

Б. Палибрк

КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ ЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ

Автор анализирует современное состояние европейской цивилизации с точки зрения ее самоидентичности. Европейская культура, а вместе с ней и менталитет европейского человека, были основаны на ценностях христианства, поэтому отход от традиционных ценностей, имеющий место в новейший период истории, пагубно сказывается на самоопределении Европы. В связи с обозначенной проблемой делаются некоторые выводы, касающиеся природы экуменического движения и участия Православной Церкви в нем.

Ключевые слова: глобализация, западное христианство, экуменизм, европейская идентичность, цивилизация, христианская культура, христианское единство.

Глобализационные процессы и диалог различных цивилизаций помогают сегодня человеку выйти из своих узко-национальных рамок и ощутить себя гражданином мира — космополитом. Вместе с тем в процессе глобализации наблюдается обострение проблем почти во всех областях человеческой деятельности. Это обострение достигло такого уровня, что в сознании человека оно приобрело статус «кризиса». Так, например, развитие информационных технологий, с одной стороны, обеспечивающих достаточно высокие скорости передачи информации, несомненно, совершенствует образовательный процесс человека эпохи постмодерна. Однако, с другой стороны, в таких виртуальных мирах неявным образом происходит нравственное разложение личности человека. Об этом свидетельствует как наличие проституции в интернете (интернет-проституция), так и криминала через интернет (интернет-криминал). Глобализация провоцирует глобальные кризисы: экологический, социально-политический, экономический, социокультурный, эстетико-воспитательный. Антропоцентричный гуманизм в качестве мировоззрения эпохи Нового времени (как в период модерна, так и в период постмодерна) до сих пор не находит разрешение кризисного положения человечества. Существенным моментом гуманизма является вера в человека как такового, взятого в отрыве от всего остального мира и даже Бога. Такая позиция «онтологической авто-

Борис Палибрк — студент I курса Богословского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии.

номии» человека открыла дверь созданию новой религии с культом человека¹. Такому человеку пришлось эксплуатировать внешнюю природу с ее ресурсами и приписать себе свойства Самого Бога. Богатства природы больше не принадлежат ей, потому что человек стал верховным властелином всего земного бытия. Неотъемлемые свойства бытия Божия, такие как всесовершенство, независимость и всемогущество, отрываются от Бога и прикрепляются бытию человека. На этом фоне «сверхчеловек» не хочет критически осмыслить свою бытийную обстановку, которая нуждается в новой переоценке. Эта переоценка онтологического статуса должна указать истинное положение человека, его отношение с Богом и окружающим миром. Первый шаг в этом переосмыслении человеческого самопознания состоит в раскрытии причин, лежащих в основе нынешнего кризиса.

«Итак, в чем причина, что лежит в основе нынешнего кризиса? Я глубоко убежден: в основе всего — *глобальный кризис личности*. Выживание человечества зависит сейчас не столько от военно-политических преобразований и экономических реформ, не столько от усилий по улучшению существующих социальных систем, сколько от духовного и нравственного состояния человеческой личности»². Такой подход, который предлагает Православная Церковь в лице митрополита (ныне Патриарха) Кирилла, для духовно расслабленного человека выглядит слишком натянутым, религиозно-романтически построенным, а не рационально обоснованным. Божественный свет, «который просвещает каждого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9) не находит сегодня места в жизни человека, в частности, в жизни западноевропейского человека. Ведь рационалистический постмодернистский человек свет и просвещение связывает только с человеческим умом (*ratio*) и с человеческим творчеством, оправдываемым и обосновываемым этим самым умом. Один из важнейших тезисов гегелевской философии — все действительное разумно, все разумное действительно (философия права) — является основным кредо просветительского мировоззрения. Мышление отражает объективную реальность, а объективная реальность отражается в мышлении. В таком отношении эквивалент-

¹ В качестве примера достаточно вспомнить Л. Фейербаха, предпринявшего попытку построить гуманистическую религию. Его работа «Сущность христианства», в которой из антропологии он выводит целое богословие (развивая идею антропологического понимания Бога как проекции человека в бесконечность) и представляет апологетический памфлет новой религии.

² Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всея Руси. Благовестие и культура. Доклад на Всемирной миссионерской конференции (Сальвадор, Бразилия, 24 ноября – 3 декабря 1996 г.) // Православная миссия сегодня. Сборник текстов по курсу «Миссиология». СПб., 1999. С. 25.

ного характера ипостазирруется истина. Этой истиной питается сегодня человек. Однако, фаустовско-эвклидовский ум, пресыщаясь предметами внешнего мира (гипертрофия научно-технического процесса) остается голодным, потому что человеческий ум ищет не предмет, не сущность, а смысл каждого предмета. Фаустовско-эвклидовский ум по необходимости объективирует человека, оставляя его во власти природных законов. Окованный этими законами, человек не может смотреть дальше истории, реальность трансцендентного и метаисторического становится полностью сокрытой от человека. Единственным местом для их существования становится область мифологического сознания, где они оказались в изоляции от человека, потому что человек техники утратил мифологическое восприятие мира.

Согласно изложенному, история как таковая, без своего высшего божественного *тѐлос* (цели), представлялась человеку новой эпохи как разрешающий *тѐлос* (место) всех экзистенциальных апорий. Корифеи европейского просвещения, такие как И. Кант, Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Ницше, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, стоят именно на этой позиции. Однако, может ли человек построить свою онтологическую идентичность на феномене исторического, не переходящего в метаисторию? Является ли человек только историческим существом, существом из этого мира, либо он все-таки принадлежит иному миру?³ Христианство отвечает на этот вопрос, исходя из апостольско-святоотеческого опыта. Какой бы то ни был вопрос, возникающий на почве человеческо-экзистенциальных апорий, решая его, христианство подходит к нему не через гипотетическую спекуляцию посредством человеческого разума, а через благодатно-аскетический опыт «во Христе». Самое главное, что христианство выводит человека из всех жизненных лабиринтов и мировоззренческих недоумений. Самыми страшными деперсонализирующими и разрушающими человека экзистенциальными антиномиями являются путь и беспутье, истина и ложь, жизнь и смерть. Но для христианства они оказались побежденными, так как только Христос для человека есть «путь, и истина, и жизнь» (Ин 14:6). Воплотившийся Бог Слово в Своей Богочеловеческой личности «неслиянно и нераздельно» соединяет Божественную (несотворенную) и человеческую (сотворенную) природы. Боговоплощение разрешает наивысшее противоречие между, с одной стороны, вечно-

³Если XIX век был под знаменем не вечности, а исторической конечности, что заставило Мишеля Фуко высказаться об этом веке как о «веке Истории», то мы с полным правом можем назвать XX век «веком Смерти». Секуляризация и аннигилизация ставит человека перед выбором, будет ли XXI век «веком Спасения» либо «веком Уничтожения» человека.

трансцендентным Богом и, с другой стороны, смертно-имманентным человеком. Именно Богочеловек Христос упраздняет бесчеловечную метафизичность Бога — позицию индифферентности Бога к миру и человеку — и безбожную историчность, секуляризованность человека — позицию индифферентности человека к инобытию и Богу. До Его Воплощения наша человеческая природа была «мертва в преступлениях и грехах», распадалась в обманчивых желаниях, будучи отделенной от жизни Божией (Еф 2:2, 4:22, 18). Вот как об этом примирении всех человеческих апорий и конфликтов «во Христе» говорит современный православный богослов епископ Афанасий (Евтич): «В Своей Богочеловеческой личности Христос соединил и восстановил цельность человеческой природы, какой она была в Адаме до грехопадения, и более того: показал ее в Себе как *Нового Человека* (Еф 2:15), глава Которого — Богочеловек»⁴. Здесь необходимо подчеркнуть, что Богочеловек в прямом смысле слова является главой еkkлезиального, воцерковленного человечества. Ибо, как верно замечает апостол Павел, Бог (Отец) «все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, **главою Церкви**. Которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1:22, 23). Об еkkлезиальном характере Воплощения и Вочеловечения Божия прекрасно высказывается выдающийся русский богослов прот. Сергей Булгаков: «Церковь — дело Боговоплощения Христова, она — само это Боговоплощение»⁵.

