



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Иаков Стамулис

Православное богословие миссии сегодня

Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



Протопресвитер Александр Шеман
МИССИОНЕРСКИЙ ИМПЕРАТИВ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф
ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И МИССИЯ:
ПРОШЛОЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ
НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Архимандрит Анастасий (Янулатос)
ПРАВОСЛАВИЕ И МИССИЯ

ИАКОВ СТАМУЛИС

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ МИССИИ СЕГОДНЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ
ПРОТОПРЕСВИТЕРА ИОАННА МЕЙЕНДОРФА





УДК 25
 ББК 86.372
 С 77

Стамулис, Иаков.

С 77 Православное богословие миссии сегодня.

— М.: Православный Свято-Тихоновский
 Богословский институт, 2003. — 448 с.

ISBN 5-7429-0020-1

В настоящий сборник включены несколько работ современных богословов, посвященных вопросам православной миссии. Созданное на базе большого богословского материала «Восточно-православное богословие миссии сегодня» Иакова Стамулиса может стать основой для создания систематического курса миссиологии. Опубликованное в Америке в 1986 году, это исследование до сих пор остается фактически единственным обобщающим обзором истории и богословия православной миссии, несколько не утратив своей актуальности.

УДК 25
 ББК 86.372

Перевод сделан с издания:

James J. Stamoolis. Eastern Orthodox Mission Theology Today // American Society of Missiology Series, № 10. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.

В оформлении книги использованы слайды свящ. Андрея Близнюка, сделанные во время миссионерской поездки преподавателей и студентов ПСТБИ в Архангельскую область в 2001 г.

ISBN 5-7429-0020-1 © Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, составление, оформление, 2003
 © Шишова М. И. и др., перевод, 2003
 © Терентьев Ю. С., перевод, 2003
 © Федоров В., прот., редакция, 2003
 © Stamoolis, J. J., 1986
 © Orbis Books, 1986

ОТ РЕДАКЦИИ

«Миссия» по-гречески звучит как священноапостольство, и апостольская Церковь с первых дней своего существования одной из основных форм своего служения имела миссию. Миссия — это та часть церковной жизни, где живой благодатный организм Церкви соприкасается с непросвещенным миром. Божественная Литургия начинается возгласением: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа...» Мы живем (может быть, живем плохо и недостойно) в предначинании Царства Божьего, — в Церкви. Господь говорит Своим ученикам: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам...» Этот благодатный Божий Мир, которым и в котором живет Церковь, соприкасается с миром непросвещенным, не воспринявшим спасающую благодать Божию. «Свет во тьме светит и тьма не объяла Его...» — свет Святой Христовой Соборной Церкви светит во тьме мира сего. И эта грань, эта периферия жизни Церкви (хотя благодатная церковная жизнь имеет ли периферию?), где соприкасаются её свет



От редакции

и тьма непросвещенного мира, — и есть поле деятельности миссии, миссионерское поле.

Миссиология призвана приоткрыть тайну священноапостольства, тайну распространения благодатного света в непросвещенном мире. Для этого нужно дать представление о мире, спасаемом и просвещаемом благодатью Божией. Нужно описать человека и то, как благодатью Божией он становится членом Церкви, живет, строит свою жизнь в отношении и к Богу, и к другим людям, и к миру. Необходимо понять, как человек может в свою меру — меру образа и подобия Божия — быть сотрудником Богу в Его благодатном просвещении другого человека. Требуется приоткрыть тайны границ Церкви, соотношения Церкви и мира. И тогда на основании православных антропологии, экклесиологии и сотериологии приоткрывается тайна священноапостольства, возникает богословие миссии — миссиология.

В настоящий сборник включены четыре глубокие работы современных богословов. Созданное на базе большого богословского материала «Восточно-православное богословие миссии сегодня» Иакова Стамулиса может стать основой для создания систематического курса миссиологии. Опубликованное в Америке в 1986 году, это исследование до сих пор остается фактически единственным обобщающим обзором истории и богословия православной миссии, несколько не утратив своей актуальности. Как и полагали многие рецензенты при ее первой публикации, она надолго осталась основополагающей в своей области. В настоящем издании воспроизведе-

От редакции

ден опубликованный в сборнике «Православная миссия сегодня» (СПб., 1999 г.) перевод, сделанный под редакцией прот. Владимира Федорова группой переводчиков во главе с М. И. Шишовой.

Может быть, наиболее известным на Западе православным миссионером, сумевшим выразить многовековой опыт православного христианства на языке современного западного человека, был протопресвитер Православной Церкви в Америке Александр Шмеман. Его статья «Миссионерский императив» кратко, но очень емко обосновывает литургические основы православной миссии, раскрывает принципиальные различия с западным, часто «экуменистичеким» подходом к миссии.

Статья протопресвитера Иоанна Мейендорфа, известнейшего историка Церкви, ученого-византиста, богослова, наиболее близкого нам по видению современных проблем жизни Церкви, также посвящена основным богословским проблемам миссиологии и перспективам православно-англиканского диалога.

Наконец, доклад архим. (ныне — Архиепископа, предстоятеля Албанской Православной Церкви) Анастасия (Яннулатоса) «Православие и миссия» на Генеральной ассамблее «Синдесмоса» в 1964 году посвящен проблеме подлинного свидетельства о Христе в современном мире. Доклад был обращен к представителям православной молодежи всех стран и заканчивался словами, чрезвычайно точно являющими сокровенную суть православного миссионерства: «...Наша обязанность — максимально использовать все ... возможности и ... средства современного



От редакции

мира для распространения Царства Божия. Главная наша забота должна определяться не тем, что **принять**, а тем, как **быть** живым свидетелем присутствия Господа в мире».

Надеемся, что читающие и мыслящие православные христиане найдут в этом сборнике пищу и опору для христианской ревности в деле вероповедания прежде всего нашему духовно алчущему и жаждущему народу.

*Проф. А. Б. Ефимов,
зам. декана миссионерского факультета,
зав. кафедрой истории миссий ПСТБИ*



ИАКОВ СТАМУЛИС
ВОСТОЧНО-ПРАВОСЛАВНОЕ
БОГОСЛОВИЕ МИССИИ
СЕГОДНЯ



ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ*

Сегодня многие воспринимают Восточное Православие как религию этнических групп, утратившую принципы и практику миссионерства прошлых веков и смирившуюся со строгим государственным контролем. Поэтому можно только приветствовать появление настоящего фундаментального исследования Иакова Стамулиса, который много потрудился, чтобы развенчать это поверхностное мнение.

Безусловно, это не означает, что сегодня может быть оправдан миссионерский триумфализм православных. Следует признать, что наиболее характерный принцип распространения Православия — перевод Священного Писания и литургии на языки народов, принимавших веру от Византии, — привел к учреждению национальных, административно самостоятельных Церквей, которым порой недоставало понимания универсальности Евангелия. Однако такое обеднение церковного благовестия

* Этот текст был написан в 1986 году.



Предисловие

скорее можно считать явлением поздним, результатом возникновения секуляризованного национализма XIX века. Возрождение интереса Православия к миссионерству и его активизация в Греции, Африке и Северной Америке означают, что традиция, восходящая к древним византийским временам, сохраненная впоследствии (во времена мусульманского владычества на Балканах и на Ближнем Востоке) православной Русью, присуща самой природе Церкви, как ее понимает Православие, и что неблагоприятные политические и социальные условия неспособны ее подавить.

В мусульманской среде открытое обращение в христианство было невозможно, и это обстоятельство веками обрекало исповедовавших христианство греков, арабов и балканских славян на существование в обстановке духовного гетто. Подобным же образом советские законы запрещали «религиозную пропаганду» и поддержку Церковью таких общепринятых инструментов миссионерства, как школы, печать, благотворительные программы. Но, возможно, присущие Православию формы выживания в условиях репрессий как нельзя лучше свидетельствуют о наличии у православных миссионерского самосознания, ибо христианское свидетельство по самой природе своей выражается в жизни и вере общины.

Церковь может «свидетельствовать» и, следовательно, проповедовать молитвой, ощущением своей инородности окружающему миру, торжеством Царствия Божия, присутствующего и предвосхищаемого в литургии. Православный путь прожи-

Предисловие

вания и выражения своей веры через сопричастность Воскресшему Телу Христову, — путь, который одновременно является мощным воспитательным средством, есть, пожалуй, наиболее яркая черта восточного христианства, контрастирующая с западной тенденцией отождествлять миссионерство с деятельностью и организацией. Конечно, это не означает, что миссионерское планирование и активное участие в жизни мира, так успешно осуществляемые западным христианством, в частности в XIX и XX веках, совершенно неприемлемы и бесполезны для Православия. Профессионализм русских миссионерских предприятий в разных уголках евро-азиатской Империи, а также в Японии и на Аляске говорит об обратном. Но безусловный приоритет духовного всегда ощущался православными миссионерами — по большей части монахами — благодаря духовному опыту, получаемому ими через литургию.

Поэтому неудивительно, что в православном мире исчезновение духа миссионерства обыкновенно сопутствует литургическому упадку. Тенденция сведения богопочитания к фольклору, храма — к музею наблюдается повсеместно, и политические режимы, заинтересованные в исчезновении христианства, рады способствовать дальнейшему развитию этой ситуации. Подобный редукционизм, не понимая скрытого в нем смысла, практикуют также некоторые национальные православные приходы Северной Америки. Таким образом, глубоко символичным является тот факт, что своим возникновением в Северной Америке Православие обязано



Предисловие

не появлению на ее восточном берегу иммигрантов, а прибытию на Аляску в 1794 году монахов-миссионеров. Посланные благовествовать аборигенам, эти миссионеры обеспечили их не только Евангелием, переведенным на понятные им языки, но и защитой от эксплуатации со стороны алчных и жестоких колонизаторов.

Можно надеяться, что по мере расширения круга людей, имеющих доступ к серьезной информации об истории, развитии и современном богословском обосновании православной миссии, все больше ученых, воодушевленных примером Иакова Стамулиса, захотят изучать деятельность таких выдающихся личностей, как св. Иннокентий (Вениаминов), св. Николай (Касаткин) и преп. Герман. Объектами исследования также могут стать особые ситуации, имевшие место в истории, такие, например, как сохранение миссионерского самознания в христианских общинах исламских стран; работа востоковедов из Казанской духовной академии до революции 1917 года; интересны причины современных успехов греческих православных миссионеров в Восточной Африке.

Еще более важно осмыслить то, что открылось лишь христианам нашего поколения: истинная христианская «миссия» состоит не только в том, чтобы посылать проповедников в отдаленные «нехристианские» страны, но прежде всего в глобальном свидетельстве секуляризованному миру. А мир этот не обязательно далеко за морями — он начинается сразу за порогом нашего дома. Вот как понимал *эту* миссию св. Серафим Саровский (1759—1833):

Предисловие

«Спасись сам, и тысячи вокруг тебя спасутся». Именно такое понимание придает проблеме сегодняшней христианской миссии новое и качественно более значимое измерение.

Протопресв. Иоанн Мейендорф



ВСТУПЛЕНИЕ*

Цель настоящего труда — краткий анализ миссиологии Восточной Православной Церкви. Автор отдает себе отчет в том, что даже сам факт проявления интереса к миссии со стороны православных, не говоря уже о наличии развернутой православной миссиологии, у многих людей вызовет удивление. Противники объединения Международного Миссионерского Совета и Всемирного Совета Церквей утверждали, что Православие равнодушно к миссионерской деятельности и даже активно выступает

* В этом труде нижеследующие выражения (если они не представляют собой цитаты, где сохраняют авторское значение) означают следующее:

Западная Церковь — все западное христианство до Реформации; западные Церкви — западное христианство как совокупность Церквей, имеющих с православной точки зрения единую систему взглядов. Это определение ни в коей мере не относится к объединению или взаимосвязи названных обоих вышеуказанных понятий. Если понадобится особое уточнение, оно будет отражено в тексте.

Вступление

против нее. В то же время заинтересованность Православия в распространении Евангелия легко подтверждается документально, и мы не будем на этом останавливаться. Попробуем проанализировать вклад Православной Церкви в дело христианской миссии.

В периодическом издании *International Review of Mission* в 1965 году было сказано:

«Теперь же милостью Божией в объединенном Всемирном Совете Церквей Православные Церкви играют значимую роль в обсуждении миссионерских вопросов и выработке миссионерской стратегии. Но важно рассматривать это не просто как окончание взаимного непонимания, а как начало плодотворного сотрудничества, в котором каждая из сторон сможет многое почерпнуть и многим поделиться»¹.

Эта книга — попытка свести в единое целое и систематизировать православную миссиологию. Автор убежден, что углубленное изучение трудов православных богословов принесет пользу всей Церкви.

Я предпринял попытку осветить эту тему не потому, что считаю себя наиболее в ней осведомленным. Учитывая ее важность для Церкви и отсутствие подобных исследований, я лишь попытался заполнить этот пробел.

Невнимание к миссионерской деятельности Восточной Православной Церкви привело к неверному пониманию Православия инославными. Не менее пагубно оно сказалось и на самих православных.

¹ From the Editor, *International Review of Mission*, 54 (1965), p. 274.





Вступление

Если с благословения Божия удастся пролить хоть сколько-нибудь света на этот вопрос, я буду считать, что мои усилия оправдались. Осознавая собственное несовершенство, привожу строки Исаака Уолтона:

*Вот и причины, почему за это взялся я;
А если помешал тому, кто более способен,
То у него и у читателя прощения прошу.*

Глава 1

ЗНАКОМСТВО С ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Восточная Православная Церковь западному человеку знакома и одновременно незнакома¹. Знакома потому, что уже довольно давно территориально она не ограничена землями, традиционно считавшимися православными: Восточной Европой, Россией и Восточным Средиземноморьем. Греки и славяне, теснимые на Запад экономическим упадком или политическими преследованиями, несли с собой и православную веру. В наше время трудно найти уголок западного мира, где не была бы представлена Восточная Православная Церковь. Уже не надо ехать в Восточную Европу, чтобы посмотреть на Православную Церковь и ее прихожан. На землях, испокон веков населенных представителями западных Церквей, живет сегодня и Православие².

Размеры православной диаспоры известны. Неизвестными, к сожалению, остаются масштабы распространения Православия его миссиями. На Западе принято считать, что Православие никогда не



занималось миссионерской работой³. Как мы увидим из обзора православных миссий, это не так. К благоговению миссионеров добавляется свидетельство православной диаспоры, имеющее результатом обращение в Православие западных людей с разнообразными религиозными и этническими корнями⁴. Благодаря рассеянию православных христиан и усилиям православных миссионеров по евангелизации нехристиан мы находим Православную Церковь на всех шести континентах⁵. Распространение Восточного Православия в наши дни таково, что определение «восточное» скорее стало означать происхождение, нежели место его настоящего расположения.

Участие православных Церквей в экуменическом движении, их членство во Всемирном Совете Церквей (ВСЦ) общеизвестны⁶. Православные епископы избирались Президентами ВСЦ со времени его учреждения в 1948 году⁷. На V Ассамблее ВСЦ в Найроби (Кения) Президентом был избран митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим⁸. Но почти никто не обращает внимания на то, что Православие вовлечено в экуменическое движение с момента его зарождения. Православные богословы принимали участие в первых конференциях движений «Жизнь и Деятельность» и «Вера и Церковное Устройство». Синодальные и патриаршие послания 1902 и 1920 годов внесли свой весомый вклад в дело христианского единства, что, как правило, игнорируется западными Церквями⁹.

В Соединенных Штатах Америки Православная Церковь в конце концов была признана чет-

вертой по значению¹⁰. До официального признания на идентификационных жетонах православных военнослужащих указывалось «протестант»¹¹. В последние годы на Западе появился ряд книг о Православной Церкви, большинство из которых написаны православными богословами с целью объяснить свою веру как православным собратьям, так и приверженцам иных традиций¹². Православие заявляет о себе все более громко и выразительно.

И все же, несмотря на признание со стороны церковных кругов Запада, Православная Церковь для многих остается загадочной, — загадочной, ибо непонятной, непонятой. Немецкий протестантский богослов Эрнест Бенц говорит об этом так:

«Неправославный европеец оказывается бессильным 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 затуманено 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»¹³.

Тимофей Уэр (ныне преосвященный епископ Каллист) сказал об этом так: «Православие не есть римское католичество без Папы — это нечто совершенно отличное от любой религиозной системы Запада»¹⁴.

И в протестантских, и в римо-католических кругах есть тенденция рассматривать Православие как разновидность римского католичества и судить о



нем исходя из этой предпосылки. В зависимости от точки зрения исследователя оно представляется более или менее «чистой» формой римского католицизма. Такая характеристика обусловлена действительно имеющими место сходными чертами этих двух Церквей. Но внешняя сторона обманчива. На самом деле Православная Церковь качественно отличается от Церквей Запада, и неспособность последних постичь сущность Православия является следствием этого фундаментального отличия. С точки зрения Православия (как об этом хорошо сказал Алексей Хомяков) именно западные Церкви — протестанты и католики — сходны между собой: «Все протестанты — скрытые паписты... если бы выразить мысль мою сжатою алгебраическою формулой, я сказал бы, что у всего Запада одна данная «А»; вся разница в том, что у римлян ей предшествует положительный знак +, а у протестантов — отрицательный, но «А» остается неизменным»¹⁵.

С позиции Православия видно единство основных богословских установок протестантов и католиков. Православный анализ основан не на полемических рассуждениях, а на богословском понимании главных тем мысли западных Церквей. Вот почему Православная Церковь осознает себя пребывающей в иной системе отсчета.

Существование этих различных систем, или образцов мысли, мы находим уже в далеком прошлом. Несмотря на общие Библию и раннее святоотеческое наследие, Восточная и Западная Церкви начали расходиться задолго до формального разделения¹⁶. Рассмотрение его причин не входит в наши

задачи — мы будем иметь дело лишь с самим фактом и его последствиями. Живя обособленной жизнью, православные «не знали Средневековья (в западном понимании), не пережили Реформации и Контрреформации. Тот культурный и религиозный переворот, который преобразовал Западную Европу в XVI и XVII веках, затронул их опосредованно»¹⁷. Можно сказать, что существуют, по сути, две церковные истории — Западной и Восточной Церквей. Различие путей их развития наглядно проявляется в стандартном книжном изложении церковной истории: история восточных Церквей дается отдельно, без существенных сопоставлений с историей западных Церквей.

Догматическое самовыражение также отличает Православную Церковь от западных Церквей, что объясняется разным историческим опытом. Невозможно правильно и адекватно интерпретировать позиции Православия без понимания богословского образа мысли, присущего Православной Церкви. Его рассмотрению будет посвящена следующая глава. Однако в качестве иллюстрации непонимания Западными Церквями позиций Восточного Православия здесь уместно привести точку зрения православного богослова, участвовавшего в экуменическом движении.

Протопресвитер Александр Шмеман, в то время ректор Православной Свято-Владимирской духовной семинарии, был представителем Православия в экуменическом движении. В 1963 году в одной из своих статей он писал о существовании серьезной проблемы, которая «может рано или поздно привести



к грандиозному экуменическому кризису»¹⁸. Речь шла о «расхождении между официальной позицией Православия, представленной в ВСЦ, и “реальным” Православием»¹⁹. Действительно, может показаться, что Православие серьезно утвердилось в ВСЦ и, если судить по отчетности, заявлениям и статистике, его участие постоянно возрастает. Избрание православных иерархов в президенты создает впечатление, что православным принадлежит лидерство в движении. Однако, несмотря на экуменическую активность Православия и официальные заявления православной иерархической верхушки в ВСЦ, существует серьезное неприятие участия в ВСЦ со стороны православных верующих — иерархов, богословов и прихожан. Почему? Потому что «официальная» позиция Православной Церкви в экуменическом движении далеко отстоит от реальностей жизни Православия. Такая ситуация, при которой «официальная» позиция на самом деле таковой не является, могла возникнуть потому, что в Православной Церкви никакую позицию нельзя называть официальной до тех пор, пока она не будет принята всей Церковью. Например, семь Вселенских Соборов, принятых всей Церковью, признаны авторитетными²⁰. В то же самое время история напоминает нам, что даже Вселенские Соборы далеко не всегда получали немедленное вселенское признание. «Первый Собор в Никее (325) получил вселенское признание лишь через полвека. Только после этого его стали рассматривать как символ Вселенского Собора по преимуществу»²¹. Так что процесс вселенского признания не самая простая вещь.

Сегодня Православие чувствует необходимость в некоем новом самоопределении, о чем говорит стремление созвать Всеправославный Собор²².

Причина²³ несоответствия позиции, которую занимает Православная Церковь в ВСЦ, реальному отношению ее членов к экуменизму, кроется в прозападной ориентации самого ВСЦ. Эта ориентация является чуждой православному менталитету и вынуждает православных членов движения пользоваться неправославными категориями мысли и ее выражения. Протопресвитер А. Шмеман отмечает: «Трагедия Православия в том, что с самого начала его участия в экуменическом движении, по крайней мере внутри организованного и юридически оформленного экуменического движения, ни общего языка, ни богословской “неразрывности” между Православием и его западными партнерами не существовало. Реальной встречи не состоялось»²⁴.

