чудесной Личности Богочеловека Христа. В Нем трансцендентная истина становится имманентной человеку. Он доказывает истину тем, что являет ее Собою. Доказывает не рационалистически, а Своей живой Личностью. Он не только обладает истиной, но и Сам есть истина. В Нем бытие и истина адекватны. Поэтому Своей Личностью Он определяет не только самую истину, но и путь познания истины: пребывающий в Нем — познает истину, и истина освободит его от греха, лжи и смерти (Ин. 8:32).

«Итак, мы видим, — заключает преподобный Иустин, — что Бог и человек в Личности Богочеловека соединены нераздельно — человеческий разум не уничтожается, а возрождается, очищается, обоживается, углубляется и становится способным к познанию богочеловеческих истин жизни. В Богочеловеке реально и ипостасно дана вся истина без остатка, вся абсолютная Истина. Поэтому единственно Он в роде человеческом имеет и дает интегральное познание Истины. Человеку, который жаждет познать Истину, остается одно: совоплотиться Богочеловеку, стать членом Богочеловеческого Тела Его — Церкви (Еф. 5:30, 3:6). Если достигает этого, обретает «ум Христов» (1 Кор. 2:16), и Христом мыслит, Христом живет, Христом чувствует, и таким образом достигает интегрального познания Истины.

Для Христова человека антиномии разума не представляют каких-то непримиримых противоречий, для него они — просто расселины, которые своим землетрясением вызвал первородный грех человеческий. Соединяясь с Христом, человек чувствует, как расселины срастаются, как ум исцеляется, становится цельным, интегральным, и поэтому способным к интегральному познанию»[9].

Истина объективно дана в личности Богочеловека Христа. Путь к ее субъективному усвоению, т. е. опытно пройденный путь христианской гносеологии, мы можем найти и находим у святых отцов, этих евангельских эмпириков и философов. Среди святых философов одно из первых мест занимает великий подвижник святой Исаак Сирин. В своих сочинениях он с редким опытным познанием прослеживает и описывает процесс исцеления и очищения человеческих органов познания, возрастание человеческой личности в познании и органическую постепенность в опытном стяжании вечной Истины.

В заключении вспомним еще раз, в чем же смысл рассматриваемого нами вопроса? А суть вопроса состоит в том, что «данный предмет — ГНОСЕОЛОГИЯ — тесно связан с врачеванием человеческой души»[10]. Ведь мы рассмотрели, что «падение, болезнь и омертвение человека состоят главным образом

в падении, болезни и омертвении души, ума, сердца и разума, подверженного воздействию помыслов. Падение — это прежде всего падение ума. Когда душа, ум и сердце исцеляются, человек обретает ведение Бога»[11]. Точнее, человек обретает это ведение не только когда исцелится окончательно, но и по мере своего исцеления. Иными словами, Бог открывается исцеленному сердцу, сообщая ему знание о Себе. Отсюда хорошо видно, что православная гносеология теснейшим образом связана с лечением души. Богопознание возрастает по мере излечения, чистое же богопознание дается лишь тому, кто уже очистился и исцелился.

---

[1] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 1. Сергиев Посад, 1993. С. 168.

[2] Там же. С.233, 416.

[3] *Святитель Николай Сербский (Велимирович).* Беседы. Часть I. М., 2001. С. 33

[4] Там же. С. 34.

[5] *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 1.Сергиев Посад, 1993. С. 418.

[6] *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 299.

[7] *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 122–123, 399–401.

[8] *Преподобный Иустин (Попович).* Православная философия истины: Статьи. Пермь, ПО «Панагия», 2003. С. 16–17.

[9] Там же. С. 18–19.

[10] *Митрополит Иерофей (Влахос).* Православная психотерапия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С. 347.

[11] *Хлебосолов Е.И.* Метафизические основания христианства. СПб.: «Алетейя», 2007. С. 127.

СОДЕРЖАНИЕ

Протоиерей Михаил Щепетков
Святитель Филарет Московский и учреждение
крестного хода в Коломне в 1849 году 3

Священник Вадим Суворов
Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам
границ Церкви и церковного единства 7

Священник Вадим Суворов
Православно-католический диалог на современном этапе 148

Священник Евгений Дроздов
К вопросу об идейных истоках спора об иконопочитании
в Византии в VIII–IX веках 160

Священник Александр Сухарев
Папа Римский Иоанн Павел II. Жизнь и деятельность 190

Н.А.Бондаренко
Познание как онтологический процесс соединения
человека с Богом 199

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 3

Подписано в печать 17.12.08. Формат 70 x 100 1/16.
Печ. л. 13. Тираж 500 экз. Заказ № 3080.

Издательско-производственный центр «Русский раритет».
119002, Москва, Денежный пер., 22.

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости».
105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, 46