Касааясь еkkлезиологических понятий, мы не можем обойтись без сотериологических доктрин, коренящихся в Крестной Жертве Христа. Поэтому апостол Павел говорит: «ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5:7). Это значит, что Христос «умер за нас, за грехи наши, умер за всех, предав Себя для искупления всех» (Рим 5:8; 1 Кор 15:3; 2 Кор 5:15; 1 Тим 2:6), «значит, за всю Церковь»⁶, — добавляет еп. Афанасий (Евтич). Общеизвестно святоотеческое учение о перерождении и новом творении человеческой природы пролитой на кресте кровью Богочеловека. «Крещение Кровью» на Голгофе было крещением всецелой человеческой природы в Новом Адаме. Согласно выражению русского зарубежного богослова прот. Георгия Флоровского, это было «крещение кровью всей Церкви»⁷. Следовательно, Церковь целиком (еkkлезиальное человечество — тело Христово) и каждый отдельный христианин (уд,

⁴ Афанасий (Евтич), еп. Эkkлезиология Апостола Павла. М., 2009. С. 146.

⁵ Булгаков С., прот. Православие. Париж, 1989. С. 31.

⁶ Афанасий (Евтич), еп. Эkkлезиология... С. 108.

⁷ Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Православная мысль. № 2. 1930. С. 165.

член Церкви и Христа) имеют основание идентичности своего бытия в Крестной Жертве. Посему справедливы слова: «без Голгофского креста Церковь Христова не была бы создана и не существовала»⁸. Апостол Павел говорит, «что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их» (2 Кор 5:19). На Кресте человеческая природа примирилась с Богом, и только такая богочеловеческая природа соответствует абсолютному назначению человека. В богословии Креста апостола Павла замечается трехчастная структура примирения человека с Богом и в Его лице со всем миром. Во-первых, примирение человека с Богом: «мы (люди) примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим 5:10; ср. Кол 1:21–22; 2 Кор 5:19). Во-вторых, примирение человека с ангелами, «чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное (людей. — *Б.П.*) и небесное (ангелов. — *Б.П.*)» (Кол 1:20). В-третьих, примирение человеческого рода с самим собой, то есть на Кресте Христовом примирились два народа: избранный народ иудеев и языческий народ эллинов, из которых создана Церковь. В подтверждении этого приведем слова апостола Павла: «Ибо Он (Христос. — *Б.П.*) есть мир наш, соделавший из обоих (народов) одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека (экклезиального человека. — *Б.П.*), устрояя мир, и в одном теле примирит обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. И, придя, благовествовал мир вам, дальним (эллинам. — *Б.П.*) и близким (иудеям. — *Б.П.*), потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф 2:14–18). Исходя из вышеизложенного, становится ясно, что богословие Креста представляет сердцевину как христианской экклезиологии, так и христианской антропологии. Иудео-эллинский антропологический образ разъединял человеческий род, из-за того что не имел в себе синтезирующей силы, находившейся только «во Христе» и Его Кресте.

Современный человек переживает кризис идентичности именно из-за того, что пытается подменить христианскую, крестную, голгофскую идентичность иудео-эллинским мировоззрением. Мы подразумеваем под последним позицию антропоцентричного гуманизма. Постмодернистский человек в гносеологии отстаивает позицию автономности человеческого сознания (эллинская парадигма), а в онтологии отстаивает позицию автономности человеческого существования (иудейская парадигма). Это значит, что ему не нужен Бог, имманентный миру и человеку — Воплощенный новозаветный Бог Иисус Христос. Ему нужен

⁸Иларион (Троицкий), *свщмч.* Краеугольный камень Церкви. М., 1914. С. 14.