Что же необходимо для того, чтобы такая встреча произошла? Отец Александр Шмеман формулирует три предпосылки, обуславливающие реальные позиции Православия, которые следует осознать и принять, чтобы избежать кризиса. Главная проблема заключается в противонаправленности ориентации Православной Церкви и западных Церквей. В то время как Запад мыслит в терминах протестантско-римо-католического разделения и занят вопросами, вытекающими из этого противостояния, Православная Церковь мыслит категориями, существовавшими до разделения XVI века.

«Для Православной Церкви основополагающее различие — это различие между Востоком



и Западом, понимаемыми как два духовных и богословских «направления», или «мира», и именно это различие с точки зрения Православия должно быть принято за отправную точку в экуменических встречах. Мы не должны забывать, что единственное разделение, или раскол, который Православная Церковь хранит в своей памяти, так сказать, экзистенциально, как факт своей собственной истории, — это отчуждение от нее всего Запада»²⁵.

Если дело действительно в этом, то первым вопросом для Православия является следующий: как произошел раскол и что можно сделать, чтобы устранить его последствия, существующие до сих пор? С точки зрения Православия западные Церкви совершают ошибку, не предпринимая серьезных усилий для восстановления утраченного единства.

Вторая и третья предпосылки вытекают из первой. Если между Востоком и Западом существует фундаментальное разделение, то единственным языком, которым можно пользоваться при обсуждении проблемы, является язык Древней, неразделенной Церкви. Отсюда и вторая предпосылка, состоящая в том, что отправные понятия на экуменических дискуссиях должна предлагать Православная Церковь, поскольку именно она является носительницей традиций Древней, неразделенной Церкви. Согласно анализу протопресв. Александра Шмемана, эти древнецерковные традиции должно воспринимать не как чисто православное явление, а скорее как общую традицию ранней Церкви²⁶. В рамках «общего наследия» богословский диалог может быть возобновлен. Это возвращение к исто-

кам видится как выход из тупика противоречий на Западе.

Результатом следования такой методологии может стать обретение категорий истины и заблуждения, имеющих огромное значение для Православной Церкви. «Следовательно, — и это является третьей предпосылкой, — единственно приемлемым экуменическим методом с православной точки зрения может быть метод прямых и всеохватывающих догматических прений, венчающихся их неизбежным логическим завершением — принятием истины и отвержением заблуждения»²⁷.

Заблуждение, или, выражаясь богословским языком, ересь, воспринимается не просто как интеллектуальное несогласие, а как угроза искажения самой идеи спасения и как препятствие к его достижению. Выражаясь языком Православия, это вопрос жизни и смерти, вечной жизни и вечной смерти. «Таким образом, не единство, а истина, согласно опыту и убеждению Православия, должны стать главной целью экуменического движения; единство является, согласно этому опыту, не чем иным, как естественным следствием истины, ее плодом и благословением»²⁸.

Эти предпосылки, выставляемые о. А. Шмеманом в качестве неперемennых условий православно-го участия в экуменическом движении, остаются не понятыми (не говоря уже о их принятии) членами движения. Являются ли эти предпосылки правомочными, пусть судят другие. Существенной же для понимания богословской позиции Православия является та очевидная легкость, с которой реальное



положение дел в Православии может быть неверно истолковано сторонними наблюдателями. Когда для интерпретации православных позиций пользуются богословскими категориями Запада, ошибки неизбежны. Протопресвитер А. Шмеман предупреждал о возможности в таком случае экуменического кризиса²⁹. Не менее важно то, что подобным образом Запад лишает себя доступа к уникальной интуиции Православной Церкви, — интуиции, которая могла бы пролить свет и на некоторые проблемы западных Церквей³⁰.

¹ Термин «Восточная Православная Церковь» относится к той ветви христианства, которая исторически имела основную сферу влияния в Восточной Европе, в древней Византийской империи, на Балканах и в России (отсюда и прилагательное «восточное») и которая находится в каноническом общении с Константинопольским Патриархатом. Церквями этими признается первенство его чести, а они признаны им. Другие названия для этой ветви христианства следующие: Греческая Церковь, Греко-Русская Церковь, Православная Кафолическая Церковь, Святая Православная Церковь и просто Православная Церковь. Последнее определение для настоящего издания кажется наиболее удобным. См.: *Timothy Ware. The Orthodox Church*, p. 16, где кратко обсуждаются все эти наименования. На основе данного определения выделяются исключенные из этого ряда «меньшие» и «отколовшиеся» восточные Церкви, которые отделились в V и VI веках. Подробный перечень этих Церквей мы найдем у *Aziz S. Atiya. History of Eastern Christianity* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1968). Исключены из основного списка также униатские Церкви, или Римо-католические

Церкви восточного обряда. Работа, знакомящая с этими Церквями, у *Adrian Fortescue. The Uniate Eastern Churches* (London: Burns Oates & Washbourne, 1923).

² См., напр.: *Emhardt Wm. C. et al. The Eastern Church in the Western World* (Milwaukee, 1928; reprinted, New York: AMS Press, 1970).

³ From the Editor // *International Review of Mission* 54 (1965), p. 273. Даже в солидных текстах ничего не говорится о православной миссиологии. Напр., *Johannes Verkuyl* (Contemporary Missiology, trans. Dale Cooper (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1978) совершенно не касается этой темы.

⁴ «Около трети духовенства, служащего в Сирийской епархии США под юрисдикцией Патриарха Антиохийского, состоит из обращенных в Православие из других христианских конфессий» (*John Meyendorff. The Orthodox Church*, p. 187). См. также: *Chrysostomos H. Stratman. To the Orthodox Christians of the United States of America* — брошюра, изданная на средства Общества Восточного Православного духовенства Висконсина (South Canaan, Pa.: St. Tikhon Press, 1969). Х. Стратман, сам обращенный в Православие, рассказывает в брошюре о том, как это с ним произошло. В предисловии говорится: «С изданием этой брошюры общество вступает в новую фазу реализации своей программы — в фазу пропаганды нашей драгоценной веры среди православных и неправославных в равной степени с помощью печатного слова» (с. 2). Тимофей Уэр, на книгу которого мы ссылались и который в настоящее время является преосвященным епископом Диоклийским Каллистом (Константинопольский патриархат) — еще один яркий пример западного христианина, обращенного в Православие.

⁵ См.: *Zoe Brotherhood, ed. A Sign of God, Orthodoxy 1964: A Pan-Orthodox Symposium*.

⁶ Неплохое обобщение православного участия имеется у *Istavidis V.T. The Ecumenicity of Orthodoxy*, p. 182–195. См. также: *Istavidis V.T. Orthodoxy in the Ecumenical Movement*, p. 71–80.



⁷ Этими православными епископами были: Герман Фиатирский (1948–1951); Афинагор Фиатирский (1951–1954); Михаил Американский (1954–1958); Архиепископ Иаков, Экзарх Северной и Южной Америки (1961–1968); Герман, Патриарх Сербской Православной Церкви (1968–1975). См.: *Istavridis V.T. The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement 1948–1968 // A History of the Ecumenical Movement, vol.2: 1948–1968 / Ed. Harold E. Fey (Philadelphia: Westminster Press, 1970), p. 306.*

⁸ См.: Ecumenical Press Service № 37/42, Dec. 9, 1975, p. 6.

⁹ См. различные издания материалов конференций «Life and Work» и «Faith and Order», в которых содержатся труды православных авторов. О посланиях Патриархов см.: *Robert George Stephanopoulos. A Study in Recent Greek Orthodox Ecumenical Relations, 1902–1968, p. 33–55.* (Ряд материалов опубликованы на русском языке в кн.: Православие и экуменизм, ОВЦС Московского Патриархата, «круглый стол» по религиозному образованию и диаконии. Изд-во МФТИ, 1998. — *Ред.*)

¹⁰ См.: *Arthur Carl Peupkorn. Profiles in Belief: The Religious Bodies of the United States and Canada, vol. 1 (New York: Harper & Row, 1977), p. 52.*

¹¹ См.: *John E. Paraskevas and Frederick Reinstein. The Eastern Orthodox Church: A Brief History (Washington, D. C.: El Greco Press, 1969), p. 3, 88.*

¹² Архиепископ Иаков в предисловии к изданию *Demetrios J. Constantelos, The Greek Orthodox Church: Faith, History and Practice (N.Y. Seabury Press, 1967)* говорит, что эта книга может быть использована в качестве учебника новичками, еще не имеющими представления о Православии, также она может быть назидательным источником информации и пищей для размышлений приверженцам нашей веры (с. 4). Следует упомянуть серию брошюр St. Vladimir's Seminary Press, «The Orthodox Theological Library», представляющих собой весьма полезные пособия по богословию на английском языке. Другие ценные публикации и образцы православной литературы содержатся в Eastern Orthodox Books (P. O. Box

302, Willits, Calif. 95490) и в Orthodox Christian Educational Society (1916 W. Warner Avenue, Chicago, Ill. 60613).

¹³ *Ernst Benz. The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life, trans. Richard and Clara Winston (Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Books, 1963), p. 1.*

¹⁴ *Ware T. Orthodox Church, p. 10.*

¹⁵ Алексей Хомяков, из письма к В. Пальмеру, напечатанному в *Birkbeck W. J. Russia and the English Church, p. 67*, цит. по: *Ware T. Orthodox Church, p. 9.* Здесь приводится не перевод с английского текста, но цитата из русского по кн.: *Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. М., 1994, т. 2, с. 269. — Ред.*

¹⁶ См. главу, называющуюся «The Gulf Grows Wider between Christians of East and West» // *Jean Danielou and Henri Marrou, The Christian Centuries, vol. 1: The First Six Hundred Years (London: Darton, Longman & Todd, 1964), p. 329–334.*

¹⁷ *Ware T. Orthodox Church, p. 9.* См. также: *Meyendorff J. Orthodoxy and Catholicity (New York: Sheed and Ward, 1966), p. 119–140*, где он обсуждает «Важность Реформации». Впервые статья появилась в «The Ecumenical Review», 16 (1964), p. 164–179.

¹⁸ *Alexander Schmemmann. Moment of Truth for Orthodoxy // Unity in Mid-Career: An Ecumenical Critique / Ed. Keith R. Bridston and Walter D. Waginer (N. Y.: Macmillan, 1963), p. 47.*

¹⁹ *Ibid., p. 48.*

²⁰ См.: *Alexander A. Bogolepov. Which Councils Are Recognized as Ecumenical? // St. Vladimir's Seminary Quarterly 7 (1963), p. 54–72.*

²¹ *Meyendorff J. The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today, p. 30.* Для более подробного изучения этого вопроса можно обратиться к Charles J. Hefele. *A History of the Councils of the Church, 5 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1894; reprinted New York: AMS Press, 1972).*

²² *Steven V. Roberts. 14 Orthodox Churches Prepare Council, as Halting Step to Unity // New York Times, Jan. 2, 1977, p. 12. Cp.: Meyendorff J. What Is an Ecumenical Council?*



// St. Vladimir's Seminary Quarterly, 17 (1973), p. 269–273 и Stanley S. Harakas. Something Is Stirring in World Orthodoxy (Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1978). Харакас обсуждает темы, которые могли бы быть на повестке дня объединительного собора.

²³ На наш взгляд, это лишь одна из причин. — *Ред.*

²⁴ *Schmemmann A. Moment of Truth*, p. 49. Курсив в оригинале.

²⁵ *Ibid.*, p. 50–51. Пожалуй, о. А. Шмеман преувеличивает этот факт. Разумеется, Православная Церковь помнит о схизмах V и VI веков, когда «меньшие» восточные Церкви отделились от основного костяка христианства. Об этом — в книге самого о. А. Шмемана «The Historical Road of Eastern Orthodoxy», p. 118–157. «Основание «яковитской» Церкви (названа по имени Иакова Барадея) состоялось, она функционирует и сегодня. Так копты и сирийцы учредили свою национальную Церковь, и первое, наиболее значительное разделение между Церквями, таким образом, свершилось» (с. 156–157). Несколько лет назад проходили совещания между восточными Православными (халкидонскими) Церквями и нехалкидонскими Церквями. Документы одной из этих консультаций опубликованы в *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 13.

²⁶ Вопрос о степени единодушия и единомыслия, царившего в неразделенной Церкви, спорный. Бесспорно то, что две ее главные ветви фактически начали отделяться друг от друга задолго до того времени, которым обычно датируется раскол, то есть задолго до 1054 года. См.: *Steven Runciman. The Eastern Schism* [Oxford: Clarendon Press, 1955], где дискутируется вопрос о том, с какого момента экскоммуникация 1054 года стала неизбежной для Восточной Церкви. Тяготение к расколу наметилось намного раньше. «Еще в IV веке между Востоком и Западом существовали разногласия и даже очень серьезные конфликты, но, несмотря на никогда не спадавшее напряжение в отношениях, вплоть до XI века, все же существовала общепризнанная процедура разрешения разногласий — Соборы». (*Meyendorff J. Byzantine Theology:*

Historical Trends and Doctrinal Themes [London: Mowbrays, 1975], p. 101; ср.: *Jaroslav Pelikan. The Christian Tradition*, vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600–1700)* [Chicago: University of Chicago Press, 1974], p. 146–147).

²⁷ *Schmemmann A. Moment of Truth*, p. 52. Курсив в оригинале.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Кризис возник в связи с вступлением Православной Церкви (США) в Национальный Совет Церквей (НСЦ) США. См.: *The Orthodox Revolt // Newsweek*, Febr. 9, 1970, p. 78. В статье содержится критика политики НСЦ Православной Церковью и обсуждается вопрос возможного выхода из него Православной Церкви.

³⁰ Относительно возможности обращения за помощью в целях содействия протестантско-католическому диалогу представляет интерес высказывание одного католического ученого: «Возможно, не будет дикостью предположить, что разрешение непреодолимых, как нам кажется, трудностей в отношениях между нами и сообществом, берущим свое начало от протестантской Реформации, может прийти с Востока» (С. J. Dumont — во вступительном слове к М. J. Le Guillou / *The Spirit of Eastern Orthodoxy*, vol. 135: *The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism* / Ed. Henri Daniel-Rops [New York: Hawthorn Books, 1962], p. 11).



Глава 2

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВИЯ ВОСТОЧНОГО ПРАВОСЛАВИЯ

«Действительное различие между богословием восточного и западного христианства кроется не в отдельных догматических положениях, а в коренном отличии подходов к предмету в целом»¹. Чтобы понять, что такое Православная Церковь, нужно увидеть православный подход к богословию. Часто мысль о самой возможности существования иного подхода к богословию поражает христиан Запада своей новизной (и даже еретичностью). Предпосылки, определяющие подход к богословию западных Церквей, редко становятся предметом обсуждения, в результате чего происходит строгая фильтрация любых попыток богословского анализа Священного Писания. Эти предпосылки едины для Церквей Запада, как Римо-католической, так и протестантских. Видоизменяясь в различных конфессиях, по ориентации они всегда остаются западными. Это то, что имел в виду Алексей Хомяков, когда говорил: «...у всего Запада одна данная: «А»; вся разница в

том, что у римлян ей предшествует положительный знак +, а у протестантов – отрицательный, но «А» остается неизменным»².

Как уже отмечалось, эти предпосылки происходят из общего наследия, которое по-разному усвоено Востоком и Западом. И в случае с Востоком не Великая Схизма всему причиной, хотя она повлекла за собой развитие тех или иных событий. Различия в мышлении можно проследить, вернувшись ко времени, когда процесс размежевания только начинался. Тогда, если можно так выразиться, появились два менталитета. Об этом говорит М.Д. Легиллу:

«С некоторых пор отцы Запада и отцы Востока в соответствии с различиями их культурной среды стали осмыслять христианскую веру и жить по ней, по-разному расставляя акценты. Это произошло из-за наличия двух разных менталитетов, которые, будучи взаимодополняющими, все же слишком часто остаются чуждыми друг другу. Чтобы измерить дистанцию между ними или оценить их единство, достаточно сравнить св. Иоанна Златоуста с бл. Августином. Они оба были толкователями ап. Павла, одинаково сильно увлеченными концепцией апостола о мистическом Теле, но один извлекал из этой темы руководство к жизни, а другой выводил из нее теорию благодати»³.

Здесь нет необходимости подробно рассматривать причины разделения Востока и Запада: это уже делали другие⁴. Наша задача – бегло рассмотреть позицию Запада, а затем познакомиться с совершенно иным, православным подходом.



Из чего исходит Запад? Эрнст Бенц считает, что из юридиказма, то есть из юридического понимания взаимоотношений между Богом и человечеством⁵. Согласно его теории, христианские принципы находятся в гармонии с концепцией языческого Рима о взаимоотношениях между божественным и человеческим и с четкими нормами, управляющими римской гражданской религией. Например, Послание к Римлянам св. ап. Павла представляется реакцией на озбоченность иудеохристианской общины вопросом о неправоте всякого человека в глазах Божия правосудия, а именно: как человечеству выполнить требования Божия закона и при этом выжить? Впоследствии ответом на этот вопрос стало учение об оправдании, сформулированное в юридических терминах. Бенц прослеживает, как Римо-католическая Церковь идет в своем развитии по пути юридиказма:

«Рим разработал специфически западную систему взглядов на Таинство покаяния, целиком опирающуюся на идею «оправдания». Бог установил для человека определенные законы. Человек попирает эти законы грехом. Справедливость требует, чтобы грешник компенсировал нанесенный Богу ущерб. Церковь в данном случае обеспечивает юридическое посредничество... Как в юриспруденции существует кодификация преступлений и наказаний, так и в Церкви сложилась практика назначения епитимий, соответствующих определенным грехам, то есть тоже своего рода кодификация»⁶.

Практика индульгенций – результат дальнейшего развития этой доктрины. Денежный штраф стал альтернативой акту покаяния.

Концепция Церкви на Западе таким же образом испытала на себе влияние юридиказма. В римском католичестве Церковь стала «духовным юридическим учреждением», имеющим дело с Божественным законом. Это наряду с политической обстановкой в западной части Римской империи привело к возвышению папства. Примечательно, что папство не получило параллельного развития на Востоке и сама идея папства до сих пор глубоко чужда православия⁷.

Учение о священстве в Римо-католической Церкви следовало той же логике развития. При рукоположении священник получает право совершать таинства и отпускать грехи. «Когда священник говорит грешнику после исповеди: “Я отпускаю тебе грех”, он реализует это юридическое право»⁸.

Анализ юридической направленности образа мысли представителей Западной Церкви может быть перенесен на различные области ее деятельности. Развитие канонического права как раз один из таких случаев. В Восточной Церкви каноническое право никогда не имело такого развития, как на Западе, где им пронизана почти каждая сфера человеческого существования.

Началом, действительно объединяющим в богословском аспекте весь Запад и отделяющим его от Востока, является то, что западное богословское мировоззрение получило свое выражение, оформилось с помощью юридических понятий и концепций. Заслугу введения в богословие юридической терминологии обычно приписывают Тертуллиану⁹. Однако ключевой фигурой, чьи взгляды формировали и до



сих пор формируют богословие западных Церквей, является блаженный Августин. Именно его деятельность задала юридическое направление богословскому мышлению Запада. Мысль Августина господствует во многих разделах западного богословия и определяет мировоззрение даже тех, кто ей противится. Центральным аспектом, проливающим свет на различие между Востоком и Западом, является трактовка Августином учения о спасении, в частности его концепция оправдания. С точки зрения Православной Церкви, сосредоточенность Августина на личном грехе привела к невозможности более глубокого осознания спасения, а именно того, что спасение открывает путь к обожению человека. Сегодня Запад все еще «в плену у индивидуалистического, негативного восприятия спасения»¹⁰. Это очень важный момент, значение которого трудно переоценить.

Для того чтобы понять множество крупных богословских проблем, возникших в отношениях между Востоком и Западом как до, так и после разделения, необходимо принять во внимание сильное воздействие на западную мысль полемических выступлений бл. Августина против Пелагия и Юлиана. В византийском мире, не подвергшемся влиянию мысли бл. Августина, значение первородного греха и его последствий для человечества понималось в совершенно ином аспекте¹¹.

Третьей фигурой, оказавшей значительное влияние на формирование западного богословия, чья сотериологическая концепция никогда не принималась на Востоке, был Ансельм Кентерберийский.

Он утверждал, что Христос умер с целью воздать должное чести Бога, уязвленной человеческим грехом. Речь вновь идет о правовых взаимоотношениях между Богом и человеком. Человечество в долгу пред Богом и не в состоянии этот долг заплатить. Необходимо удовлетворение, адекватное причинному ущербу. А поскольку человечество не может представить требуемую плату, Бог обеспечивает ее смертью Христа. Юсто Гонзалес говорит об этом так:

«Теорию Ансельма можно назвать эпохальной. Большинство богословов, следующих за Ансельмом, истолковали миссию Христа в ее свете, хотя в целом придерживались этой теории не всегда. Несмотря на то что подобное понимание миссии Христа и ее значения для человечества не является самым древним в трудах отцов Церкви и не на это делается основной упор в Новом Завете, подавляющее большинство богословов Запада отправились по пути, предложенному Ансельмом»¹².

Придерживаясь того же мнения, Православная Церковь обвиняет Запад в отходе от первоначального учения о спасении: «...в противовес юридической концепции спасения, сформулированной Ансельмом Кентерберийским и актуальной в Западной Церкви по сей день, в Православной Церкви, ведомой такими святыми отцами, как Ириней и Афанасий Великий, свято сохраняется мистическая концепция спасения, провозглашенная еще ап. Павлом»¹³.

Что же является ключом к пониманию строя мысли в православном богословии? Что означают слова «мистическая концепция спасения»? С одной



стороны, различие легко определить от противоположного. Л.А. Зандер так суммирует сказанное им о православном богословии:

«Восток не испытал влияния Августина; его антропология отличается от западной;

Восток не испытал влияния Ансельма; его сотериология отличается от западной;

Восток не испытал влияния Фомы; его методология отличается от западной»¹⁴.

Конечно, полезно выявить, по каким пунктам произошли разногласия, однако само по себе это не объяснит, во что и как веруют православные. Ключ к правильному пониманию православного богословия находится в ответе на вопрос о его цели. «Христианское богословие в конечном счете всегда есть средство, только некая совокупность знаний, должествующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение, о котором говорят восточные отцы»¹⁵. Тогда как для христиан Запада концепция обожения может звучать непривычно, отдавая пантеизмом, Православие понимает в ней то, что на Западе называется «единение со Христом». Однако это единство, понимаемое с точки зрения его эсхатологической реализации¹⁶. В то время как соучастие Христу реализуется в настоящем, обожение во всей его полноте еще не познано.

Поскольку у Запада, как мы видели, также есть учение о единстве верующих со Христом, встает вопрос о разнице между ним и учением Востока. Разница эта невелика, и дело не в ней. Очень серьезное различие заключается в том, какое место

занимает это учение внутри каждой из рассматриваемых богословских систем. Забывая в разговоре об искуплении универсальность христианской истины, выделяя в ней идею искупления, Запад лишает себя возможности должным образом сосредоточиться на идее единения со Христом. Как отмечает Владимир Лосский:

«Мысль о единении с Богом забыта, потому что мы слишком отдались идее нашего личного спасения, или, пожалуй, единение с Богом видится негативно, как противоположность нашему собственному настоящему несовершенству... Наша конечная цель — единение с Богом — если не полностью исключена, то по крайней мере сокрыта от нашего зрения плотной скорлупой богословской концепции, построенной на идее первородного греха и возмездия за него»¹⁷.

Таким образом, на Востоке единение с Богом понимается как более существенное событие, нежели искупление. Пожалуй, еще одно сравнение с Западом, которое могло бы пролить свет на различие между этими двумя концепциями, заключается в том, что на Западе искупление изначально соотносится с оправданием. Освящение видится как следующая ступень, менее значимая. Православие рассматривает искупление более широко, причем оправдание (хотя этот термин и редко употребляется) и освящение одинаково необходимы¹⁸.

Оправдание и освящение являются необходимыми элементами не только концепции спасения, но и центральной темы всего христианского богословия. Лучше всего эту позицию Православия



выражает святоотеческое изречение: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать Богом»¹⁹. В этом и есть сущность православного понимания цели воплощения и конечной задачи человечества.

Наряду с обожением особое значение в православном богословии придается любви – любви Божией, – более, нежели справедливости. Возлюбив человечество, Бог построил план его искупления. Да, Бог гневается, но любовь Его – это то, что человечество ощущает на себе сильнее всего. Бог есть Бог Взыскующий, Он ищет заблудшую овцу; Бог есть любящий Отец, Он ожидает возвращения блудного сына.

В богословии Восточного Православия мистике придается большое значение. Бенц считает мистику его главной отличительной чертой²⁰. В. Лосский использует термин «мистическое богословие» для обозначения «аспекта духовной жизни, выражающего ту или иную догматическую установку»²¹. «Мистическое» – подходящее название для богословия, погруженного в Божественную тайну любви Бога к людям и Его вочеловечения ради спасения человечества. Оно сразу дает основание для должного уважения и к предмету, и к методу приближения к нему.

Согласно православной традиции, богословие имеет прямую связь с жизнью. «Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных таин и догматами, утвержденными Церковью». Нет никакого разделения между «личным опытом Божественных таин и догмой,

утвержденной Церковью»²². Божественная истина не только выражается в вероучительных формулировках, но и проживается, переживается верующим. Постоянно подчеркивается необходимость внутреннего приобщения к Божественным тайнам. «Догмат, выражающий богооткровенную истину, представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором, вместо того чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны понуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способными обрести мистический опыт» – на эти слова В.Н. Лосского обращает внимание протестантский богослов Бенц²³.

В опыте христианской истины личное усвоение выступает на первый план. Богословие есть нечто такое, в чем все верующие могут и должны участвовать. Неудивительно, что православное богословие рассматривается как «практическое» богословие, и бытует мнение, что оно более выражено в Евхаристии, богослужении и молитве, нежели в догматических формулировках²⁴.

Итак, дискуссия о православном подходе к богословию наводит на мысль о месте в нем православного богослужения. Мы обратимся к нему в одной из последующих глав. В частности, мы будем говорить о значении литургии в миссионерских инициативах. Для того чтобы составить представление об этом предмете, весьма важно подчеркнуть первостепенность значения богослужения в православном опыте усвоения христианской истины.



Для православного человека все богословие есть богослужение, и наоборот. Большая часть богослуженных текстов взята из Библии²⁵. Так что изучение православного богословия должно непременно включать в себя изучение богослужения.

Встает вопрос, в какой степени этот богословский строй мысли принимается и понимается православным христианином. Здесь, как и в других случаях, следует опасаться ответов, данных в западной манере. Содержание веры, конечно, важно, и это подчеркивается в православных катехизических руководствах²⁶. Но важнее понять православный этос (образ жизни), воспитанный богослужением, которому в качестве богословского осмысления соответствует учение об обожении. Насколько осознанно такое понимание может сформулировать каждый православный проповедник — вопрос вторичный и всегда спорный. Существенно то, что православные верующие всегда готовы указать на свое участие в общественном богослужении как на жизненно важный элемент их религии.

В истории Православия имело место такое явление, как отождествление нации и Церкви, причем в такой степени, что в некоторых регионах Церковь воспринималась скорее как этническая единица, нежели как религиозная организация. Это приводило к движениям церковного возрождения, таким, как Братство «Зои» в Греции²⁷. Недостаток истинного благочестия и богословского осмысления в православной пастве не остался незамеченным духовенством и богословами²⁸. И все же, несмотря на проблемы, с которыми Православная Церковь

сталкивалась в ходе своей истории, искра живой веры в ней не угасла — она и сейчас способна выдвигать подходы, альтернативные богословским подходам Запада.

БОГОСЛОВСКИЕ ТЕМЫ ПРАВОСЛАВНЫХ ДИСКУССИЙ

Сегодня трудно представить себе Церковь, в которой среди богословов царило бы полное единодушие во мнениях. В каждой Церкви существуют расхождения во мнениях и убеждениях среди тех, кто дал обещание блюсти и распространять свою веру. Поэтому неудивительно, что и в православной среде есть поле для дискуссий и разногласий. Не все дискутируемые темы имеют отношение к богословию миссии. Мы рассмотрим лишь те, которые непосредственно относятся к данному предмету.

Псевдоморфоза²⁹ и вестернизация. Что есть настоящее Православие, а что чуждо истинному этому и характеру Православия? Этот вопрос православные богословы неизменно задают себе, пытаются анализировать развитие православного богословия с XVII века до наших дней, с тем чтобы в конце концов отвергнуть влияние Запада.

Каким образом западные концепции проникли в Православие? После падения Константинополя в 1453 году и последующего захвата оттоманскими турками других греческих земель греческие студенты не могли продолжать образование у себя на родине. Существовало несколько богословских школ, но они не шли ни в какое сравнение с западными



университетскими центрами. «Перспективные греческие студенты, желая продолжать начатое образование и не имея выбора, направлялись в университеты Западной Европы»³⁰. Падуя, Пиза, Флоренция, Галле, Париж и даже Оксфорд наполнились греческими студентами. В 1576 году Папа Григорий XIII основал в Риме Колледж св. Афанасия, специально предназначенный для обучения греков. В книге преосв. Каллиста Уэра мы читаем:

«Западное обучение, осуществляемое под православным покровительством, неизбежно влияло на то, как греческие богословы XVII и XVIII веков исповедовали и объясняли свою веру. Каким бы сильным ни было их желание оставаться верными Православию, многие из них смотрели на богословие в той или иной мере сквозь западные очки. Эта тенденция к заимствованию у Запада не ограничивалась только студентами западных университетов, но затрагивала и тех, кто никогда не покидал православного мира. Вольно или невольно, но большинство греческих авторов того времени приняли богословские категории, терминологию и приемы аргументирования, чуждые традициям их собственной Церкви; православное религиозное мышление претерпевало то, что современный русский богослов о. Георгий Флоровский метко назвал псевдоморфозой»³¹.

Необходимо отчетливо уяснить, что богословы, подвергаясь влиянию западного мышления, оставались православными. Заявляя о своей православности, они допускали лишь некоторые отклонения в сторону католичества и в меньшей степени — в сто-

рону протестантизма. Современных православных богословов беспокоит наличие в своих рядах тех, кто, называясь православными, включает в свое богословие элементы, присущие Западу.

Проиллюстрировать западные заимствования можно на примере «протестантистов» и «латинистов». Наиболее известным из «протестантистов» Православной Церкви является Кирилл Лукарис, Патриарх Константинопольский³². Он выразил свою позицию кратким исповеданием веры, явно кальвинистски окрашенным. Латинское издание было опубликовано в Женеве в 1629 году, греческое — там же в 1633 году³³. Его называли «символической книгой кальвинистов, написанной под православным влиянием, в большей степени, чем православной книгой, созданной под влиянием протестантов»³⁴. Кармирис усматривает только три из восемнадцати глав, которые можно назвать православными по догматическим соображениям. Влияние Запада в этом изложении настолько явно, если не сказать вопиюще, что последующие соборы вынуждены были отрицать авторство Лукариса, чтобы как-то спасти честь и авторитет человека, бывшего Вселенским Патриархом³⁵.

Сегодня авторство Лукариса никем не оспаривается. Доказательством тому является греческий текст, собственноручно подписанный Патриархом³⁶. Из писем Лукариса к его друзьям-протестантам видно, что он вынашивал планы реформации Православной Церкви³⁷. Нет также сомнений в том, что он излагал свою собственную веру. В письме к Антуану Леже, шведскому кальвинисту, он писал:



«Я хотел бы, чтобы после моей смерти у тебя была возможность засвидетельствовать, что я умер православным кафоликом, в вере в Господа нашего Иисуса Христа, в исповедании учения Евангелия, как оно издано в Confessio Belgica, в собственном исповедании веры и во всех исповеданиях евангелических Церквей, которые все одинаковы. Я питаю отвращение к заблуждениям папистов и предрассудкам греков; одобряю и приветствую догматы замечательнейшего из учителей Джона Кальвина и всех, кто находится с ним в согласии»³⁸.

Действиям Кирилла Лукариса можно найти объяснение. Он ставил перед собой задачу просветить православных братьев, пребывающих в невежестве, и противостоять пропаганде римских католиков³⁹. Будучи посланным в Польшу в качестве Экзарха Патриарха Александрийского, он увидел там результаты активных действий римских католиков, включая печально знаменитую Брест-Литовскую унию 1596 года. Он сам едва остался в живых, а его спутник, Никифор Кантакузен, был предан смерти польскими властями⁴⁰. В течение пяти лет Лукарис пытался поднять уровень образования в польских православных общинах. Он открыл школы и предпринял печатание православных книг.

Как мы уже видели, православный Восток отличался от латинского Запада богословским укладом мысли. Лукарису в его борьбе с римским католицизмом некуда было обратиться, кроме как к реформаторам. И это не было связано с его личными убеждениями. Он намеренно из соображений успеха вооружился западными установками, что сделало

его вероисповедание непохожим на православное и чуждым традиции Восточной Церкви. При этом Кирилл Лукарис не считал себя оппозиционером Православия — разве только противником невежества, обнаруженного им в церковной среде⁴¹.

В свете турецкой зависимости Греческой Церкви легко объяснимо возникновение богословских проблем подобного рода. И естественно предположить, что русское богословие развивалось по более «чистому» православному пути. Однако и в истории развития русского богословия отмечается сильное влияние Запада. Будучи зависимой от Константинополя со времени Крещения и до 1453 года, Киевская Русь не пошла дальше ассимиляции византийского наследия. Специфически русские черты на этой стадии «русского византинизма» относятся скорее к области общего благочестия, чем богословского осмысления⁴². Ситуация была осложнена монголо-татарским нашествием и последующим переносом политического и духовного центра в Москву. Эти факторы вкуче с возрастающим национальным сплочением вокруг Москвы привели к развитию мессианских притязаний Москвы на роль центра православного мира⁴³. Вместе с тем до конца XVII века в Москве не было богословских школ. При отсутствии «сколь-ко-нибудь устойчивой традиции богословского обучения»⁴⁴ и в условиях возрастающей зависимости от государства Церковь оказалась открытой для проникновения в нее западных форм и категорий мысли. Протопресвитер А. Шмеман пишет:

«Заслуживает иронии тот факт, что учреждение богословского образования на прочной и



постоянной основе принадлежит царю Петру Великому, чьи административные и церковные реформы ознаменовали в начале XVIII века радикальную вестернизацию всей жизни в России.

Новая богословская школа не стала исключением в процессе озападнивания всей культурной жизни российского общества... [она была] создана и укомплектована почти исключительно выпускниками Киевской духовной академии, которая... задолго до этого стала главным центром латинистского и схоластического «пересмотра» православного вероучения, настоящим олицетворением «западного пленения». Кроме того, что более века ее языком была латынь, сама она оставалась носителем «западного» богословия, отражающей почти каждую ступень западного — католического и протестантского — богословского развития и существующей в виде богословской «надстройки», глубоко чуждой живому опыту и повседневной жизни Церкви»⁴⁵.

Образцом «латиниста» может служить основатель Киевской академии Петр Могила⁴⁶. Так же как и его современник Кирилл Лукарис, Могила был заинтересован в повышении уровня образованности православного общества. Но в отличие от Лукариса, который противоборствовал римскому католицизму с помощью протестантских аргументов, Могила боролся с протестантизмом по католической методике. Он успешно пресекал попытки проникновения протестантских тенденций в православную среду на Украине⁴⁷. Менее успешными были его попытки изложить собственно православное веро-

учение. Его труды по своему строю и тону очень напоминают имевшие хождение в то время римско-католические трактаты. Более того, в определенных пунктах вероучения, по которым между Православием и римским католичеством имелись расхождения, Могила вставал на сторону католиков. Например, вразрез с православным учением он соглашался с существованием так называемого третьего состояния умерших, почти во всех отношениях идентичного католическому чистилищу. Он вполне допускал обливание в качестве альтернативы погружению в купель при крещении. Кроме того, он принял римо-католическую точку зрения на формулу и время пресуществления Святых Даров⁴⁸.

«Исповедание» Могила было изрядно отредактировано греком Мелетием Сиригосом, после чего его одобрил Ясский собор 1642 года. Сиригос удалил из него некоторые явно католические элементы, в том числе уже упоминавшиеся: учение о чистилище, допущение обливания, а также утверждение о пресуществлении Святых Даров во время «установительных слов», а не во время епиклезиса, как принято было понимать у православных⁴⁹. Впрочем, и сам Сиригос был западником, он оставил в «Исповедании» Могила множество прозападных элементов. «Исповедание» до сих пор остается документом, зафиксировавшим «положение латинского влияния на православное богословие у высшей отметки»⁵⁰.

В нашу задачу не входит толкование «западных» добавок к православному богословию. Мы лишь свидетельствуем их наличие, с тем чтобы



западные богословы были готовы распознать неправославные элементы в православной традиции, как это делают сами православные⁵¹.

То, что православное богословие в прошлом было подвержено влиянию западных богословских систем, вряд ли нуждается в доказательствах⁵². Однако существует мнение, что и ныне православное богословское образование находится в плену у Запада. Один из таких авторов, Хр. Яннарас, утверждает, что греческое богословие все еще академично, а потому чуждо православному этосу. Это академическое богословие проникло в Грецию с учреждением в 1837 году богословского факультета в Афинском университете. Последний функционирует по образцу немецких университетов; факультет богословия — «верная копия богословских факультетов Германии»⁵³. Вопрос не ставился бы столь категорично, если бы такой образец «учитывал специфические черты и использовал источники православного богословия, отличные от западных»⁵⁴. Не возник бы он и столетием позже, когда на таких же основаниях начал действовать факультет богословия Салоникского университета (1941—1942). Точка зрения греческого философа Яннараса проста: западная рационалистическая методология не соответствует задачам православного богословия — она только вредит Православной Церкви. Тенденция к западным заимствованиям опасна, ибо она способствует отрыву Православия от его прошлого. «Но, — пишет Яннарас, —

нельзя безнаказанно отвергать собственные корни. Трагический результат не заставил себя

ждать... В целом в сфере церковной жизни наше первенство среди православных Церквей — первенство, основанное на богословской традиции, а не на национализме, — поставлено под сомнение и, судя по всему, может быть утрачено. Эта потеря будет иметь трагические последствия для всего Православия, для Вселенской Церкви, и ответственность греческого академического богословия за такой поворот событий весьма велика»⁵⁵.

Тема западного влияния представляет, таким образом, серьезную проблему для Православия. По этому вопросу не прекращаются внутриправославные споры. И раз уж об этом предупреждают сами православные, нельзя игнорировать тот факт, что не все православные богословские утверждения имеют одинаковую ценность и вес⁵⁶.

Отцы догматического богословия. В православном богословии существует некоторая напряженность между сторонниками двух различных богословских подходов к проблемам, стоящим сегодня перед Православием. На фоне общего согласия в том, что проникновение западных влияний необходимо ограничивать, возникает вопрос: какими должны быть ведущие философские ориентиры православного богословия? Обычно предлагается альтернатива: вернуться к эллинистическому мышлению или принять западную философскую традицию. Обе эти ориентации сильнее проявляются в русском, чем в греческом, богословии, хотя, как говорилось выше, в адрес греческого академического богословия уже высказывались обвинения в приверженности западной ориентации.



Причина, по которой новой философской ориентации придается особое значение в русской мысли, состоит в том, что западная философия явилась «родоначальницей русской «религиозной философии» XIX и XX веков»⁵⁷. Для сторонников «концептуального» строя западной философии православная критика богословских традиций прошлого должна включать и пересмотр патристического периода. При этом, поскольку исследование и анализ будут проходить на совершенно ином уровне, чем это было в XVII веке, при митрополите Петре Могиле, нет никакой необходимости принимать всю прежнюю патристическую традицию как обязательную. В качестве примера крайнего выражения такого подхода Панайот Брациотис приводит слова болгарского протопресвитера Стефана Занкова.

Согласно о. Стефану Занкову, догматы Православной Церкви можно свести к догматам Троицы и Боговоплощения, провозглашенным Вселенскими Соборами. Догмат — это истина вероучения, предложенная Вселенским Собором и принятая всей Церковью, и только таким образом установленная истина может иметь силу догмата. Этот либеральный подход, не находящий подкрепления ни в раннехристианской, ни в византийской истории, был почти единогласно отвергнут греческими богословами, следовавшими древней традиции⁵⁸.

Термин «либеральный», как видится протопресв. Александру Шмеману, не совсем верное определение этой ориентации. Правильнее было бы подчеркнуть, что такой методологии придерживаются те, кто стремится идти, «минуя» отцов Церкви. Их

усилия направлены на «новый синтез или реконструкцию», пересмотр богословия в новом «ключе». Придерживающиеся таких взглядов верят, что «особая задача и призвание русского богословия состоят в том, чтобы завершить этот пересмотр»⁵⁹.

Другая ориентация заключается в возрождении святоотеческого духа и строгой приверженности нормам эллинистической философии.

Трагедия русского богословия видится здесь отчетливо в отклонении богословской мысли от самого духа и метода святых отцов, и никакая реконструкция или новый синтез (sic!) немислимы вне созидательного возрождения этого духа. «Направление мысли святоотеческого периода нельзя терять. Это единственное решение для богословия сегодня. Не существует ни одной современной идиомы, способной объединить Церковь»⁶⁰.