Бог, трансцендентный миру и человеку — удаленный Ветхозаветный Бог Ягве. Так, например, мы можем говорить о том, что есть люди, утверждающие, будто суть человека, его идентичность — «идентификация» со своим *тѐλος* — основывается в нравственности, на человеческом нравственном порядке (*habitus*). Нравственная несостоятельность и инертность отнимает у человека его идентификационный код. Именно иудейские старейшины аксиологически оценивали человека — через нравственный *habitus*. Морально деградированный человек экскоммуницировался из иудейского религиозного сообщества, общение с такими людьми представляет собой «соблазн»: «Увидев то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками?» (Мф 9:11). Кроме этого иудаизированного подхода к человеку существует и эллинизированный подход. Древние греки созерцали суть человека в рациональной составляющей его личности. Умственные плоды рациональной деятельности человека подвергались рефлексии для определения его сущности. Плоды такой деятельности проявляют себя в областях изучения философии, науки, искусства. Философия как метод интеллектуального, рационального «улавливания» идей-архетипов отстаивает антропологическую концепцию *homo sapiens*. Философией называется именно эта попытка человеческой субъективности, точнее сказать, трансцендентальных (априорных) человеческих познавательных способностей, в достижении смысла бытия.

Согласно сказанному, мы можем определить иудаистическую позицию как «практическое действие», ищущее «свободу», а эллинистическую как «рассудочное делание», ищущее «истину». Наряду с этими двумя взглядами на человека существует и третий, христианский, взгляд. Христианство соотносит основу человеческого бытия с Крестом Христовым, что отличает его от предыдущих учений. Так как они (иудаизм и эллинизм) видят в нем не только противоречие, но и антагонизм: «Ибо и Иудеи требуют чудес («свободу» узко-национального мессианства. — *Б.П.*), и Эллины ищут мудрости («истину», категориально изображенную. — *Б.П.*); а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Эллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1:23). Для поверхностно относящихся к Кресту иудеев и эллинов Он не мог быть ничем другим. Для них Крест и Тот, Кто висит на Кресте, представляет лишь еще одну добычу в руках всевластвующей владычицы вселенских событий — смерти. Лишь настоящие христиане, принимающие Крест как содержание своей жизни, тесно переплетаются с Ним и в Нем обретают Божию силу и Божию премудрость. Восприятие Кре-

ста значит восприятие Христа, ибо Он есть Божья Сила и Божья Премудрость. Только Крест хранит свет жизни, так как любовь побеждает смерть. Однако, лишь крестная любовь аннигилирует смерть, ибо онтологизация любви совершается на Кресте. «Для них это будет знаком гибели, а для вас — спасения. И это от Бога, это Он даровал вам право стоять за Христа — и не только верой в Него, но и страданиями за Него...» (Флп 1:28–29). Они видят во Христе только человека, который страдает и умирает, христиане — Того же, но еще и Бога, Который воскрешает. Все это совершает один и тоже Христос, потому что христиане исповедуют одного Богочеловека, познаваемого в двух природах, божественной и человеческой. Поэтому на вопрос «Кто страдает?» христианин отвечает: «Тот, Который и воскрешает». Все это хорошо знал западноевропейский человек, так как он лично и общественно жил истиной христологического догмата Халкидонского Собора. Христианство являлось онтологическим кодом целостной европейской культуры. Об этом говорит и пастырски напоминает выдающийся православный богослов митр. Иларион (Алфеев): «Из европейской истории невозможно вычеркнуть две тысячи лет христианства, однако его значение не исчерпывается историей. Христианство остается важнейшей духовно-нравственной составляющей европейской идентичности»⁹.