Эллинизм, таким образом, оценивается как непреходящая практическая ценность для христианской Церкви. Эллинистические категории жизненно важны для самого существования Церкви. Нельзя идти, «минуя» то, что признано основополагающим. Главный проводник этой идеи — прот. Георгий Флоровский пишет: «Русская богословская мысль должна еще пройти самую строгую школу христианского эллинизма... Эллинизм в Церкви как бы увековечен, введен в самую ткань церковности, как вечная категория христианского существования»⁶¹. Точка зрения о. Георгия Флоровского находится в согласии с мнением тех греческих богословов, которые считают обязательным сегодня обращение к наследию прошлого⁶². В настоящем исследовании



достаточно отметить эти тенденции и уяснить, что обе ориентации исходят из стремления сделать православное богословие приемлемым для современного мира.

Теологумены. Профессор Кармирис пишет: «Догматическое учение Православной Кафолической Церкви идентично учению Единой, Древней и неразделенной Церкви; оно в полноте своей без изменений сохранялось на протяжении веков в Православии»⁶³. Непрерывное вероучительное преемство, идущее с самых древних времен, является главным принципом Православной Церкви. Таким образом, православный верующий, не боясь двусмысленности, может утверждать, что «Православие — это Церковь Христова на земле»⁶⁴. Православное вероучение, как таковое, содержит в себе все истины, необходимые для спасения. Более того, так как православное вероучение есть единство всех истин Священного Писания и Священного Предания, то оно в целом «в равной степени обязательно для всех верующих и абсолютно необходимо для спасения»⁶⁵.

Важно понять, что здесь имеется в виду. Во-первых, то, что обстоятельства появления догматов, а именно их возникновение в ответ на вызовы извне, не имеют существенного значения для их дальнейшего существования. Иначе обстоит дело с источниками. В виде реакции Православия на влияние Запада появились такие произведения, как исповедания XVII века. Они заняли свое место в православной традиции, хотя и признавались написанными в определенных исторических обстоятель-

ствах и отражающими дух своего времени. По этой причине они используются не в качестве «главных и первичных источников православного догматического учения, а лишь как относительные, вспомогательные и второстепенные источники, притом лишь постольку, поскольку они находятся в согласии со Священным Писанием и древним, непреложным Преданием Православной Церкви. Более всего следует избегать их инославного влияния»⁶⁶.

Однако не нужно думать, что если существуют второстепенные источники, то существуют второстепенные догмы. Всеми верующими руководит полнота истины, и нет деления на необходимое и второстепенное. «Может быть только одна Церковь, основанная Господом нашим, и в этой Церкви должна исповедоваться одна-единственная вера. Эта единая Церковь — Православная Церковь; единая вера — это вся полнота православного вероучения»⁶⁷.

Утвердившись в полноте Священного Предания⁶⁸, необходимо остерегаться смешения Предания, принятого всей Церковью, с местными обычаями. Местными обычаями не должно пренебрегать: некоторые из них с течением времени получили вселенское признание. Но в то же самое время местные обычаи не являются обязательными⁶⁹.

К такому пониманию предания в отличие от Священного Предания близкое отношение имеет категория теологумена. Преосвященный Каллист (Уэр) утверждает: «Многие верования православных не составляют части единого Предания — они просто собрание теологуменов, богословских мнений. Предметом навязывания они быть не могут. Люди могут



обладать полнотой единства в вере и при этом придерживаться разных точек зрения по некоторым богословским вопросам»⁷⁰.

Такое расхождение богословских мнений отчетливо видно в области миссионерской. Например, по вопросу, касающемуся возможности внешнего миссионерства Православной Церкви, один православный епископ категорично заявлял, что миссионерство в существующей ситуации немыслимо⁷¹. Другой епископ, напротив, настаивает на учреждении миссионерского общества для осуществления миссионерства⁷². Православные знают о миссионерских попытках своей Церкви в прошлом. Противоположные мнения возникают из-за отсутствия ясного учения о миссии в Предании. Миссия, по сути, есть часть Предания⁷³ (сторонники продолжения миссионерской работы основывают свою позицию на миссионерском сознании святых отцов), но формальное определение, как таковое, отсутствует.

Хотя и можно сетовать на отсутствие определения миссии, отчаиваться, что по этому поводу вообще нечего сказать, не стоит. Как высказался прот. Георгий Флоровский в дискуссии, посвященной теории Церкви, «мы не можем отталкиваться от формального определения Церкви... Ни одно из определений не может претендовать на догматический авторитет... Этот недостаток формального определения не означает, однако, ни путаницы понятий, ни смутности представлений... Самоочевидное не нуждается в определениях»⁷⁴.

На протяжении почти всей истории Православной Церкви миссионерство было самоочевидным.

Теперь ему дается определение. Зафиксировать и уяснить это определение, к которому пришли православные богословы, и есть задача данного труда.

¹ E. Every. *The Orthodox Church // The Christian East 1* (April 1951), p. 153. Полезными для сравнения соответствующих догматов могут быть следующие издания: *Wilhelm Niesel. Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy, and Protestantism* и *Molland E. Christendom* (London: A.R. Mowbray, 1961). Православное богословие в общем виде хорошо представлено в *John Karmiris. A Synopsis of Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*. Кармирису принадлежит также классическая работа по православной символике в *Tà Dogmatiká kai Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Другие достойные внимания работы: *Frank Gavin. Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*; *Sergius Bulgakov. The Orthodox Church* (London: Centenary Press, 1935); *R.W. Blackmore. The Doctrine of the Russian Church* (Aberdeen: A. Brown & Co., 1945; reprinted by Eastern Orthodox Books, Willits, Calif., 1973). Современное православное систематическое богословие изложено у *Panagiotes N. Trempeles, Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Французский перевод был опубликован в 1966 году: *Pierre Dumont. Dogmatique de L'Église Orthodoxe Catholique*.

(Здесь автор привел список богословской литературы в помощь западному читателю, который захочет подробнее ознакомиться с православным богословием, по крайней мере с основными характеристиками православного богословия. Русскому читателю прежде всего можно посоветовать книгу прот. Сергия Булгакова «Православие» (есть различные издания, в частности М., 1991), а также книгу греческого автора Х. Яннараса «Вера Церкви», М., 1995. Догматические



вопросы лучше всего изложены у В.Н. Лосского («Догматическое богословие», М., 1991, и др. работы). — *Ред.*)

² Цит. по: *Ware T.* The Orthodox Church (Baltimore, Md. Penguin Books, 1963), p. 9 (см. ссылку 15 в главе 1. — *Ред.*)

³ *Le Guillou M.J.* The Spirit of Eastern Orthodoxy (New York: Hawthorn Books, 1962), p. 20–21.

⁴ См.: *Pelikan J.* The Spirit of Eastern Christendom (600–1700) (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p. 146–198.

⁵ См.: *Benz E.* The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life, p. 43–47.

⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁷ Это хорошо проиллюстрировано в так называемом «Чине присоединения к Православию приходящих от римо-католиков». Обращаемые особо призываются к отречению от римско-католической концепции папства. Вопросы эти рассматриваются в *Isabel F. Hapgood*, Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, 5th ed. (*Englewood, N.J.*: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, 1975), p. 455–456. Современный анализ папского вопроса содержится в *Meyendorff J. et al.* The Primacy of Peter (Leighton Buzzard, Bedfordshire: Faith Press, 1973), и *Archbishop Methodios Fouyas*, Orthodoxy, Roman Catholicism, and Anglicanism.

⁸ *Benz E.* Eastern Orthodox Church, p. 45.

⁹ См. напр.: *Justo L. González.* A History of Christian Thought, 3 vols. (Nashville: Abingdon, 1970–75), 1, p. 176–190. См. также: *Pelikan J.* The Christian Tradition, vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600) (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 147f.

¹⁰ *Paul Verghese.* A Sacramental Humanism // Theological Crossings / Ed. Alan Geyer and Dean Peerman (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1971), p. 139. Его критика позиции бл. Августина в принципе является отражением православного отношения к этому западному гиганту богословия. Вергезе — иерарх Сирийской Православной Церкви Индии — нехалкидонской Церкви (то есть не находящейся в евхаристическом и каноническом общении с Вселенским Патриархатом).

Однако в этом вопросе Православная Церковь и сирийское Православие полностью согласны. В книге, опубликованной в честь Архиепископа Иакова, в то время Предстоятеля Греческой Православной Церкви в Северной и Южной Америке, имеется статья епископа Вергезе: «Роль монашества в возрождении Церкви нашего времени» в *Orthodoxy: Life and Freedom / Ed. A.J. Philippou* (Oxford: Studion Publications, 1973), p. 73–79.

¹¹ См.: *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes, p. 143.

¹² *González J.L.* A History of Christian Thought, 2, p. 165–166.

¹³ *Karmiris J.* Synopsis, p. 55.

¹⁴ *Zander L.A.* Vision and Action (London: Gollancz, 1952), p. 59. Ниже будет показано, до какой степени Православная Церковь находилась под влиянием схоластики.

¹⁵ *Vladimir Lossky.* The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 9 (здесь цитируется русское издание «Очерков мистического богословия Восточной Церкви». М., 1991, с. 10. — *Ред.*)

¹⁶ См. цитату из Максима Исповедника в *Meyendorff J.* Byzantine Theology, p. 164.

¹⁷ *Lossky V.* In the Image and Likeness of God, p. 99. (Есть русский перевод многих глав цитируемой книги. См., напр., Богословские труды, № 14, ИМП, 1975; отд. изд.: М., 1996. — *Ред.*)

¹⁸ Именно из-за объединения того, что на Западе принято рассматривать как отдельные элементы, или стадии, некоторые обвиняют Православие в якобы неотчетливом понимании спасения. Под этим имеется в виду, что в Православии не уделяется должного внимания тем же аспектам оправдания, что и в традиции христиан Запада. Хорошо или нет продумана концепция спасения в Православии — другой вопрос. «Исполнение человеческого существа и преобразование его благодатью весьма важны для православного богослова. Неудивительно, что учение об оправдании было быстро отторгнуто православной догматикой. В самом знаменитом



изложении православной догматики св. Иоанна Дамаскина (700–750) нигде даже не упоминается понятие «оправдание» (*Benz E. Eastern Orthodox Church*, p. 50–51). Сами православные признают, что не существует официального заявления Церкви относительно учения о спасении. См.: *Savas Agourides. Salvation According to the Orthodox Tradition // The Ecumenical Review* 21 (1969), p. 190–203. См. также: *Vitaly Borovoy. What Is Salvation? An Orthodox Statement // International Review of Mission* 61 (1972), p. 38–45.

¹⁹ *Lossky V. In the Image and Likeness of God*, p. 97. Лосский ссылается на известные высказывания святых отцов (Здесь цитируется русское издание «Очерков мистического богословия Восточной Церкви». М., 1991, с. 10. — *Ред.*)

²⁰ *Benz E. Eastern Orthodox Church*, p. 48–49.

²¹ *Lossky V. Mystical Theology*, p. 7. (Здесь цитируется русское издание «Очерков мистического богословия Восточной Церкви». М., 1991, с. 8. — *Ред.*)

²² *Ibid.*, p. 9.

²³ *Benz E. Eastern Orthodox Church*.

²⁴ «На Востоке в центре всегда находилось общественное богослужение и вероучение выражалось скорее в молитве, чем в богословском суждении» (*Every E. The Orthodox Church*, p. 153).

²⁵ См.: *Constantelos D.J. The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship // The Greek Orthodox Theological Review* 12, № 1 (1966), p. 7–83.

²⁶ См. напр.: *Constantine N. Callinicos. The Greek Orthodox Catechism* (New York: Greek Archdiocese of North and South America, 1960) и *George Mastrantonis. A New-style Catechism on the Eastern Orthodox Faith for Adults* (St. Louis, Mo.: Ologos Mission, 1969).

²⁷ См.: *Constantelos D.J. The Zoe Movement in Greece // St. Vladimir's Theological Quarterly* 3, № 2 (1959), p. 11–25.

²⁸ См.: *Schememann A. Problems of Orthodoxy in America: III. The Spiritual Problem // St. Vladimir's Theological Quarterly* 9 (1965), p. 171–193.

²⁹ Псевдоморфо́за — этот термин, а по существу образ

сегодня используют многие богословы и культурологи и, как правило, ссылаются на прот. Г. Флоровского. Здесь важно, однако, иметь в виду, что о. Георгий употребляет его в том же смысле, что и Освальд Шпенглер. Термин этот минералогический. Историческими псевдоморфо́зами Шпенглер называл такие случаи, «когда чужая старая культура так властно тяготеет над страной, что молодая и родная для этой страны культура не обретает свободного дыхания и не только не в силах создать чистые и собственные формы выражения, но даже не осознает по-настоящему себя самое. Все вышедшее из глубин изначальной душевности изливается в пустые формы чуждой жизни; юные чувства застывают в старческие произведения, и вместо свободного развертывания собственных творческих сил только ненависть к чужому насилию вырастает до гигантского размаха». В минералогии этот термин объясняется следующим образом. В пласте горной породы заключены кристаллы определенного минерала. Возникают трещины и разломы; вода просачивается вовнутрь и вымывает с течением времени кристаллы, так что остаются лишь пустоты, сохраняющие их форму. Позднее «в игру» вступают вулканические явления, взрывающие породу: расплавленные массы пробиваются вовнутрь, застывают и, в свою очередь, кристаллизуются. Но им уже не дано образовать свою собственную форму — они должны заполнить наличную. Так возникают поддельные формы — кристаллы, внутренняя структура которых противоречит их внешнему строению, один вид минерала с внешними чертами другого. См.: *Шпенглер О. Закат Европы*, т. 2, в кн.: *Самосознание европейской культуры XX в.*, М., ИПЛ, 1991, с. 26–27. — *Ред.*

³⁰ *Ware T. Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, p. 7.

³¹ *Ibid.*

³² Кирилл Лукарис (или Лукар) был Патриархом Александрийским с 1601 по 1621 год и Патриархом Константинопольским шесть раз с перерывами, начиная с 1621 года до самой его гибели от рук янычар из охраны султана в 1631 году. Протестантский очерк о его жизни и деятельности см. в



George A. Hadjiantoniou. Protestant Patriarch: The Life of Cyril Lucaris. Православный взгляд на Лукариса отражен в *Germanos Strenopoulos*, Kyrillos Loucaris, 1572–1638: A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East. Полезным может оказаться также труд *Charles Bradow*. The Career and Confession of Cyril Loucaris: The Greek Orthodox Church and Its Relations with Western Christians (1543–1638).

³³ См.: Английский перевод в *Hadjiantoniou G.A.* Protestant Patriarch, p. 141–145. Греческий текст имеется у *Karmiris J.* Dogmatika, 2, p. 565–570.

³⁴ *Karmiris J.* Dogmatika, 2, p. 564.

³⁵ См.: *Bradow C.* Career and Confession, p. 151–168.

³⁶ Эта копия датирована 1631 годом; хранится она в библиотеке Женевского университета (*Carnegie Samuel Calian*. Cyril Lucaris, The Patriarch Who Failed, p. 324).

³⁷ См.: *Ibid.*, p. 332.

³⁸ Цит. по: *Ware T.* Eustratios Argenti, p. 10, из *Hottinger J.H.* Analecta historico-theologica (Zurich, 1952), p. 560.

³⁹ «Большинство наших механиков более образованные и грамотные люди, чем профессора и священники Греции» (*Sir Paul Rycant*. The Present State of the Greek and Armenian Churches [London, 1679], p. 107. Цит. по: *Ware T.* Eustratios Argenti, p. 5).

⁴⁰ См.: *Calian C.S.* Cyril Lucaris, p. 322. Также: *Hadjiantoniou G.A.* Protestant Patriarch, p. 27–35.

⁴¹ «Но никто не может отрицать, что Лукарис, с которым так жестоко обошлась судьба, сумел благодаря длительным стараниям и высокому чувству патриотизма воспитать и возродить национальное сознание греческого народа, указать путь к горизонтам новой жизни нации» — такое заключение сделал Г. Стренопулос (*Strenopoulos G.* Kyrillos Loukaris, 1572–1638, p. 31).

⁴² См.: *Schmemmann A.* Russian Theology: 1920–1972, an Introductory Survey, p. 173. Также *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind, Kievan Christianity: the 10th to the 13th Centuries (New York: Harper & Row, 1960).

⁴³ Ср.: *Nicolas Zernov*. Moscow the Third Rome (London: SPCK, 1937).

⁴⁴ *Schmemmann A.* Russian Theology: 1920–1972, p. 173.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁶ Существуют три орфографических варианта фамилии Могилы. В данной работе используется русский вариант. «Могила», вариант украинский, и *Movila*, написание этой фамилии у румын, часто встречаются в учебной литературе. *Ronald Popivchak*. Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–1647): Translation and Evaluation of His «Orthodox Confession of Faith» (1640) (S.T.D. dissertation, Catholic University of America, 1975), p. 8.

⁴⁷ См.: *James H. Billington*. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture (New York: Random House, 1970), p. 128.

⁴⁸ См.: *Ware T.* Eustratios Argenti, p. 11–12. В «Малом катехизисе» Могилы ясно отразилась его католическая концепция таинств. Например, в качестве разрешительной молитвы в Таинстве Покаяния он использует латинскую фразу «Ego te absolvo». «Исповедание» Могилы было сильно почищено, с тем чтобы сделать его более православным, прежде чем им можно было бы пользоваться как образцом православной догматики; такой яркий авторитет, как прот. Георгий Флоровский, полагает, что «Малый катехизис» более точно отражает истинную позицию Могилы, чем отредактированное «Исповедание» (*George A. Maloney*. A History of Orthodox Theology since 1453) p. 36. См.: *Benz E.* Eastern Orthodox Church, p. 50. Бенц обращает внимание на то, что в противовес *ego te absolvo* православный священник исповедует веру в то, что прощает грехи не он, но только Бог. Тимофей Уэр (ныне преосвященный епископ Каллист) замечает, что между греческой и славянской формулами отпущения грехов имеется различие. Греческая формула, как отмечает Бенц, просительная: «Да простит тебя Бог». В славянскую под влиянием Могилы к просительному «Господь и Бог наш Иисус Христос... да простит тебе» добавлено изъяснительное: «...и я, недостойный иерей... разрешаю тя». Этот пример говорит



о существовании небольших разночтений в традиции православных Церквей. Обе формулы приводятся в *Orthodox Church*, p. 296–297.

⁴⁹ Текст, переделанный Сиригосом, находим у *Karmiris J. Dogmatika*, 2, p. 593–686. Имеется английский перевод латинского текста, выполненный А. Малви и М. Виллером; не будучи оригиналом, он, однако, соответствует оригинальной версии 1640 года. В некоторых местах в 1642 году текст был правлен Сиригосом. Этот перевод находится в *Popivchak R. Peter Mohila*, p. 54–261.

⁵⁰ *Ware T. Eustratios Argenti*, p. 12–13.

⁵¹ См.: *Maloney G.A. Orthodox Theology*, p. 35. Здесь приводится список богословов, которые преподавали учение, противоположное тому, которое мы находим у Могилы в «Исповедании».

⁵² Попивчак называет «Исповедание» Могилы точным отражением учения Православной Церкви (Петр Могила, с. 478).

⁵³ *Christos Yannaras. Theology in Present Day Greece*, p. 196.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 214. Яннарас не одинок в своем суждении. Мэлони пишет: «В основном богословие нового поколения греческих профессоров в Афинах было академично и мало соотносилось как с духовными нуждами их собственной паствы, так и со святоотеческими традициями прошлого» (*Orthodox Theology*, p. 199). Дополнительная информация о предметах, преподаваемых на этих богословских факультетах, имеется у *Mario Rinvoluceri. Anatomy of a Church // Greek Orthodoxy Today (New York: Fordham University Press, 1966)*, p. 121–123. См. также: *The Church in Greece // Pro Mundi Vita Dossiers, Nov. 1976*, p. 20–21.

⁵⁶ См.: *James Stamoolis. Scripture and Tradition as Sources of Authority in the Eastern Orthodox Church*, p. 12–26.

⁵⁷ *Schmemmann A. Russian Theology: 1920–1972*, p. 178.

⁵⁸ См.: *Bratsiotis P.I. The Greek Orthodox Church*, p. 35. Брациотис ссылается на *Zankow's Orthodoxes Christentum des Ostens (Berlin, 1928)*, p. 37ff.

⁵⁹ *Schmemmann A. Russian Theology*, p. 178. В центре построенной лежит концепция Божественной мудрости, или Софии. Английское издание по софиологии: *Bulgakov S. The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology (New York: The Paisley Press, 1937)*.

⁶⁰ *Schmemmann A. Russian Theology*, p. 178. Цитата взята из о. Георгия Флоровского, из дискуссии, опубликованной в *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, № 2 (1964–1965), p. 132.

⁶¹ *Флоровский Г. Пути русского богословия (Paris, 1937)*, с. 509; цитату приводит о. Александр Шмеман в *Russian Theology*, p. 179.

⁶² См.: *Bratsiotis P.I. The Greek Orthodox Church*, p. 35–36.

⁶³ *Karmiris J. Synopsis of the Dogmatic Theology*, p. 1.

⁶⁴ *Bulgakov S. The Orthodox Church*, p. 9. (Есть русский перевод – Париж, б.г., с. 27; М., 1991. – *Ред.*)

⁶⁵ *Karmiris J. Synopsis of the Dogmatic Theology*, p. 2.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 8. Кармирис помещает этот дополнительный список на с. 9.