Говоря о христианстве как о «важнейшей духовно-нравственной составляющей европейской идентичности», мы не отказываемся полностью от иудаистическо-эллинского типа идентичности. Мы постараемся обрисовать возможность их гармоничного сосуществования. В соответствии с платоническим учением о трех составляющих человеческой души мы можем так же говорить и о трех составляющих идентичности европейского человека. Платон различает в душе человека три начала: 1) разумное начало; 2) яростное начало; 3) страстное начало. Разумное начало представляет собой высшее проявление души. Эта часть души бессмертна, бестелесна и поэтому управляет двумя остальными частями. Все стороны души должны находиться в гармоничном отношении друг к другу при господстве разумного начала. Только такая психическая иерархия, когда два низших начала подчиняются высшему, осуществляет гармонию в человеке. Ту же самую иерархию мы можем соотнести и к феномену идентичности европейского человека. С восприятием Христа европейский человек получил следующую иерархию своего онтологического кода: 1) христианское начало (= тип); 2) эллинское начало (= тип); 3) иудаистическое начало

⁹ *Иларион (Алфеев), митр.* Интервью НГ-Религии // Сайт «Religare». URL: http://www.religare.ru/2_42400.html (дата обновления: 06.06.2007; дата обращения: 20.02.2012).

(= тип). Европейская идентичность, как и платонистическая душа, должна интегрировать эти начала. Однако, к сожалению, история западноевропейского человека показывает постоянную вражду и войну между ними. Период первых трех веков христианской эры представляет войну иудейского и эллинского начала против христианского. Период темного средневековья представляет войну **западного** христианского начала против эллинского начала¹⁰. Наконец, период двадцатого века приносит с собой и войну эллинского (просвещенного) и **западно-христианского** начала против иудаистического.

Здесь надо объяснить, почему Божественное христианское начало превратилось в какую-то агрессивную силу, которая навязывает себя нехристианскому миру. Причина всего этого состоит в разложении **западного** христианского начала в себе самом. Оттолкнувшись от христианских источников, отвергнув братскую любовь своих восточных братьев «во Христе», **западное** христианство потеряло свою божественную соль. Оно потеряло Христа-Богочеловека и на место своей еkkлезиальной главы поставило Его заместителя (Vicarius Christi) — человека. Лишившись своей Божественной Главы — Богочеловека — **западная** христианская цивилизация лишилась своей божественности. Отсюда проистекает разложение европейской идентичности на всех уровнях. Не сохранив божественную целостность, западное христианство внесло дезориентацию во внутреннее бытийное ядро человека. Попытка ипостазировать Поместную Церковь в Единую Вселенскую Церковь привела к потере *голгофского христианства*. Более того, христианство превратилось в *утилитарную человеческую организацию*. Об этом замечательно пишет русский религиозный философ Николай Бердяев: «Идея авторитета в религиозной жизни противоположна тайне Голгофы, тайне Распятия, она хочет Распятие превратить в принуждающую силу этого мира. На этом пути церковь всегда принимает обличье государства, церковь принимает меч Кесаря. Церковная организация принимает юридический характер, жизнь церкви подчиняется юридическим принудительным нормам»¹¹. Средневековое воинствующее западное христианство, удаляясь от Креста Христова, удалило себя и западноевропейского человека от голгофского

¹⁰Гений Ф.М. Достоевского в литературном сюжете, то есть в своей легенде о Великом Инквизиторе, разворачивает самые страшные следствия искаженного, инквизиционного западного христианства. Тайна такого «христианства» таится в отречении от Христа, и, следовательно, в отречении от человека.

¹¹Бердяев Н.А. Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог // О русских классиках. М., 1993. С. 207.

плода, онтологизирующего человека и его культуру. Этот плод есть Светлое Христово Воскресение.

Кризис экуменического движения и пути его преодоления

Обострение процесса секуляризации в XX в. принуждает каждого христианина задуматься о возможности осуществления христианского единства. Воплощение Бога Слова — «единство» божественной и человеческой природы в одной Личности Иисуса Христа — имело именно сотериологический характер. В поисках христианского единства вектор направления должен быть сотериологически обоснован. Богословский диалог во второй половине XX в. часто происходил не в рамках «общего наследия» неразделенной Церкви, а в рамках «духа времени», то есть всемирного процесса глобализации. Таким образом, поиск христианского единства не является внутренней потребностью разделенных христианских общин, а потребностью угодить духу времени. Протопресвитер Александр Шмеман, который был представителем православия в экуменическом движении 1960-х гг., предупреждал о наступлении «грандиозного экуменического кризиса». Членство Православных Церквей во Всемирном Совете Церквей (ВСЦ) дало возможность открыть христианский опыт православия западноевропейскому человеку. Помимо этого, открывалась возможность исправления исторических предрассудков относительно Восточной Православной Церкви. Здесь мы имеем в виду тенденцию в протестантских и римско-католических кругах рассматривать православие как разновидность римского католичества. Об этих трудностях, с которым встречается «неправославный европеец», когда хочет познакомиться с православием, немецкий протестантский богослов Эрнст Бенц говорит так: «Неправославный европеец оказывается бесильным понять Восточную Православную Церковь, потому что он мало знает о жизни и учении православия; и даже то малое, что ему известно, окутано множеством предрассудков и затушевано моментами непонимания частично религиозного, а частично политического характера. Одним из камней преткновения является наша природная склонность смешивать идеи и обычаи Православной Церкви со схожими явлениями римского католичества»¹².

Евангелие и апостольско-святоотеческий опыт учат, что Христова Церковь имеет полноту спасающей благодати, потому что «где церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там церковь и всякая благодать, а Дух есть исти-

¹²*Benz E. The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life / Trans. R. and C. Winston. Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor Books, 1963. P. 1.*

на»¹³ (Против ересей. 3. 24. 1). Следовательно, восстановление единства Церкви становится фундаментальной целью и *raison d'être* экуменического движения и Всемирного Совета Церквей (ВСЦ). Живя во время возникновения ВСЦ (1948 г.), румынский православный богослов Думитру Станилоэ (1903–1993) писал об этом следующее: «Экклезиология — это центральная тема экуменического движения. Поиск единства христианского мира представляет собой поиск Церкви; христианское единство означает Церковь, в которой все христиане хотят видеть себя объединенными... Именно протестантский мир очень усердно ищет то единство, которое и есть Церковь»¹⁴. Этот «поиск Церкви протестантским миром», представляющий в самом себе легитимный акт, непременно принуждает Православную Церковь осветить экклезиологический статус ВСЦ. В своем выступлении на Межправославной консультации об отношении ко ВСЦ (Шамбези, Швейцария, 1995 г.) митрополит Иоанн (Зизиулас), предостерегая от опасности отрицания экклезиального характера экуменического движения и ВСЦ, говорил, что это превратило бы их в секулярные структуры. Центральный Комитет ВСЦ в Торонто (1950 г.) принял декларацию, которая касалась экклезиологического значения ВСЦ. «Торонтская декларация» говорит о том, чтобы ВСЦ был «содружеством церквей», которое бы стремилось к правильной модели единства Церкви. В конечном итоге, экклезиологический плюрализм, выдвигаемый Торонтской декларацией, имеет относительный характер. Он помогает экуменическим партнерам созидать правильную модель Церкви. Однако, православная экклезиология свидетельствует, что правильная модель Церкви не может быть сотворена *ex nihilo* на пути экуменического диалога. Православные, держась веры, «однажды преданной святым» (Иуд 1:3) «никогда не отступят от своего убеждения, что Православная Церковь есть *Una Sancta*, в силу своей веры в то, что Церковь есть историческая реальность, и в то, что мы не можем искать ее за пределами предания, которое исторически нам было завещано и нами усвоено»¹⁵. В экуменическом диалоге, с православной точки зрения, единственным языком является язык древней, неразделенной Церкви.