⁶⁷ *Gavin F. Greek Orthodox Thought*, p. 259. См. также с. 260–263, где он объясняет, почему не может быть различий между основным и второстепенным догматами.

⁶⁸ Для определения того, что составляет Предание, или Традицию, см.: *Gavin F. Greek Orthodox Thought*, p. 27–30; *Ware T. Orthodox Church*, p. 203–215. Мой тезис имеет отношение исключительно к вопросу о содержании Предания. *Scripture and Tradition*, p. 12–43, 70–90.

⁶⁹ Очень интересная дискуссия на эту тему содержится у о. Иоанна Мейендорфа под заголовком «Tradition and Traditions» в сборнике эссе: *Orthodoxy and Catholicity*, p. 91–106.

⁷⁰ *Ware T. Orthodox Church*, p. 319. Пример того, насколько глубокими могут быть эти различия в области библейских исследований, см. в *Antony Gabriel. Notes and Comments // St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972), p. 221. Габриэл комментирует дебаты между «библейскими фундаменталистами», для которых каждая буква Священного



Писания богодухновенна и свята, и учеными-библеистами, для которых Библия одновременно и слово Божие, и литературный памятник.

⁷¹ См.: *Metropolitan James of Melita* (впоследствии Архиепископ Иаков, Экзарх Константинопольского Патриарха в Америке). *The Orthodox Concept of Mission and Missions // Basileia / Ed. Jan Hermelink and Hans Jochen Margull* (Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH, 1959), p. 76–80.

⁷² См.: *Anastasios Yannoulatos* (ныне Предстоятель Албанской Церкви, Архиепископ Тираны). *The Forgotten Commandment // Porefhendes 1* (1959), p. 1–5.

⁷³ Святые Кирилл и Мефодий, благовествовавшие славянам, называются «равноапостольными». Так они и поминаются в чине Божественной литургии. См.: *Hapgood I.F.* *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church*, p. 73.

⁷⁴ *George Florovsky.* *The Church: Her Nature and Task // The Universal Church in God's Design* (New York: Harper & Brothers, 1948), p. 43.

ВЗГЛЯД В ПРОШЛОЕ. ВИЗАНТИЙСКИЕ МИССИИ

Обстоятельного изложения истории православных миссий не существует. Будучи написанной, такая история заняла бы несколько томов. Не существует даже поверхностного обзора восточных православных миссий, начиная с византийских времен вплоть до русской революции 1917 года и дальше, до наших дней. Как мы увидим, есть обзоры и исследования, посвященные отдельным периодам православного миссионерства. Вся миссионерская деятельность, осуществлявшаяся до разрыва Рима и Константинополя, как правило, именуется святоотеческой, несмотря на то что у византийских миссий и миссий Западной Церкви были свои особенные, только им присущие черты¹. Далее, поскольку миссионерство Русской Православной Церкви ограничивалось географическими рамками, а именно границами бывшего СССР, за пределами православных кругов о нем было известно не многое. Если эти факты рассматривать вкупе с общей малоизученностью



православных миссий², то можно понять, почему иногда утверждают, что Православная Церковь вообще не заинтересована в миссионерстве³.

Мнение, что проповедническая деятельность не входит в круг интересов и дел Православной Церкви, в настоящее время оспаривается⁴. Несколько исследовательских работ поколебали академическую уверенность в этом вопросе. Наиболее доступными, удобными для обзора православного миссионерства и для ознакомления с основными положениями православной миссиологии могут служить такие издания, как «History of the Expansion of Christianity»⁵ и «Christianity in a Revolutionary Age»⁶ Кеннета Скотта Латуретта. Лучший всемирный обзор Православия можно найти в издании Богословского Братства «Zoe» («Жизнь»), озаглавленном «A Sign of God, Orthodoxy 1964: A Pan-Orthodox Symposium»⁷. Не будучи в полном смысле слова историей миссий, это издание содержит многочисленные сведения о распространении Православия усилиями миссионеров. Ценность издания заключается в том, что большинство его статей написаны православными людьми – выходцами из тех стран, о которых идет речь. В то же время такое разнонациональное авторство привело к смешению стилей и неровности содержания.

В задачу этой главы и трех последующих не входит исторический обзор православных миссий. Хотя по сути своей они представляют такой обзор, их цель – не исторические изыскания в области миссионерства, а богословие миссии. Мы попытаемся выделить и идентифицировать основной мис-

сионерский метод Православия. Поэтому внимание, уделяемое разным миссионерам, будет неодинаковым по объему. Задача этих глав – сосредоточить внимание на отдельных личностях, сделавших наибольший вклад в православное понимание миссионерской деятельности.

Есть еще две причины, объясняющие, почему наш обзор так необходим. В свете того, что в настоящее время в миссионерском плане Православная Церковь делает немного⁸, наиболее плодотворным для православных миссиологов может оказаться исследование прошлого. Кроме того, в Церкви, где принято руководствоваться Преданием, современная практическая сторона жизни должна соотноситься с принципами деятельности православных миссий в прошлом. Поэтому за правилом и образцом приходится обращаться к истории православной миссии.

С падением Константинополя в 1453 году и дальнейшим распадом восточной части Римской империи на Православную Церковь опустилась глубокая ночь. Церковь сохранила право существовать и функционировать, но на христиан были наложены многочисленные ограничения⁹. Религиозное обращение стало улицей с односторонним движением. Принятие ислама всячески поощрялось, принятие христианства наказывалось смертью¹⁰. Говоря о богатом наследии Византии в деле миссии, следует иметь в виду, что часть его была утеряна в связи с длительным периодом преследований и гонений, который большинство православных Церквей пережили в недалеком прошлом¹¹.



Миссиологи многим обязаны современным ученым, пролившим свет на предприимчивость Византии. Миссионерские интересы и инициативы Восточной Церкви довольно основательно освещаются в работе Фрэнсиса Дворника «Byzantine Missions among the Slavs»¹². Деметриос Дж. Константелос ярко показал дух этой предприимчивости, превзошедшей античный мир в заботе о нуждающихся и обремененных¹³. Как отмечает Константелос, забота эта не исключала варваров с их потребностями, как физическими, так и духовными.

Самые известные византийские миссионеры – братья св. Кирилл (826–869)¹⁴ и св. Мефодий (815–885). Перед тем как заняться просветительной деятельностью среди славян Моравии (862), оба служили при императорском дворе. Для миссионерства они подходили как нельзя лучше. Выросшие в Салониках, где значительную часть населения составляли славяне, они свободно владели славянским (древнеболгарским) языком. Оба были ярко одаренными личностями. Оба были способными администраторами. Кирилл преподавал философию в императорской Академии. Братья участвовали в различных византийских миссиях, в задачу которых входила защита православной веры. Вполне естественно, что именно они были избраны для учительства и распространения веры в Моравии. Кирилл составил славянскую азбуку¹⁵ и начал переводить на славянский язык Библию еще до начала служения. Их работа в Моравии велась на языке просвещаемого народа, и это является ключевым моментом в политике православного миссионерства.

Опора на местный язык встретила неодобрение франкских миссионеров, стремившихся сделать славян подданными римского престола. Западное духовенство настаивало на том, что для выражения христианской веры подходят только три языка: еврейский, греческий и латинский¹⁶. Но для византийских миссионеров не составляло особого труда успешно отражать притязания франков, и «везде, где позволяли политические условия», Православие, то есть восточное христианство, процветало¹⁷.

Для укрепления своего положения братья направились в Рим. Там их хорошо приняли – отчасти потому, что они привезли с собой мощи св. Климента, обретенные ими во время прежнего миссионерского путешествия в Крым¹⁸. Действительной причиной их визита в Рим была попытка получить одобрение папского престола совершать богослужение на славянском языке и таким образом разрешить проблему, возникшую в результате немецкого вторжения. Дело было организовано так, чтобы поставить всю просветительную деятельность в Моравии непосредственно под папский надзор и покровительство¹⁹. И хотя поначалу братья добились разрешения использовать славянский язык в богослужении (они отслужили славянскую литургию даже в самом Риме)²⁰, позже они столкнулись с оппозицией, в конечном счете приведшей к папскому запрету на использование местных языков в богослужении.

С миссиологической точки зрения утверждение, что Западная Церковь упустила возможность подчинить себе славянские племена, является спорным.



Подчинение возымело-таки место, но позже, когда появились униатские Церкви (восточные Церкви, находившиеся в каноническом общении с Римом и при этом имевшие разрешение Папы совершать богослужения на родном языке по своему обряду и обычаям)²¹. И все-таки очень серьезное упущение имело место в отношении миссионерской практики самой Римской Церкви. Ведь только с середины XX века Римско-католическая Церковь начинает реализовывать идею, представленную папскому престолу еще в IX веке, — идею богослужения и чтения Священного Писания на национальных языках.

В Риме св. Кирилл скончался. Святого Мефодия рукоположили в сан епископа, чтобы обеспечить новорожденную Церковь славян иерархией. Незадолго до этого там уже были поставлены во священники несколько учеников святых Кирилла и Мефодия. По возвращении в Моравию св. Мефодий был схвачен противниками и в течение двух с половиной лет содержался в заточении. Благодаря вмешательству папы Иоанна VIII его освободили, и он получил возможность занять свое место на епископской кафедре. Поначалу папа Иоанн VIII запретил ему служение на славянском языке²²; позже, однако, разрешение было даровано, и уже пожизненно. После смерти св. Мефодия ситуация опять изменилась: папа Стефан V запретил использование славянского языка. Ученики св. Мефодия были выдворены, и византийское христианство в Моравии стало угасать.

Потеря Моравии обернулась обретением остального славянского мира. Ученики св. Мефодия начали

просветительную и переводческую деятельность в Болгарии. Заложенные братьями основы славянской письменности, включая Библию и литургические тексты, сыграли существенную роль в христианизации Древней Руси. Значение святых Кирилла и Мефодия далеко превзошло их собственные усилия. Неудивительно, что в богослужбных текстах они именуются «равноапостольными», «просветителями славян»²³.

Важно отметить отличительные черты славянской миссии. На них часто ссылаются как на ключевые элементы, присущие восточноправославным миссиям в целом. Первый элемент — это использование в богослужении родного языка. Проповедь Евангелия должна осуществляться на родном языке тех, к кому она обращена. Признается естественным право каждого человека молитвенно обращаться к Господу на своем языке. Наряду с этим делался упор на перевод Библии.

Основанием для такого признания местных языков был православный взгляд на сошествие Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы. Как Господь смешал языки при строительстве Вавилонской башни и таким образом наказал человечество, так же чудо с языками на Пятидесятницу явилось знаком Божия благословения и желания осуществить искупление всех народов. Второе действие Бога не только как бы компенсирует первое, но еще и освящает «малые» языки, так что они становятся средством благословения и прославления Бога²⁴.

Как отмечал прот. Иоанн Мейендорф, такая практика чревата проблемами: «Прямой доступ к



Библии и литургическим текстам, открывшийся ново-рожденным славянским Церквам, таил опасность раздробления, фрагментации Вселенской Церкви на национальные Церкви, особенно ввиду того, что византийская концепция взаимоотношений Церкви и государства экспортировалась во все славянские страны»²⁵. Другим следствием доступности Библии стали многочисленные секты, большая часть которых возникла в России благодаря тому, что каждый мог читать и толковать Писание по-своему. Эта непростая ситуация хорошо освещена Сергеем Большаковым²⁶.

Второй особенностью славянской миссии явилось привлечение к духовному служению представителей местного населения. Рукоположение наиболее способных из новообращенных было тогда обычным делом. Правда, в отдаленных областях это затруднялось из-за отсутствия епископа. Тогда рукоположение первых священников откладывалось до тех пор, пока миссионер не возвращался к себе на родину, где его посвящали в епископский сан. Этот этап наступал, когда новая Церковь разрасталась настолько, что в церковных верхах чувствовали необходимость в осуществлении руководства Церковью собственным епископом или архиепископом. Что касается богословского образования духовенства, внимание обращалось не столько на формальное образование, сколько на надлежащее усвоение основных и практически необходимых знаний и навыков, особенно в совершении богослужения. Не так давно в Греции имело место рукоположение в священники простых крестьян²⁷.

Опора на местное население порождает третью особенность — церковное самоопределение. Каноническое право допускает учреждение поместных Церквей, и на это в конечном счете направлены усилия наиболее благородных православных миссионеров²⁸. Как и в других областях, в вопросе самоуправления единодушие между материнской и дочерней Церквами достигалось не всегда. Часто важную роль в этом играла политика. В церковной истории можно увидеть печальные примеры того, как поместная Церковь, вместо того чтобы получить право на самостоятельность от материнской Церкви, присваивала его. Процесс обретения самостоятельности, или автокефальности, продолжается и сегодня, что видно на примере образования Американской Православной Церкви²⁹.

Для изучения православного богословия миссии важно, что все три элемента содержатся в трудах святых Кирилла и Мефодия. Отчасти вследствие длительного периода давления со стороны турецкого режима и псевдоморфозы православного богословия, о которых говорилось в предыдущей главе, существует тенденция рассматривать все то в современном православном богословии, что похоже на богословскую мысль Запада, как результат заимствования. Православная позиция часто освещается в таком виде, чтобы представить ее некоей промежуточной стадией между католической и протестантской концепциями³⁰.

Однако это вовсе не обязательно отражает реальное положение дел. Православное богословие не нужно заключать в искусственные рамки третьего



подхода, какой бы привлекательной ни казалась концепция православного *via media* (среднего пути)³¹. Православное богословие нельзя воспринимать вне его собственной системы взглядов. Точно так же православное миссионерское богословие и практика должны рассматриваться сами по себе, а не в качестве копий западных образцов. Святые Кирилл и Мефодий являют собой образец православного миссионерства, на который православные могут смело ссылаться как на пример истинно православного подхода к проблеме. Остается пояснить, что это означает.

Это не означает того, что данная методология применялась в Православии повсеместно. И впрямь, ей следовали не всегда. Но в ней был явлен подход, одобренный и дозволенный Православной Церковью. Это особенно важно в контексте тех возражений, которыми встретила миссию святых Кирилла и Мефодия Западная Церковь. Рим не одобрил употребления в богослужении местного языка и только очень неохотно и на короткое время его разрешил.

Ни в коем случае нельзя полагать, что практика святых Кирилла и Мефодия была явлением уникальным для Православия. Как показал Бенц, миссионерская работа велась также среди племен восточных готов, перешедших под патронаж византийских священников и монахов³². Наиболее известным миссионером готов был Ульфилла (у готов Вульфилла), который перевел Библию на готский язык. И именно в том, что он предпринял этот труд, Бенц видит его успех, «это одно позволило готским племенам принять христианство»³³. Латурет

отмечает, что деятельность Ульфиллы являет нам, возможно, первый пример того, как миссионер на основе устного языка создает грамоту и алфавит³⁴. То, что стало стандартной процедурой для некоторых миссий XX века³⁵, было начато константинопольскими миссионерами³⁶.

Принцип использования местных языков обнаруживается далеко за пределами восточных окраин Византии. Приблизительно через столетие после массовой христианизации Армении Библия была переведена на армянский язык, и постепенно основные вероучительные книги стали доступными этому народу. Армения, зажата с двух сторон Римской и Персидской империями, страдала от того, что обе они старались добиться контроля над ней. Когда преобладала власть Персии, Церковь страдала особенно. Вмешательство Константинополя привело, в свою очередь, к разрыву с большинством Церквей империи³⁷. Но Армянская Церковь, несмотря на это, нашла в себе силы и осталась жить. И самой важной причиной ее выживания было, по всей видимости, существование религиозной литературы на родном языке.

¹ Это признают католические историки. См.: *David Knowles and Dimitri Obolensky. The Christian Centuries, vol. 2: The Middle Ages* (London: Darton, Longman & Todd, 1979), p. 16.

² Стефан Нил отмечает: «Найти сколько-нибудь удовлетворительную информацию о миссиях Православных Церквей



всегда было очень трудно» (A History of Christian Missions [Baltimore, Md.: Penguin Books, 1977], p. 581).

³ См., напр., отрицательный комментарий Джорджа Смита в Short History of Christian Missions (Edinburgh: T. & T. Clark, n. d. [post-1910]), p. 99, 220. *Glover R.H.* The Progress of World-Wide Missions, revised by J. Herbert Kane (New York: Harper & Row, 1960). Автор, давая множество сведений о католических миссиях, полностью игнорирует миссии православные.

⁴ См.: *Walbert Bühlmann.* The Coming of the Third Church (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977), p. 9f.

⁵ В семи томах (New York: Harper & Row, 1937–1945).

⁶ В пяти томах (New York: Harper & Row, 1957–1962).

⁷ Athens: Zoe, 1964. Некоторые сведения по истории разных национальных Церквей можно почерпнуть в *Ion Bria, ed.* Martyria / Mission, The Witness of the Orthodox Churches Today (Geneva: WCC, 1980).

⁸ Православная миссионерская работа ведется в Восточной Африке; оказывается материальная поддержка Православным Церквам Кореи и Японии. См. статьи Александра Верониса в The Orthodox Observer, официальном органе Греческой Православной Архиепископии в Северной и Южной Америке, где описывается реализация православными этих проектов. Несколько лет назад Веронис опубликовал колонку о миссии в The Orthodox Observer.

⁹ См.: *Theodore H. Papadopoulos.* Studies and Documents Relative to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination (Brussels, 1952; New York: AMS Press, 1973); *Malik C.H.* The Orthodox Church // Religion in the Middle East, vol.1 / Ed. A.J. Arberry (Cambridge, Eng.: University Press, 1976), p. 299–311 и *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence (London: Cambridge University Press, 1968).

¹⁰ См.: *John Perantonis.* The Concept of Mission and the Neomartyrs of Ottoman Stock // Porefthendes 8 (1966), p. 7–16, 40–42.

¹¹ См.: *Peter Hammond.* The Waters of Marah (London: Rockliff, 1956) и *Rinvolucri M.* Anatomy of a Church (New York: Fordham University Press, 1966), особенно с. 135 и далее.

¹² См.: обстоятельный обзор на греческом языке дает преосв. Анастасий Яннуллатос: «Byzantium, Evangelistic Works». См. также его статью «Missions: Les Missions des Églises d'Orient».

¹³ См.: *Constantelos D.J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare, p. 149–50.

¹⁴ Святой Кирилл первоначально носил имя Константин; Кирилл — его монашеское имя с 868 года. Под монашеским именем он и известен. Биографии святых братьев см. в *Michael Lacko.* Saints Cyril and Methodius.

¹⁵ О том, что это была за азбука — кириллица или глаголица, см. в *Lacko M.* Saints Cyril and Methodius, p. 83–87, где автор выражает современную точку зрения, согласно которой азбука была глаголической.

¹⁶ Эта «ересь трех языков» называется «курьезной теорией» у прот. И. Мейендорфа (Orthodox Missions in the Middle Ages // History's Lessons for Tomorrow's Mission [Geneva: World's Student Christian Federation, 1960]), p. 102. Возникла она, вероятно, как продукт осмысления трехязычной надписи на Кресте Господнем (см.: Ин. 19:19–20).

¹⁷ См.: *Meyendorff J.* Orthodox Missions, p. 102.

¹⁸ См.: *Lacko M.* Saints Cyril and Methodius, p. 56–60, 124ff. До сих пор, однако, неясно, были ли это мощи св. Климента, епископа Римского, или другого Климента. См.: *Dvornik F.* Byzantine Missions, p. 66–67.

¹⁹ Интересен тот факт, что в Риме они обратились к Николаю I, который находился в ссоре с Фотием, в то время Патриархом Константинопольским. Святой Кирилл был учеником Фотия и его преемником в императорской Академии. Преосвященный Каллист (Уэр) считает, что св. Кирилл, судя по его действиям, не принимал эту ссору всерьез и продолжал воспринимать Восток и Запад как единую Церковь. См.: The Orthodox Church [Baltimore, Md.: Penguin Books, 1963],



р. 84; *Runciman S.* The Eastern Schism [Oxford: Clarendon Press, 1955], p. 22–25. Более подробно об этой ссоре см.: *Dvornic F.* The Photian Schism: History and Legend (Cambridge, Eng.: University Press, 1948).

²⁰ См.: *Lacko M.* Saints Cyril and Methodius, p. 132–33.

²¹ Главными отличительными чертами униатов были: причастие под двумя видами, крещение погружением, а также браки для низшего духовенства. Эти униатские Церкви неправильно называть миссионерскими учреждениями католичества, так как они не были единой семьей с Римом. См.: *Fortescue A.* The Uniate Eastern Churches (London: Burns, Oates & Washbourne, 1923). О некоторых проблемах, стоящих перед этими Церквами сегодня, см.: *Maximos IV Sayegh, ed.* The Eastern Churches and Catholic Unity (Edinburgh: Nelson, 1963).

²² Причина запрещения, возможно, в том, что папа Иоанн VIII не захотел рисковать и усугублять разлад с Франкской Церковью из-за этого вопроса о богослужении (*Knowles D., Obolensky D.* The Middle Ages, p. 24).