¹³ *Иринеи Лионский, свт.* Пять книг против ересей // Памятники древней христианской письменности. М., 1868. С. 398.

¹⁴ *Stăniloae D.* Theology and the Church. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980. P. 11.

¹⁵ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Самопонимание православных и их участие в экуменическом движении / Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19–24 июня 1995 года // Ортодоксия и гетеродоксия. URL: <http://www.orthohetero.ru/index.php/doc-ecum/150> (дата обращения: 20.02.12).

Ссылаясь на слова Христовой молитвы «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» (Ин 17:21), экуменическая практика не отождествляет себя с самим духом этих слов. Западная ориентация ВСЦ уводит православных членов в такой дискурс богословского диалога, где преобладает протестантско-католический юридический дух. Евангелие в описании основных экзистенциальных категорий дает полное определение и четкое указание. Так, например, когда Христос говорит об истине, Он не дает простора ее толкованию в отвлеченных категориях. Истина — это не платоническая безличная идея. Она есть именно Христос, Богочеловек. Тоже самое мы находим касательно понятия соборности — единства всех христиан. Западные Церкви в своем подходе к соборности христиан абсолютизируют именно слова «да будут все едино». Однако, Христос, не остановившись на этом, открывает, какое единение Он имел в виду: «...как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» (Ин 17:21). Это показывает, что никакой субординации нет в Святой Троице. «Perihoresis» между Лицам Святой Троицы исключает любое «первенство власти» между ними. Монархия Отца не производит онтологического субординационизма. Арианский богословский ум не может совместить монархию Бога Отца с единством бытия Трех Лиц. Тоже самое мы наблюдаем в экклезиологии папского примата. Первенство апостола Петра, то есть его позиция «первенства части» (как и позиция римского епископа в отношении к остальным епископам «пентархии»¹⁶) меняется в сторону позиции «первенства власти». В результате место тринитарной экклезиологии занимает **арианская экклезиология**. Экклезиология папского примата абсолютизирует слова Христа «Я в Тебе» в ущерб первой части «как Ты Отче во Мне». Это происходит потому, что такая экклезиология защищает позицию Отца (римского епископа) в качестве деятельного субъекта. Сын (остальные Поместные Церкви) становятся пассивным «предметом» универсальной юрисдикционной власти Отца (Римской Церкви). Протестантская экклезиология, с другой стороны, абсолютизирует слова Христа «как Ты Отче во Мне» в ущерб пребыванию Сына в Отце. Критически отвергая авторитет Отца (римского епископа), протестантская церковь пытается освободить свое экклезиальное бытие из поглощенного состояния. Теперь она строит такую экклезиологию так, что, поглощая Отца (римского

¹⁶Экклезиальный принцип первоначальной древней Церкви был основан на единении пяти основных епископских кафедр или патриархатов в Римской империи: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим. Этот принцип был назван «пентархия» и был гарантом экклезиального единения всех христиан.

епископа), выдвигает себя на место Отца, потому что авторитет папы сменяется авторитетом каждого верующего — индивидуализм занимает место папизма. Таким образом, обнаруживается, что только принцип древней Церкви является истинным отражением триадологии. Все ипостаси Святой Троице находятся Друг в Друге, как Свет в Свете. Вечной перихорезис ипостасей в Троице, выраженный в вышеприведенной Христовой молитве, является образцом древнего принципа «пентархии». Бог Отец любовью пребывает в Боге Сыне, и Бог Сын, как и Бог Дух Святой, любовью пребывает в Боге Отце. Между тем как римский епископ (Отец) хочет не любовью, а авторитетом власти быть над Сыном (прочими епископами), так и протестант хочет силой бунта быть над Отцом (папой).