²³ См.: *Hapgood I.F.*, trans. Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, 5th ed. (Englewood, N.J.: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, 1975), p. 73; The Priest's Service Book, part 2 (New York: Orthodox Church in America, 1973), p. 236. О святых Кирилле и Мефодии см. также *Hannick T.* Notes et Documents: Cyrillo-Methodiana; *Grivec F.* Cyrille et Methode; *Dvornik F.* Sts. Cyril and Methodius in Rome; *Obolensky D.* Sts. Cyril and Methodius: Apostles of the Slavs; *Eusebius Vittis.* Saints Cyril and Methodius, Enlighteners of the Slavs. Работа Виттиса представляет собой краткое изложение двух юбилейных публикаций, одна из которых – специальный выпуск Ecclesia (nos. 16–17, 1966), официального журнала Церкви Греции. Другая – To Cyril and Methodius: A Festive Volume on Their Eleven Hundredth Anniversary / Ed. J.E. Anastasiou (Thessaloniki: Holy Metropolitan See, 1966).

²⁴ См.: *Benz E.* The Eastern Orthodox Church (Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Books, 1963), p. 105–107.

²⁵ *Meyendorff J.* Orthodox Missions in the Middle Ages, p. 102.

²⁶ См.: *Serge Bolshakoff.* Russian Nonconformity (Philadelphia: Westminster Press, 1950).

²⁷ См.: *Hammond P.* The Waters of Marah, p. 154–156.

²⁸ «Местная Церковь» не всегда синоним «национальной Церкви». «Некоторые из этих Церквей находятся в пределах национальных границ государства, и фактически они являются национальными Церквами. А другие, особенно на Ближнем Востоке, ограничены так называемыми традиционными границами и объединяют верующих нескольких национальностей. Выражаясь каноническим языком, границы всех местных Церквей по природе не национальные, а территориальные: они соответствуют древним провинциям, центрами которых были города-метрополи. То есть они составляют группы епархий, епископы которых регулярно встречаются на Синоде и избирают себе предстоятеля, носящего титул патриарха, митрополита или архиепископа» (*Meyendorff J.* The Orthodox Church [London: Darton, Longman & Todd, 1962], p. 143; ср.: *Ware T.* Orthodox Church, p. 13–15).

²⁹ Автокефальная (от греч. «авто», что значит «сама», и «кефали», что значит «голова») Церковь отличается тем, что имеет право избирать своих собственных епископов (глав). Информацию об учреждении автокефальной Церкви в Америке см. в St. Vladimir's Theological Quarterly 15 (1971), nos. 1–2; этот выпуск был перепечатан под заглавием «Autocephaly: The Orthodox Church in America» (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1971). См. также: *Archimandrite Serafim.* The Quest for Orthodox Church Unity in America (New York: Saints Boris and Gleb Press, 1973); *Bogolepov A.A.* Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church (New York: Morehouse-Barlow, 1963). Как и в прошлом, сегодня далеко не все согласны с предоставлением этой автокефалии. Точку зрения противников можно узнать в: *Trempeles P.N.* The Autocephaly of the Metropolia in America / Ed. George S. Bebis et al. (Brookline, Mass.: Holy Cross Theological School Press, 1973).



³⁰ Православный богослов, который сознательно старается избегать этой тенденции, — преосв. Анастасий Янцулатос. См. его «The Purpose and Motive of Mission // International Review of Mission 54 (1965), p. 281–297. В переработанном виде эта статья появилась в *Porefthendes*, 10 (1967).

³¹ См. критику о. Александра Шмемана в его работе «Moment of Truth for Orthodoxy // Unity in Mid Career / Ed. Keith R. Bridston and Walter Wagoner (New York: Macmillan, 1963), p. 54–55.

³² См.: *Benz E.* Eastern Orthodox Church, p. 107–110.

³³ *Ibid.*, p. 110.

³⁴ См.: *Kennett Scott Latourette.* A History of the Expansion of Christianity, vol. 1: The First Five Centuries (New York: Harper & Row, 1937), p. 214.

³⁵ Например, переводчики Библии Виклифа, чей рассказ в популярной форме изложен *Wallis E.E., Bennett M.A.* Two Thousand Tongues to Go (Chicago: Moody Press, 1959).

³⁶ Арианство Ульфила не позволяет признать его православным, хотя, как замечают Бенц и Латурет, он был рукоположен в Константинополе во епископа для готских христиан. Что касается труда Ульфила, то Стефан Нил делает одно любопытное наблюдение. Назвав его перевод «одним из величайших памятников смелой и решительной христианской экспансии», далее он замечает в сноске, что, хотя арианство и в самом деле противно христианству, так как оно унижает Сына Божия, однако «для простого народа оно могло представиться весьма привлекательным упрощением, ибо оно избавляло их от участия в запутанных спорах о природе и личности Христа, позволяя идти за ним, как за вождем, и сосредоточиться на и так достаточно сложной задаче — научиться жить трезвой, праведной и богоугодной жизнью» (A History of Christian Missions [Baltimore, Md.: Penguin Books, 1964], p. 55).

³⁷ См.: *Latourette K.S.* The First Five Centuries, p. 224.

Глава 4

ВЗГЛЯД В ПРОШЛОЕ. РУССКИЕ МИССИИ

История поствизантийского православного миссионерства является главным образом историей русских православных миссий. Объясняется это отчасти тем, что Греческая Церковь в результате турецкого завоевания потеряла свою активность. До совсем недавнего времени не существовало доступных литературных источников по этой теме. В начале нынешнего века протоиерей Евгений Смирнов¹, настоятель храма при российском императорском посольстве в Лондоне, написал книгу о русском православном миссионерстве и мотивировал это отсутствием каких-либо трудов на данную тему². Сначала о. Евгений намеревался написать журнальную статью. Когда же материал, собранный им, превысил объем статьи, он решил издать свой труд отдельной книгой. Этот обзор нельзя назвать строго научным. В предисловии автор объясняет «ненаучность» подхода желанием не обременять читателя ссылками на русские оригинальные издания, недо-



ступные для проверки большинству читателей. Тем не менее книга является очень полезным введением в тему. Главная ее ценность заключается в том, что основное внимание автор уделяет миссионерским инициативам, имевшим место в самой России. И всего девять страниц посвящено миссионерству за пределами Российской империи (Китай, Северная Америка и Япония).

Революция резко изменила направленность русского миссионерства. И случилось так, что следующая книга, написанная на ту же тему, по большей части имеет дело с миссионерством за пределами России. Ее автор С. Большаков, писавший через сорок лет после о. Евгения Смирнова, осветил те направления миссионерства, которых практически не касался его предшественник. В промежутке между двумя этими публикациями не появилось ни одной книги о русских миссиях. Сам Большаков говорил: «Насколько мне известно, нет ни одного научного труда на английском, немецком или французском языках, посвященного русским иностранным миссиям. Даже на русском языке невозможно найти такого рода книгу, во всяком случае в современной переработке»³.

Это во многом объясняет тот факт, что о русских православных миссиях практически ничего не известно. Единственный сколько-нибудь значительный труд по истории православных миссий принадлежит перу римско-католического ученого Йозефа Глазика⁴. Но и его книга не охватывает всей истории русской православной миссии.

Мы также не пытаемся дать всесторонний обзор

русского православного миссионерства. Его богатую историю мы окинем лишь беглым взглядом, попытаюсь выяснить, руководствовалась ли Русская Церковь рассмотренными в предыдущей главе принципами византийского миссионерства и появлялись ли в ходе истории новые принципы? Экскурс в историю послужит основанием для знакомства с нынешним православным миссионерским богословием. Это оправдано тем, что большинство современных богословов видят себя наследниками прошлого, причем не только своей национальной православной традиции, но и всего православного опыта⁵.

Миссии в России. Как мы уже видели, перевод Библии и богослужения на славянский язык святыми Кириллом и Мефодием стал определяющим фактором в успехе их миссии. Изгнанные из Моравии ученики святых братьев были с почестями приняты в Болгарии. Очень успешно трудился св. Климент Охридский⁶, один из первых учеников св. Мефодия⁷. Болгарский царь Борис не только проявлял большой интерес к его деятельности, но и оказывал ему существенную поддержку. Вынужденный принять крещение как условие мира после поражения в войне с Византией, он позднее стал очень религиозным человеком, и вся его дальнейшая жизнь прошла под знаком верности Христу⁸. К сожалению, история Болгарской Церкви омрачена борьбой византийских греков за светское и церковное главенство в Болгарии⁹.

Выяснить, откуда православная вера пришла в Россию — из Болгарии или из Константинополя, не входит сейчас в нашу задачу. Миссия, направ-



ленная св. Фотием¹⁰ в 864 году, потерпела неудачу, но христианское влияние сохранилось. Преосвященный Каллист (Уэр) называет это «устойчивым проникновением христианства»¹¹. Переводы Библии и богослужебных книг к тому времени были завершены, «русским оставалось всего лишь вступить в права владения этим богатейшим наследством»¹².

И они вступили. Хотя в великокняжеском роду христиане были и раньше¹³, титул «креститель Руси»¹⁴ по праву принадлежит святому равноапостольному великому князю Владимиру. Как пишет преосвященный Каллист, «Князь Владимир с энтузиазмом взялся за христианизацию своего княжества. Он привез с собой священников, мощи, священные сосуды и иконы; на реках совершались массовые крещения; учреждались церковные суды и вводились десятины. А огромный идол бога Перуна с серебряной головой и золотыми усами был безжалостно сброшен с крутого холма, возвышающегося над Киевом»¹⁵. Так Православие стало государственной религией России и занимало это положение до 1917 года.

Обращение славянских племен в христианскую веру было завершено, по всей видимости, еще при жизни князя Владимира. На юге этот процесс шел довольно мирно, а сопротивление языческого севера властям удалось преодолеть¹⁶.

Финские племена приняли Евангелие не так быстро. Евангелизацией этого народа занимались монахи, или «монахи-колонисты», как назвал их прот. Евгений Смирнов¹⁷. В поисках уединения для

своих молитвенных подвигов эти люди уходили в глубь северных лесов. Иногда их сравнивают с отцами-пустынниками, каковыми они, в сущности, и были. Однако есть значительная разница: в отличие от пустыни северные леса были населены. Трудом рук своих, силой веры и спасительным словом монахи являли живое свидетельство окружающим их не знавшим мира и цивилизации кочевникам.

Монахи-колонисты выступали в роли не только вестников Евангелия, но и носителей цивилизации. Их скиты увеличивались до размеров монастырей, вокруг которых постепенно выростали города. Они учили людей не только Евангелию, но и основам гражданского права — тому, что значит быть гражданином российского государства. «Монахи-колонисты, обращая финские племена в христианство, мирным путем вносили в их быт русскую культуру, постепенно превращая их в плоть и кровь русского народа»¹⁸.

Однако было бы ошибкой считать, что пастырской задачей этих подвижников являлось вовлечение язычников в жизнь цивилизованного общества. Признавая их социальную роль, следует заметить, что они не готовились к ней специально. Их уединение, как отмечает прот. Иоанн Мейендорф, было богословски мотивированным:

«Христианское монашество — явление эсхатологическое. Покидая города, где обосновалось минималистское (как противопоставление монашескому максимализму) «христианское общество», они создавали новые общины в соответствии с законами чаемого Царствия... Их



миссия была пророческой; цель ее — возвестить приближение Второго Пришествия Господа нашего Иисуса Христа и Царствия Божия, которое внутри нас». В этом отношении монашеское служение сродни апостольскому — те и другие призваны свидетельствовать о владычестве Христа над историей и над миром»¹⁹.

Присмотритесь внимательнее к этому определению монашества. Оно демонстрирует цельное (холистическое, как принято говорить в западной культуре) отношение к жизни, открывая лучшее, что есть в Православной Церкви. Парадоксально, но именно отрекавшиеся от мира наиболее действенно доносили до него весть о всеобщем владычестве Христа. Именно самоотречением, о котором позже заговорили как о русском кенотизме, отмечена жизнь многих русских героев-миссионеров²⁰. Образец ухода от мира для последующего возвращения к людям с целью возвестить им слово Христово, мы видим в преп. Серафиме Саровском (1759—1833). В течение десяти лет (1794—1804) он жил в лесу один, затем провел в затворничестве еще двадцать лет, после чего открыл двери своей келлии людям, которые во множестве приходили к нему за духовным советом²¹.

По Руси распространялось Евангелие, и с ним Русь, Россия, обретала свое лицо. Русификация при этом не везде проходила гладко, о чем свидетельствует, например, сопротивление введению русского языка вместо финского в богослужение Православной Церкви Финляндии²². Не все монахи были склонны русифицировать язычников. Они предпочитали трудиться и проповедовать на местных языках, в лоне местной культуры, чтобы принести свет

Христов тем, кто Его не знал. И, как утверждает прот. Иоанн Мейендорф, «многолетняя традиция византийских миссий указала им правильный путь», который заключался в проповеди Евангелия на родном языке просвещаемого народа²³.

Наиболее выдающимся образцом православно-го миссионера в Средние века является св. Стефан Пермский (1340—1396)²⁴. Хорошо образованный, он покинул монастырский покой с целью научить Евангелию диких зырян, живших в северных лесах. Чтобы не иметь ничего общего с методами, свойственными колонизаторам, и облегчить восприятие Евангелия зырянами, он изобрел зырянский алфавит, а затем перевел на зырянский язык литургию и Евангелие²⁵. Он обучал новообращенных взрослых и детей чтению. Наиболее способных учеников рукополагал в священники.

Таким образом, в деятельности преп. Стефана мы находим две особенности, отмечавшиеся ранее как черты православного миссионерства, а именно использование языка просвещаемого народа и привлечение к церковному служению новообращенных из местного населения. Если говорить о третьей выделенной нами черте, то автокефалии Церкви зырян, несмотря на многочисленные усилия св. Стефана, так и не суждено было состояться. Вскоре после его смерти зырянский язык был заменен русским, что неудивительно, если учитывать процессы во властных структурах того времени. Все происшедшее после ни в коей мере не умаляет заслуг св. Стефана, всегда бывшего примером для русских миссионеров²⁶.



Следует заметить, что миссионерами были не только монахи и клирики. Новгородский мирянин Трифон проповедовал Евангелие лапландцам. Поскольку на практике миряне совершают крещение только в исключительных случаях²⁷, Трифон, «обратив несколько сотен местных жителей», терпеливо ждал прибытия священника для совершения таинства²⁸. Впоследствии он сам принял монашеский постриг (Трифон — его монашеское имя) и основал (1532) монастырь во имя Святой и Нераздельной Троицы на берегу реки Печенги на Кольском полуострове²⁹. Многие годы этот монастырь оставался важным православным миссионерским форпостом на севере России. Трифон был так же талантлив в инженерии, как и в миссионерстве. Среди укрепленных им монастырей был Соловецкий, в течение двухсот лет успешно отражавший атаки шведов и англичан³⁰.

К сожалению, история православных миссий не во всем достойна подражания. Не все миссионеры изучали язык просвещаемого ими народа. Имели место попытки обращать «неверных» с помощью государственных властей³¹. Так действовал архиепископ Рязанский Мисаил³². Владыка, не задумываясь, брался за меч, чтобы утвердить верность Евангелию, и был убит во исполнение слов Христа (см.: Мф. 26:52). В том, что его деяния не особенно чтились Церковью, убеждает тот факт, что, несмотря на его мученическую смерть, он не был канонизирован³³.

Внутренние распри, ослаблявшие Русскую Церковь, влияли и на миссионерскую деятельность. Впу-

стую тратилась энергия, которая могла бы быть направлена на миссионерские цели. В результате внутренних конфликтов усиливалась зависимость Церкви от государства. Так, например, известен спор, разгоревшийся в XVI веке между «стяжателями», или иосифлянами (по имени св. Иосифа Волоцкого), и «нестяжателями» по поводу земельной собственности монастырей. В то время приблизительно треть земли государства принадлежала монастырям. В споре были затронуты и другие вопросы, такие, например, как обращение с еретиками и взаимоотношения между Церковью и государством. Как подсказывает данное им имя, нестяжатели были противниками монастырских владений и видели монашеское призвание исключительно в духовном свете. Соответственно они выступали против гражданских наказаний для еретиков (взгляд весьма прогрессивный, если учесть, что в Западной Европе с еретиками в то время расправлялся гражданский суд) и проводили четкую границу между сферами влияния государства и Церкви. Стяжатели выиграли спор, и Церковь много пострадала из-за этой победы в следующем столетии³⁴. Впоследствии и Нил Сорский, глава нестяжателей, и Иосиф Волоцкий были причислены к лику святых.

Реформы Петра Великого (царств. 1682—1725) еще более осложнили миссионерскую деятельность Церкви. Монашество было поставлено под жесткий императорский контроль. Церковные реформы, проведенные по инициативе Петра, до сих пор являются камнем преткновения в русском Православии³⁵. Тогда как одним исследователям Петр благодаря



поддержке, оказанной им китайской и сибирской миссиям, представляется «горячим сторонником распространения церковного просвещения на юг и восток страны»³⁶, другие утверждают, что им двигали политические интересы, а не религиозное чувство³⁷.

Преемницы Петра I Елизавета (царств. 1741–1761) и Екатерина II (царств. 1762–1796) еще более ослабили миссионерский потенциал Церкви. Первая конфисковала многое из монастырской собственности, а вторая закрыла около половины монастырей и жестко ограничила число монахов в оставшихся обителях. Больше всего это ударило по миссионерству в отдаленных провинциях России, где монастыри были единственными очагами культуры и благотворительности³⁸.

В некоторых случаях государство косвенно благоприятствовало миссиям. Бывало и наоборот, тогда серьезные препятствия возникали на каждом шагу. В XVIII веке вышел запрет проповедовать Евангелие киргизским кочевникам; в XIX веке правительство официально признало и поддержало ламаистскую иерархию; пекинская миссия постоянно получала указания не обращать местное население, дабы не вызвать гнев китайских властей. Миссионеры, проповедовавшие слишком усердно, часто отзывались, ибо государство предпочитало поддерживать тех, кто совершал крещение так, словно оно представляло собой простую формальность...³⁹

Возрождение русского православного миссионерства. Несмотря на длившуюся веками зависимость Церкви от власти государства и контроль с

его стороны, в XIX веке в области русского миссионерства произошли некоторые прогрессивные сдвиги, хотя уровень деятельности протестантов и католиков в то время превосходил российский, и для Православия наступил тогда «Великий век». Время это ознаменовалось обновлением прежних и учреждением новых миссий.

СВЯТОЙ МАКАРИЙ ГЛУХАРЕВ (1792–1847) И АЛТАЙСКАЯ МИССИЯ

Святой Макарий был сыном приходского священника. Он блестяще учился и до поступления в Санкт-Петербургскую духовную академию, и уже будучи ее студентом. Благодаря выдающимся способностям св. Макарий рано занял профессорскую должность в Екатеринославской семинарии (1817), а в возрасте 29 лет (1821) стал ректором Костромской семинарии⁴⁰. Казалось, его, ступившего на монашескую стезю, ждет архиерейство. Но екатеринославские знакомства с учениками Паисия Величковского — старца, вернувшего в Россию исихазм⁴¹, заставили св. Макария глубже погрузиться в созерцательную жизнь⁴². Он оставил богословскую карьеру и ушел в затвор. Святой Макарий искал все более и более уединенных мест и наконец поселился в Глинской пустыни, где все свое время посвятил переводам трудов святых отцов и мистиков — как восточных, так и западных.

В 1828 году Святейший Синод обратился к миссионерам с призывом попытаться остановить волну вероотступничества на востоке России. Мы уже говорили о том, что правительство посредством хри-



стианизации добивалось русификации малых народов. Обращенные таким образом, эти народы более других были склонны возвращаться к своей языческой вере. Святой Макарий, несмотря на то что был «маленьким, хилым, даже болезненным — типичным аскетом-интеллектуалом», вызвался на миссионерское служение⁴³.

Избрав для своего служения наиболее трудное место, св. Макарий с двумя товарищами отправился в район Алтайских гор в Центральной Азии для проповеди Евангелия воинственным кочевникам. Для полноты свидетельства своей веры миссионеры договорились об общем пользовании всем имевшимся у них имуществом. И дело здесь не только в соблюдении монашеского обета нестяжания, а в «способе достижения совершенного единодушия». Это единодушие виделось как неотъемлемая часть евангельской проповеди: «Миссия должна быть прежде всего свидетельством единства»⁴⁴.

Святой Макарий, по традиции ранних православных миссионеров, начал с изучения языков отдельных племен. Посещая стойбища кочевников с целью собрать сведения о их языках, он использовал любую возможность проповедовать Евангелие. Но усилия его были напрасными. Люди не реагировали на проповеди. Здесь естественно задать вопрос: не следовало ли прекратить миссию, сделав заключение, что эти племена еще не готовы к принятию христианского благовестия? Не желая, как он сам говорил, «судить о неготовности одного народа принять вселенскую веру в Иисуса Христа», св. Макарий твердо верил, что среди тех, с кем он

жил и трудился, были и люди Господа. «Не существует народа, — горячо говорил он, — из среды которого Господь не избрал бы Себе Своих людей; нет такой глубины неведения и тьмы, куда не смог бы проникнуть Господь»⁴⁵.

Поэтому, вместо того чтобы оставить миссионерскую деятельность, он изменил свой подход к ней. Осознавая неэффективность проповеди, он стал просто слугой кочевников. Выражая самой жизнью основы веры, св. Макарий стремился стать для окружающих примером по крайней мере в двух областях: медицине и гигиене. Что касается медицины, он ввел в обиход профилактические мероприятия и сам осуществлял лечебную практику. В области гигиены он не ограничивался словами о том, что приносит вред. Этот «маленький, хилый, даже болезненный» человек сам входил в жилища и убирал их. «Это символическое действие фокусирует в себе то миссионерское богословие, которое осуществлялось св. Макарием на практике. Подметать пол, как это делал бы смиреннейший раб, значило уподобляться Христу, свидетельствовать о Нем способом более доходчивым, чем слова»⁴⁶.

Становится ясным, как богословие св. Макария соотносится с миссионерской практикой. Договором об общежитийном существовании св. Макарий и его товарищи не только показали другим пример — они утвердили богословскую концепцию образа жизни, который должен быть свойственен христианской общине. Своей заботой о физической стороне человеческого существования св. Макарий не просто пытался привлечь внимание, но являл



живой пример того, что образ человеческого существования не безразличен Богу. Это напоминает одного из монахов-подвижников, принесшего евангельскую весть народам севера России и заявившего, по словам прот. Иоанна Мейендорфа, о «владычестве Христа над историей и над миром»⁴⁷.

Святой Макарий не был похож на других православных миссионеров своего времени. Вместо поспешного, как было принято, крещения новообращенных⁴⁸ он много времени уделял их предварительному наставлению в вере. За четырнадцать лет своего служения он крестил всего 675 уверовавших. Кто-то может подумать, что длительный период оглашения делал само таинство завершением образовательного процесса. Но это было не так — св. Макарий видел в крещении только вступление на стезю христианской жизни⁴⁹. Насколько было возможно, он селил свою новую паству в новоотстроенные христианские деревни, управлявшиеся миссионерами⁵⁰. Это предпринималось для защиты от нападков со стороны бывших соседей-язычников и для того, чтобы самим образом жизни жители этих деревень могли свидетельствовать о христианских истинах. Это соответствовало представлению св. Макария о многообразии и полноте христианского свидетельства.

Следуя именно этому представлению, св. Макарий много сил отдал строительству школ и больниц. В том факте, что школ и больниц он построил больше, чем храмов, Струве видел выражение духа жертвенного служения, которым обладал этот человек⁵¹. Но дело не только в этом. Святой Макарий

хорошо понимал, почему усилия прежних миссионеров не имели успеха. Обращенные ими люди были недостаточно укреплены в вере. Для св. Макария служение было не конечной целью, а способом достижения главного — распространения истинного христианского благовестия среди людей, с которыми он жил и трудился.

Подтверждением вышесказанного являются многочисленные усилия, приложенные им в последующие годы жизни к тому, чтобы зажечь искру всеобщего интереса к миссионерской деятельности. Таким путем миссионерство из келейного дела небольшой группы верующих превратилось бы в предмет трудов и интересов всей Церкви. Будучи не просто кабинетным ученым, св. Макарий послал доклад на эту тему царю, что, кажется, вызвало раздражение Его Величества. Вслед за этим он составил план практических мероприятий. Чтобы заниматься проповедничеством, россияне, согласно этому плану, должны сами больше узнать о Христе. Поскольку опыт показал, что в миссионерской тактике одним из самых сильных моментов является перевод Библии, было вполне логично применить его к жизни собственной Церкви. Поэтому св. Макарий принялся за современный перевод Ветхого Завета.

Чтобы воплотить эти грандиозные планы, ему нужно было оставить миссионерские дела. Найдя подходящего преемника, св. Макарий подал в Святейший Синод прошение о разрешении ему путешествия к гроту св. Иеронима в Вифлееме. Последовал отказ, и через некоторое время (1843) св. Макарий стал настоятелем монастыря. Именно



там «с болью в сердце он осознал, что русские люди в массе своей христиане поверхностные, а потому не соответствуют великому апостольскому предназначению, возложенному на них Богом. Отложив все дела, он посвятил себя миссии у себя дома и открыл двери монастыря всем, кто нуждался в наставлении»⁵². Он все-таки получил разрешение на посещение Вифлеема, но осуществить путешествие уже не смог. Святой Макарий умер в день своего предполагаемого отбытия в Святую Землю.

Бесспорно, вся деятельность св. Макария была овеяна дымкой мечтательности и романтизма. Но, если взглянуть на то, что он успел завершить, можно убедиться, что романтизм этот произрастил весомые плоды. Когда в 1843 году он покинул миссию на Алтае, после него остались пять православных поселений, два храма, три школы и сиротский приют. Он привлек достойных последователей и преемников, двое из которых позже стали архиереями. К концу века насчитывалось 25 тысяч новообращенных, 188 христианских деревень, 67 храмов, в которых богослужения велись на местных языках, и 48 школ с преподаванием на местных языках⁵³.

Остались труды св. Макария с рекомендациями по миссионерской практике. При подготовке к работе он прослушал университетские курсы естествознания, анатомии и ботаники. Во время учебы он встретил молодую женщину, заявившую о своем желании заняться миссионерством. Святой Макарий поддержал ее, снабдив конспектами своих лекций, что было важно, так как университетское обра-

зование в то время было доступно только мужчинам. Он вдохновил ее развивать свой талант к иконописи, но, кроме того, посоветовал изучить акушерское дело. Привлечение женщин к миссионерскому служению было новаторством для того времени. Интерес к подготовке миссионеров привел св. Макария к идее открытия миссионерского учебного центра, где, помимо всего прочего, можно было бы изучать сельское хозяйство, медицину, патронаж⁵⁴.

Несомненно, св. Макарий Глухарев был теоретиком миссионерства высочайшего ранга. Струве называет его «первым разработавшим православную теорию миссионерства»⁵⁵. То, что обстоятельства не позволили ему воплотить все свои идеи в жизнь, нисколько не умаляет его заслуг. Оказывали ли на св. Макария какое-либо влияние просачивавшиеся в Россию идеи Запада?⁵⁶ Разумеется, он был осведомлен о других христианских традициях. Он переводил западных авторов, молился вместе с квакерами, чем бросал вызов церковным властям, мечтал об открытии в Москве центра с несколькими часовнями, в котором на экуменической основе могли бы молиться вместе последователи основных христианских исповеданий⁵⁷. Но чьи бы влияния он ни испытывал, самым значимым опытом его жизни была встреча с традицией исихазма. Православная духовность преобразила всю его жизнь. И Православная Церковь может с гордостью называть одного из своих сынов, воспитанных в истинно православной традиции, стратегом миссионерства.



Н.И. ИЛЬМИНСКИЙ (1821–1891) И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Другим одаренным стратегом миссионерства был человек, который никогда не был миссионером в обычном смысле этого слова. Николай Иванович Ильминский всю свою жизнь оставался светским академическим ученым, но его влияние на ход русского миссионерства было значительнее того, которое оказывали на него многие миссионеры из духовенства. Блестящий лингвист, он был избран членом комитета, организованного для перевода Библии и богослужебных книг на татарский язык. Комитет приступил к работе, взяв за основу наилучшую форму татарского языка — литературный язык Корана и мечети. Ильминский провел два года в Каире⁵⁸, где совершенствовал свое знание арабского языка.

Несмотря на все усилия, отступничество татар от христианской веры продолжалось. Как пишет Большаков, «коренные причины массового отступничества были те же, что и во множестве других миссий: массовое крещение без серьезного к тому приготовления обращаемых и пренебрежение их последующим наставлением. Чтобы завлечь татар в Православие, русское правительство предоставляло обращенным всевозможные привилегии: распределение земель, освобождение от воинской службы и даже денежные вознаграждения»⁵⁹.

Службы велись на славянском языке, в среде духовенства не было татар. Все предприятие было весьма уязвимым, претензии мусульман законны и неизбежны. Проблема осложнялась тем, что коми-

тету по переводу Библии в связи с отсутствием письменности у татар пришлось использовать литературный язык Корана и арабское письмо. Таким образом, связь татар с исламом не разрывалась, а еще более укреплялась.

Н.И. Ильминский высказал предложение разорвать эту связь с помощью разговорного диалекта татарского языка — того, которым пользовались в повседневной жизни, и заменой арабского письма русским алфавитом. Несомненно, это была гениальная идея. Сами татары считали язык Корана книжным и ученым, чуждым привычному для них разговорному языку. Использование разговорного языка означало торжество принципа благоговения народа на его родном языке.

Ильминский проверял свою гипотезу на практике, выясняя, как будет восприниматься перевод Евангелия на повседневный язык. «Татарские мальчики поняли перевод новозаветного повествования о купальне Вифезде и даже поправили некоторые из его выражений. Седовласый старик из крещеных татар, услышав молитву на знакомом ему языке, упал на колени пред иконой и, плача, возблагодарил Бога за то, что Он сподобил его хотя бы раз в жизни помолиться Ему подобающим образом»⁶⁰.

Николай Иванович понял, что сила ислама заключалась в системе образования, тесно связанной с мечетью, где татарские мальчики обучались книжному языку Корана. Фактически исламская миссия использовала книжный язык. Ильминский основал собственную систему обучения на разговорном татарском языке. Так он нашел применение своим



переводам и, как обернулось в дальнейшем, путь для распространения этих переводов молодыми миссионерами⁶¹.

Наиболее широкое признание трудам Ильминского принесли использованные в них принципы перевода. Переводчик должен был быть высокообразованным человеком, знать греческий и еврейский языки, чтобы правильно интерпретировать славянский текст. Более того, поскольку конструкции славянского и татарского языков имеют мало общего, нужно было предпринять множество усилий, чтобы правильно передать идиомы⁶². Принципы работы Ильминского выгодно отличаются от тех, на которых строится практика современного миссионерства. Достаточно вспомнить, что, несмотря на преимущества современных справочных средств, большинство сегодняшних переводчиков осуществляют перевод Евангелия со своего родного языка на язык малого народа, значительно меньше обращаясь к греческому и еврейскому, чем это делал Ильминский⁶³.

Знакомство Ильминского с языками народов России и Сибири привело его к убеждению, что один добросовестный перевод впоследствии может быть использован в качестве основы для переводов на другие родственные языки. Выгода заключается в резком сокращении времени на перевод литургических и библейских текстов. Дополнительную пользу Ильминский видел в том, что таким путем достигалось значительное единообразие церковной литературы, попадавшей в обиход верующих данной местности. Несомненно, это является существенным преимуще-

ством для Церкви, придающей такое значение литургии. Следует учитывать этот опыт и другим, менее литургически ориентированным Церквам, где также желательно иметь очень близкие переводы Библии в одном регионе. Метод Ильминского позволял избежать ненужных разночтений, всегда возникающих при различных подходах к переводу.

На протяжении всей своей деятельности Николай Иванович Ильминский стремился к тому, чтобы люди, в среде которых он трудился, стали истинными христианами. Он понимал, что достичь этого нельзя без использования родных им языков. Он говорил: «Мы верим, что евангельское слово Спасителя нашего Иисуса Христа, произносимое на живом языке татар, вошло прочными узами в глубины их мысли и религиозного сознания и приведет к возрождению христианства в этом народе»⁶⁴. Предвидения Ильминского сбылись⁶⁵.

СВЯТОЙ МИТРОПОЛИТ МОСКОВСКИЙ ИННОКЕНТИЙ (ВЕНИАМИНОВ, 1797–1879) И АЛЯСКА

Одним из величайших⁶⁶ русских миссионеров был Иоанн Вениаминов⁶⁷. Несмотря на простое происхождение, он достиг самых высоких вершин в иерархии Русской Православной Церкви — он стал митрополитом Московским⁶⁸. Но это случилось много позже предпринятых им, еще женатым священником Иоанном, первых миссионерских путешествий. Отец Иоанн обладал редким по остроте умом и умел многое делать своими руками — прекрасное сочета-



ние для миссионера, жизнь которого не устроена и полна неожиданностей. Не чувствуя в себе особой склонности к миссионерству, он поначалу отказался от предложения возглавить миссию на Алеутские острова, сославшись на семейные обстоятельства. Но, вероятно, положение, в котором оказались оставшиеся без духовного окормления новокрещенные алеуты (о чем поведал ему возвратившийся оттуда путешественник), тронуло сердце о. Иоанна. Он изменил свое решение и отправился в путь. Четырнадцать месяцев добирался он со своей семьей до места будущего служения. По прибытии они не обнаружили ни храма, ни даже жилища для себя. Все это миссионер должен был построить сам.

Изучая алеутский язык, отец Иоанн не только преуспел в преодолении трудностей, связанных, в частности, с произношением гортанных звуков, но и составил алеутский алфавит. Одной из книг, которые он позже написал на алеутском языке, была «Указание пути к Царствию Небесному», впоследствии переведенная на русский язык и с 1839 по 1885 год издававшаяся 46 раз⁶⁹. Прот. Евгений Смирнов утверждает, что книга эта ходила в десятках тысяч экземпляров среди простого народа⁷⁰. Такая ее популярность является очень хорошей иллюстрацией часто повторяемой истины о том, что внешние миссии способствуют улучшению внутрицерковной ситуации⁷¹.

Отец Иоанн оказался незаурядным миссионером. Он выстроил не только храм, но и школу, где обучал детей, пользуясь им самим же составленными

учебниками. Для того чтобы иметь возможность посетить другие острова Алеутской гряды, он выучился плаванию на каяке. Позже он отправился на материковую часть Аляски, где добился поразительных успехов в проповеди Евангелия племенам, никогда ранее не видевшим европейцев.

Вернувшись через пятнадцать лет в Санкт-Петербург, чтобы представить в Святейший Синод стратегический план миссионерских мероприятий, отец Иоанн нашел высокое признание со стороны высших церковных властей. Во время пребывания в Санкт-Петербурге он получил известие о том, что в Иркутске умерла его жена. Спустя некоторое время он принял монашеский постриг с именем Иннокентий. В 1840 году он был рукоположен в епископа Камчатского, Курильских и Алеутских островов. Позже в его административное подчинение вошел Якутский округ, а еще позже — русские провинции Сибири. Не довольствуясь руководством делами из архиерейской резиденции, владыка Иннокентий изъездил вдоль и поперек свою широко простиравшуюся епархию. Он трижды менял местоположение резиденции для лучшего наблюдения за вверенной ему территорией и теми местами, где он считал необходимым образовать миссии⁷².

Есть очень много общего у о. Иоанна Вениаминова, отправившегося в 1823 году к алеутам, и его современника св. Макария Глухарева, в 1828 году прибывшего на Алтай. Обоих отличало ревностное отношение к обращению непросвещенных в свою веру; как и св. Макарий Глухарев, отец Иоанн приступал к крещению после длительного периода



оглашения. Оба предпочитали проповедовать на языке обращаемого народа; наиболее поразительные результаты этого являют собой письменные труды преосв. Иннокентия на алеутском языке. Оба были озабочены тем, чтобы миссионерство стало делом всей Церкви. Святому Макарию не довелось увидеть плоды своих мечтаний. Святой Иннокентий в 1870 году основал Православное Миссионерское Общество, которое занималось созданием фонда для поддержки миссий, строительства и содержания учебных и благотворительных учреждений. Административных функций, как это было в западных Церквах, данное Общество не осуществляло. Святой Митрополит Иннокентий умер в 1879 году после многотрудной жизни во славу Христа и Церкви⁷³.

¹ Род. в 1845 г., выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, автор многих статей на русском и английском языках (*Ред.*).

² В своем предисловии отец Евгений Смирнов перечисляет вопросы, задававшиеся ему относительно русских миссий: «За долгий период моей жизни за пределами России (ко времени написания этих строк автор жил за границей уже тридцать три года, двадцать шесть из которых находился на должности настоятеля русского храма в Лондоне) я заметил, как постепенно менялась форма этих вопросов. Поначалу меня спрашивали: «Правда, у вас сейчас нет никаких миссий, как, впрочем, и раньше?» Потом вопрос звучал так: «Это правда, что вы учредили что-то вроде миссии в Японии?» Вслед за этим: «Кажется, у вас есть какая-то миссия в Сибири?» Еще

вслед за этим: «Не могли бы вы привести более или менее точные данные о количестве людей, обращенных вашими миссиями в христианство?» И наконец: «Как вы думаете, не прикрыть ли нам нашу миссию в Японии, чтобы не мешать росту вашей, тем более что наша Церковь стремится воссоединиться с вашей?» Его книга — попытка ответить на эти вопросы, и в частности парировать критику Православной Церкви, утверждающую, что Церковь находится в состоянии застоя и смотрит в прошлое. (*A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Missions*, p. v–vi.).

³ *Bolshakoff S.* The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church, p. 7.

⁴ См.: *Josef Glazik*, Die russisch-orthodoxe Heidenmission Seit Peter dem Grossen and Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche.

⁵ Об этом свидетельствует та настойчивость, с какой русские богословы утверждают, что они — наследники византийского богословия, и то, как страстно они призывают к возвращению к византийским корням. См.: *Meyendorff J.* Byzantine Theology (London: Mowbrays, 1974), p. 1ff, 225ff. О том, как в Греции оценивается русское миссионерство, см. статьи преосв. Анастасия Яннулатоса в *Porefthendes: Orthodoxy in China*, 4 (1962) № 14, p. 26–30; № 15, p. 36–39, № 16, p. 52–55; *Orthodoxy in Alaska*, 5 (1963) № 17–18, p. 14–22; № 19–20, p. 44–47.

⁶ См.: *Dvornik F.* Byzantine Missions among the Slavs (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1970), p. 244–250.

⁷ Епископ Словенский, или Величский (886–916, род. ок. 840). Первый по времени южнославянский писатель, который называет славян «моим народом». Происхождение и национальность его неизвестны.

⁸ Борис отрекся от престола в 888 году после тридцатилетнего правления и удалился в монастырь, который покинул только однажды, чтобы сместить с престола одного своего сына и короновать другого, младшего. См.: *Dvornik*



F. Byzantine Missions; также см.: *Schemmann A.* The Historical Road of Eastern Orthodoxy (London: Harvill Press, 1963), p. 260–263 (рус. пер.: Исторический путь Православия, Париж, 1985, с. 309. — *Ред.*).

⁹ См.: *Schemmann A.* Historical Road... p. 262–267, где дается историческое резюме (рус. пер.: Исторический путь Православия. Париж, 1985, с. 305–314. — *Ред.*).

¹⁰ *Ware T.* The Orthodox Church (Baltimore, Md.: Penguin Books, 1964), p. 87.

¹¹ *Ibid.* Согласно Уэру, в Киеве к 945 году уже имелся храм.

¹² *Meyendorff J.* The Orthodox Church (London: Darton, Longman & Todd, 1962), p. 102. Он утверждает, что благодаря такой последовательности событий славянский диалект, на котором говорили в Салониках, стал церковно-славянским — литургическим языком славян всего мира.

¹³ Княгиня Ольга, бабка князя Владимира, приняла христианство в 945 году (*Ware T.* Orthodox Church, p. 87).

¹⁴ См.: *Schemmann A.* Historical Road, p. 297.

¹⁵ *Ware T.* Orthodox Church, p. 87. Более подробные сведения о князе Владимире у *Constantin de Grunwald.* Saints of Russia (London: Hutchinson, 1960), p. 17–30. О том, как Владимир испытывал иудаизм, ислам, латинское христианство и восточное христианство, прежде чем наконец избрал последнее, см. след. изд.: *Zernov N.* The Russians and Their Church (London: SPCK, 1954); p. 7; *Walter F. Adeney,* The Greek and Eastern Churches, p. 360–363; *Arthur Penrhyn Stanley.* Lectures on the History of the Eastern Church, p. 292–303; *Serge A. Zenkovsky, ed.* Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales, p. 65–71.

¹⁶ См.: *Bolshakoff S.* Foreign Missions, p. 18.

¹⁷ См.: *Smirnoff E.* Russian Missions, p. 1.

¹⁸ *Ibid.*, p. 2.

¹⁹ *Meyendorff J.* Orthodox Missions in the Middle Ages // History's Lessons for Tomorrow's Missions (Geneva: World's Student Christian Federation, 1960), p. 103–104.

²⁰ См.: *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind, Kievan

Christianity: The 10th to 13th Centuries, p. 94–131. См. также: *Pierre Kovalevsky.* Saint Sergius and Russian Spirituality, trans. W. Elias Jones (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976).

²¹ См.: *Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, trans. Adele Fiske (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), p. 162–166.

²² См.: *Meyendorff J.* The Orthodox Church, p. 182. Ср.: Zoe Brotherhood, eds. A Sign of God, Orthodoxy 1964 (Athens: Zoe, 1964), p. 63.