Экклезиологическое значение триадологии, выраженное в принципе пентархии древней нераздельной Церкви и сохраненное в жизни Православной Церкви, должно стать и экуменическим опытом¹⁷. Творческая рецепция церковного предания является фундаментальным фактором и подлинным критерием евхаристического общения тех, кто разделяет ту же веру в Троидного Бога и крещен во имя Его. Экклезиально-догматическая целостность Православной Церкви не препятствует ей самокритично осветить свой духовно-нравственный этос. Пожалуй, выход из экуменического кризиса состоится в самокритическом развертывании как римско-протестантского церковно-догматического этоса с одной стороны, так и православного нравственного этоса с другой. В Евангелии от Луки сказано: «...И от всякого, кому дано много, много и потребуется; и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк 12:48). Эти слова мы можем отнести к православным христианам. Что это такое, что «дано много и много вверено, и что потребуется от нас»? Нам дана неповрежденная Церковь (экклезиально-догматическая сторона), а потребуется чистота жизни (нравственно-духовная сторона). Разве клерикальный конформизм, который все больше и больше проникает в Православную Церковь, сможет нынешнему секуляризованному чело-

¹⁷ В вышеприведенном докладе Святейшего Патриарха Кирилла указывается на присутствие «воинствующих миссионеров» в России 90-х гг. как о прямом посягательстве на «экуменическую солидарность». Подчеркнув, что экуменизм не может быть совместим с прозелитизмом, Патриарх Кирилл предлагает выход из этого тупика: «Он заключается в том, чтобы в основу миссии положить фундаментальный принцип древнехристианской экклезиологии — принцип Поместной Церкви, основанный на том, что Церковь данного места несет полную ответственность перед Богом за свой народ. Игнорировать Поместную Церковь — означает раскалывать целое на части, раздирать хитон Христов. Миссионерские усилия из-за рубежа должны осуществляться в каждом месте в качестве *поддержки и помощи* местной Церкви или местным Церквам. На этом же принципе должна основываться вся миссионерская стратегия XXI века» (Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всея Руси. Благовестие и культура. С. 37).

веку указать на Христа? Профанация священнической благодати дает право людям толковать Церковь в социополитических категориях. *Ортодоксия* не может быть отделена от *ортопраксии*, потому что ортодоксия общества зависит от ортопраксии всего клира и верующего народа, о чем сказано: «Не всякий, кто говорит мне “Господи, Господи” войдет в Царствие Небесное, но только исполняющий волю Отца моего, Который на небесах». Воля Отца небесного есть в том, «...чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:5). Эту волю Он определил в качестве экзистенциального императива Своей Церкви — Единой, Святой, Соборной, Апостольской и Православной. Поэтому перед Православной Церковью сегодня стоит задача реализовать этот императив в экуменическом движении, что будет являться способом выхода из сложившегося кризиса.

Источники и литература

1. *Афанасий (Евтич), еп.* Экклесиология Апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009.
2. *Бердяев Н.А.* О русских классиках. М.: «Высшая школа», 1993.
3. *Benz E.* The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life / Trans. R. and C. Winston. Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor Books, 1963.
4. *Булгаков С., прот.* Православие. Париж, 1989.
5. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. СПб.: АСТ, Астрель, 2003.
6. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Самопонимание православных и их участие в экуменическом движении / Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19–24 июня 1995 года // Ортодоксия и гетеродоксия. URL: <http://www.orthohetero.ru/index.php/doc-ecum/150>.
7. *Иларион (Троицкий), свщмч.* Краеугольный камень Церкви. М.: Сергиев Посад, 1914.
8. *Иларион (Алфеев), митр.* Интервью НГ-Религии // Сайт «Religare». URL: http://www.religare.ru/2_42400.html (дата обновления: 06.06.2007; дата обращения: 20.02.2012).
9. *Иринеи Лионский, св.* Пять книг против ересей // Памятники древней христианской письменности. М., 1868.

10. Православная миссия сегодня. Сборник текстов по курсу «Миссиология». СПб.: «Апостольский город», 1999.
11. *Stăniloae D.* Theology and the Church. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.
12. *Флоровский Г., прот.* О смерти крестной // Православная мысль. № 2. 1930.