²³ *Meyendorff J.* Orthodox Missions in the Middle Ages, p. 104.

²⁴ Наиболее доступное описание жизни и трудов преп. Стефана содержится у *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind, vol. 2: The Middle Ages (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), p. 230–245.

²⁵ Никита Струве утверждает, что преп. Стефан для составления алфавита использовал местные руны (Orthodox Church and Mission // History's Lessons for Tomorrow's Missions, p. 106).

²⁶ «По его примеру русские миссионеры с этого времени проповедовали Евангелие народам, далеким от цивилизации, на их родных языках... Одной из наиболее характерных черт русских миссий было содействие как можно более быстрому образованию духовенства из местных жителей, стремление учителей дать дорогу своим ученикам» (*Nikita Struve.* The Orthodox Church and Mission, p. 107).

²⁷ Ср.: *Gavin F.* Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought (Milwaukee: Morehouse Publishing Co., 1923), p. 307. О греческой миссии XX века существует очень хороший роман, герой которого Филофей был избавлен от необходимости совершать обряд крещения над обращенными им туземцами появлением на острове (тоже в результате кораблекрушения) православного епископа. См.: *Elias Voulgarakis.* The Greek Orthodox Missionary, Philotheos // Porefthendes 10 (1968), p. 2–4, 41–46, 55–62.

²⁸ См.: *Struve N.* The Orthodox Church and Mission, p.



108.

²⁹ Преп. Трифон Печенгский, Кольский († 1583), просветитель лопарей, память его – 15 дек. – *Пед.*

³⁰ См.: *Bolshakoff S.* Foreign Missions, p. 54.

³¹ В конце концов, разве они не были последователями политики «огня и меча» князя Владимира? Однако, хотя ни в коем случае нельзя отрицать факта близкого сотрудничества государства и Церкви, сложившегося в ходе истории, разница в том, что сам князь Владимир действительно привел свой народ к вере, – вере, которая с самого начала была понятна народу, так как преподана она была на славянском языке. Позже русские миссионеры, не делая ничего, чтобы донести содержание веры до обращаемых, пытались силой привести неверующих к крещению. Результатом было массовое богоотступничество при первой же возможности. См.: *Nadejda Gorodetzky.* The Missionary Expansion of the Russian Orthodox Church, p. 402f.

³² (1651–1656), просветитель мордвы и татар. Убит стрелами во время третьего миссионерского путешествия. – *Пед.*

³³ См.: *Struve N.* The Orthodox Church and Mission, p. 109. Ср.: *Glazik J.* Die russisch-orthodoxe Heidenmission, p. 29.

³⁴ Более детально об этом и других спорах, разделявших Русскую Церковь, см.: *Bolshakoff S.* Russian Nonconformity (Philadelphia: Westminster Press, 1950); *Ware T.* Orthodox Church, p. 114–125. Статистику современных авторов можно найти у *Struve N.* Christians in Contemporary Russia (London: Harvill Press, 1967), p. 218–225.

³⁵ См.: *Schmemmann A.* Historical Road, p. 331f.

³⁶ *James Cracraft.* The Church Reforms of Peter the Great (London: Macmillan, 1971), p. 65. Кракрафт приводит указ, касающийся торговли с Сибирью и Китаем, в который Петр включил пункт о миссионерской работе. Для дальнейшего распространения христианской веры Петр предложил новому митрополиту занять Тобольскую кафедру, а с ним откомандировать двух-трех ученых монахов, с тем чтобы они помогали ему в обращении китайцев и сибиряков. Монахи должны

были серьезно заняться изучением их языков и культуры, чтобы противостоять их язычеству, преподнося веские против него аргументы. Как будет показано, эти занятия служили также и политическим целям.

³⁷ См.: *Struve N.* The Orthodox Church and Mission, p. 110. Тем не менее в целом Струве одобряет учреждение этих миссий, бывших светлыми пятнами на фоне мрачного века.

³⁸ См.: *Ware T.* Orthodox Church, p. 127.

³⁹ См.: *Struve N.* The Orthodox Church and Mission, p. 110.

⁴⁰ Детальное рассмотрение жизни и трудов св. Макария см. в *Glazik J.* Die russisch-orthodoxe Heidenmission, p. 118–127. Также: *Struve N.* Macaire Gloukharev. A Prophet of Orthodox Mission, p. 308–314.

⁴¹ Н. Струве объясняет значение этого термина следующим образом: «Это учение мы обычно связываем с именем св. Григория Паламы, но на самом деле оно восходит к раннехристианскому монашеству. Исихазм – одно из самых истинных и полных выражений христианства. Непосредственной целью его является единение со Христом и Святым Духом посредством молчания и непрестанной молитвы (Иисусовой молитвы), размышлением над Священным Писанием и постоянным участием в таинствах. Конечной целью его является мистическое исполнение Святым Духом всего существа («Macaire Gloukharev», с. 309).

⁴² Святой Паисий Величковский сам обнаружил исихазм на горе Афон и перевел «Добротолюбие», исихастский учебник веры, на славянский язык. Он никогда больше не возвращался в Россию, но учение это распространилось благодаря его переводу и трудам его учеников. Два важных труда по исихазму: *Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, trans. Adele Fiske (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974) и Study of Gregory Palamas, trans. George Lawrence (London: Faith Press, 1964). Вводный материал по исихазму в английском переводе можно найти в двух томах, переведенных Е. Кадлубовским и Г.Е. Пальмером: Writings from the Philokalia (London: Faber and Faber,



1951) и *Early Fathers from the Philokalia* (London: Faber and Faber, 1954).

⁴³ См.: *Struve N.* Macaire Gloukharev, p. 310.

⁴⁴ См.: *Ibid.*, p. 311.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁷ *Meyendorff J.* *Orthodox Missions in the Middle Ages*, p. 104.

⁴⁸ См.: *Struve N.* Macaire Gloukharev, p. 312.

⁴⁹ «Он (св. Макарий) постоянно твердил, что «дело обращения только начинается с крещения», и поэтому после крещения уделял новообращенным даже больше внимания, чем до него» (*Smirnoff E.* *Russian Missions*, p. 18).

⁵⁰ Большаков замечает, что это напоминает иезуитское покорение Парагвая (*Foreign Missions*, p. 59).

⁵¹ См.: *Struve N.* Macaire Gloukharev, p. 313.

⁵² *Ibid.*, p. 314.

⁵³ *Smirnoff E.* *Russian Missions*, p. 20–21; *Bolshakoff S.* *Foreign Missions*, p. 60.

⁵⁴ См.: *Gorodetzky N.* *The Missionary Expansion of the Russian Orthodox Church*, p. 407. Ср.: *Glazik J.* *Die russisch-orthodoxe Heidenmission*, p. 122.

⁵⁵ *Struve N.* *The Orthodox Church and Mission*, p. 111.

⁵⁶ Общее обсуждение влияния западных идей на русскую культуру содержится в *Billington J.H.* *The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture*, p. 163–306.

⁵⁷ См.: *Struve N.* Macaire Gloukharev, p. 310.

⁵⁸ И в Дамаске и в Константинополе. — *Пед.*

⁵⁹ См.: *Bolshakoff S.* *Foreign Missions*, p. 39.

⁶⁰ *Smirnoff E.*, *Russian Missions*, p. 33.

⁶¹ См.: *Ibid.* p. 41–42.

⁶² «Более того, очень важно, чтобы последние штрихи к переводу были сделаны с помощью людей — носителей языка, потому что русский человек, насколько я знаю из собственного опыта, а я в течение тридцати лет занимался переводами с татарского, едва ли в состоянии знать до конца все тонкости, оттенки и психологические глубины чужого язы-

ка» (цит. по: *Smirnoff E.* *Russian Missions*, p. 34).

⁶³ Следует отметить, что сегодня Российское библейское общество в работе над переводом на «малые» языки опирается на оригинальные тексты Священного Писания. — *Пед.*

⁶⁴ Цит. по: *Florovsky G.* *Russian Missions: A Historical Sketch // The Christian East* 14 (1933), p. 30–41.

⁶⁵ См.: *Smirnoff E.* *Russian Missions*, p. 27–74, где содержится детальное рассмотрение трудов Н.И. Ильминского, а также статистические таблицы, отражающие успехи Православной Церкви среди этих народов. См. также: *Glazik J.* *Islammission*, p. 133–143.

⁶⁶ Так утверждал по крайней мере Большаков. См.: *Foreign Missions*, p. 71 (Торжественное празднование 200-летия со дня рождения и научно-богословская миссионерская конференция в Москве, организованная Миссионерским отделом при Священном Синоде, — тому подтверждение. — *Пед.*).

⁶⁷ Первоначально фамилия о. Иоанна была Попов, но он был переименован в Вениаминова в честь епископа Иркутского. После смерти жены он принял монашество с именем Иннокентий. См.: *Bolshakoff S.* *Foreign Missions*, p. 71. Наиболее полный труд о его жизни и деятельности на английском языке — *Paul D. Garrett.* *St. Innocent: Apostle to America*; см. также: *Procius Yasuo Ushimaru.* *Bishop Innocent: Founder of American Orthodoxy.*

⁶⁸ С 1868 г. Митрополит Московский и Коломенский. — *Пед.*

⁶⁹ *Gorodetzky N.* *Missionary Expansion*, p. 406.

⁷⁰ См.: *Smirnoff E.* *Russian Missions*, p. 92.

⁷¹ Как будет показано в следующей главе, одним из главных возражений против возрождения зарубежных православных миссий в наше время является утверждение, что Церковь слишком слаба у себя дома, чтобы предпринимать миссионерскую работу. Противники зарубежных миссий утверждают, что приоритет нужно отдать укреплению Церкви у себя на родине, усилив работу среди так называемых номинальных христиан. Этот аргумент широко использовался в Греции в связи с внутрицерковной ситуацией. Защитники



же зарубежных миссий, наоборот, приводя эту ситуацию и ей подобные в пример, утверждают, что учреждение зарубежных миссий способно принести большую пользу и усилить Церковь у себя на родине. См.: *Yannoulatos A.* «Porefthendes», *An Inter-Orthodox Missionary Centre // Porefthendes* 3 (1961), № 11, p. 37–38.

⁷² Кафедра была перенесена из Ситки на Аляске в Айян на побережье Сибири, затем в Якутск, в тундру, в новый город, который он помог основать в новой русской провинции на Амуре – Благовещенске (Good News Town). См.: *Struve N.* *The Orthodox Church and Mission*, p. 112.

⁷³ О жизни и трудах епископа Иннокентия, кроме работ Смирнова, Большакова, Гарретта и Струве, см. у *Glazik J.* *Die russisch-orthodoxe Heidenmission*, p. 145–157, 161–166; *Michael George Kovach.* *The Russian Orthodox Church in Russian America*, p. 141–220; *Constance J. Tarasar, ed.* *Orthodox America, 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America* (Syosset, N.Y.: Orthodox Church in America, 1975), p. 15–23.

Нужно упомянуть еще одного миссионера, связанного с Аляскинской миссией, который, хотя и не был стратегом миссионерства в том смысле, в котором можно говорить о лицах, упоминавшихся выше, стал тем не менее первым «американским» святым Православной Церкви. Преподобный Герман Аляскинский (ок. 1755–1837), канонизирован 9 августа 1970 года, был простым монахом, чьи смирение и чистота жизни привлекали аборигенов Аляски. Защищая этих людей от несправедливости со стороны русских колонизаторов, он вступил в конфликт с местными властями, так что по меньшей мере один раз вынужден был прервать свою деятельность. Святой оказывал положительное влияние как на аборигенов, так и на русских предпринимателей. Обширную информацию о св. Германе см.: *Tarasar C.J.* *Orthodox America*, p. 24f., 294–230; *Vsevolod Rochcau.* *Saint Herman of Alaska and the Defense of Alaskan Native Peoples // St Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972), p. 17–39.

ВЗГЛЯД В ПРОШЛОЕ. ВОСТОЧНОАЗИАТСКИЕ МИССИИ

МИССИЯ В ЯПОНИИ

До сих пор мы рассматривали те русские миссии, которые осуществляли свою деятельность на территории России¹. Новая история русской миссии за рубежом открывается прибытием в 1861 году в Японию в качестве настоятеля храма при русском консульстве в Хакодате иеромонаха Николая Касаткина (1836–1912)². Отец Николай, человек глубоко религиозный, уже в детстве мечтал о проповеднической деятельности³. Его желание проповедовать Евангелие непросвещенным усилилось еще более после знакомства со св. Иннокентием (тогда еп. Камчатским), который посоветовал ему вплотную заняться изучением японского языка⁴. Служебные обязанности в консульстве оставляли о. Николаю достаточно времени для занятий языком. Так прошли первые годы в Японии.

Стимулом и удобным случаем для начала миссионерской деятельности послужило столкновение о. Николая с крайне националистически настроен-



ным японцем по имени Савабе. Самурай Савабе был членом группы военных, в чью задачу входило изгнание из Японии всех иностранцев. Савабе считал о. Николая представителем агрессивной политической силы, а посему своим личным заклятым врагом. Поскольку он полагал, что религия этого священника более, чем что-либо другое, способна нанести вред его стране, Савабе задумал вовлечь о. Николая в дискуссию, а затем убить его, если не удастся одержать в споре верх.

Оторопев от спокойной готовности о. Николая завязать знакомство с человеком, настроенным столь недружелюбно и даже агрессивно, Савабе согласился выслушать изложение христианского учения. Самурай внимал рассказу молодого иеромонаха, говорившего о Создателе вселенной, со всё возрастающим интересом⁵. Пораженный услышанным, он пожелал узнать больше и устроил вторую встречу со священником. Так начался процесс, завершившийся обращением Савабе. Не делая тайны из своих новых убеждений, Савабе рассказал о христианской вере друзьям. Кое-кто из друзей упрекнул его за то, что он подпал под влияние иностранца, но один врач, по имени Сакай, стал подробно расспрашивать о новой религии, задавая вопросы, на которые сам Савабе не всегда мог ответить. В таких случаях он обращался за помощью к о. Николаю. Наконец, сам Сакай решил встретиться со священником. А потом еще один японец, по имени Урано, стал приходить к о. Николаю за наставлениями.

В то время для японца даже проявление интереса к христианству, не говоря уже об обращении,

было противозаконным. Правда, эти жестокие законы не применялись на практике, пока в Хакодате, сопровождаемый слухами о готовящихся гонениях, не появился новый чиновник. С его назначением любопытствующие мгновенно рассеялись, а троим искренне заинтересованным в христианстве пришлось серьезно подумать о том, как скорее покинуть город. Перед бегством они решили принять крещение и апрельской ночью 1868 года пробрались в дом о. Николая. Все было подготовлено, отец Николай позаботился об охране дома и крестил беглецов в ту же ночь. Они были первыми японцами, принявшими Православие. В соответствии с православной традицией крещаемые получили христианские имена, так что теперь это были Павел Савабе, Иоанн Сакай и Иаков Урано. После совершения таинства они направились к ожидавшей их лодке и, переждав ненастье, покинули Хакодате. Вскоре Савабе вернулся, поскольку так и не смог отыскать места, где можно было скрыться, не подвергая опасности помогавших ему людей. К тому времени обстановка в стране осложнилась и внимание властей переключилось с закона о запрещении христианства на более насущные проблемы.

Из бесед с чиновниками⁶, которых о. Николай обучал русскому языку, он узнал, что в Японии назревают перемены в отношении к христианству и понял, что настает время, когда можно будет открыть постоянную православную миссию. Попросив об отпуске, он отправился в Россию, чтобы лично изложить свои планы в Святейшем Синоде и зару-



читься поддержкой друзей. Представленный им план говорит о его глубокой убежденности в том, что активными проповедниками в нехристианской стране должны быть новообращенные из местного населения. Именно этот принцип, как и личные качества самого о. Николая, обеспечили в будущем успех деятельности Миссии в Японии. Как была организована работа миссионеров, видно из правил, написанных о. Николаем⁷.

Проповедники объединяются в Совет.

Обучение основам христианства других людей должно происходить параллельно с углублением собственных знаний.

Собрания должны быть двух видов. На одних проповедники вместе с теми, кто уже знаком с основными догматами, но желал бы обучаться дальше, встречаются для чтения и толкования Нового Завета. Такие собрания должны проходить два раза в неделю; проводят их по очереди сами проповедники. Собрания нельзя пропускать. Отсутствовавший по уважительной причине обязан до следующей встречи узнать у кого-либо о пройденном материале.

Второй вид собраний учреждается для тех, кто только начинает изучать основы христианства независимо от пола и возраста. На таких встречах проповедники разъясняют новичкам Символ веры, молитву Господню и Десять заповедей. Частота этих собраний — такая же, два раза в неделю. Проповедники делят обучающихся на группы. Если по какой-либо причине человек не смог присутствовать на собрании, проповедник идет к нему домой, чтобы пересказать

содержание пройденного материала, или просит сделать это кого-либо из членов его семьи.

На собрании во время разбора нового материала не должны вестись дискуссии, хотя любой может задавать вопросы в случае каких-либо неясностей.

Кроме проведения собраний, проповедники обязаны ежедневно обходить город с целью привлечения новых членов. Если среди заинтересовавшихся окажутся люди, которые по той или иной причине не могут приходить на собрания, проповедники обязаны посещать их на дому с целью разъяснения Символа веры, молитвы Господней и Десяти заповедей. Это нужно считать задачей первостепенной важности, обязательной для исполнения даже в тех случаях, когда из-за недостатка времени проповедник сам вынужден пропускать собрания, на которых читается Новый Завет.

Люди, хорошо усвоившие Символ веры, молитву Господню и Десять заповедей и достаточно твердые в вере, должны быть представлены священнику для крещения.

Если после занятий что-либо осталось непонятным, следует обратиться за разъяснением к священнику и в случае особой важности материала занести разъяснение в специальную записную книжку.

По воскресным дням Совет проповедников собирается в доме священника с докладом о проделанной за прошедшую неделю работе и с обсуждением плана работы на предстоящую неделю. Эти планы должны быть занесены проповедниками в их записные книжки.



Необходимо регистрировать крещения, рождения, браки и смерти.

За ведение приходно-расходного журнала, обязательного к заполнению, отвечает лицо, избранное Советом.

Собранные деньги в первую очередь используются в целях распространения христианства.

При наличии достаточной суммы одного из молодых людей обучают русскому языку и направляют в русскую духовную школу. По завершении учебы он возвращается в Японию, где должен основать школу для изучения христианских дисциплин. В его обязанности входит также перевод религиозной литературы. При наличии дополнительных средств на обучение еще одного молодого человека направляют в русское медицинское училище, по возвращении из которого он должен основать больницу и медицинскую школу.

Когда число крещеных верующих достигнет пятисот, один из проповедников избирается для поездки в Россию для рукоположения в священники. В дальнейшем из каждых следующих пятисот новообращенных будет отбираться один с целью рукоположения в сан священника. Когда число верующих достигнет пяти тысяч, будет послано прошение о поставлении епископа.

Проповедники, отправляющиеся с просветительной целью в провинции, должны неуклонно следовать настоящим правилам.

Следует отметить два принципиальных момента, обеспечившие в дальнейшем успех миссии о. Николая. Первый заключается в активном привлечении к делу миссии местных жителей, второй — в методе,

заставляющем тех, кто сам еще не окончил курс обучения, уже обучать других.

Проповедники посвящали христианскому служению все свое время. Одной из первоочередных задач стал для о. Николая поиск средств для их материальной поддержки. Это и, как уже было сказано, необходимость получения благословения священноначалия побудило его поехать в Россию.

Всю организационную работу вел в отсутствие о. Николая Павел Савабе. Он делил кров с людьми, заинтересовавшимися Православием, и вместе с ними постигал основы христианского учения. Поначалу интерес многих был связан с надеждами на то, что новая религия окажется полезной в деле политического обновления Японии, но постепенно христианство открывалось им, меняя их личную, внутреннюю жизнь. Еще до возвращения о. Николая эти люди разъехались по домам в разные уголки Японии, став благовестниками для близких, знакомых и незнакомых им людей.

Тем временем миссия о. Николая получила высокую оценку в России. Он отказался от предложенной ему архиерейской кафедры в Пекине и пожелал вернуться в Японию. Святейший Синод дал свое согласие и одобрил представленные о. Николаем планы миссионерской работы. Получил он материальную помощь и от многих частных благотворителей, причем некоторые из них даже не оставили своих имен. Так, купец, пожертвовавший десять тысяч рублей, на вопрос о. Николая об имени ответил: «Бог знает...»⁸

История становления Миссии описывается так



подробно потому, что она иллюстрирует принципы работы, заложенные еще до формирования официальной православной миссии в Японии. Ведь до возвращения о. Николая в Японию в феврале 1871 года православной миссии, как таковой, там не существовало. А средства, на которые осуществлялась вся подготовка к ее открытию, состояли из настоятельного жалованья о. Николая и денег, собранных новообращенными. Ради живших с ним людей, нуждавшихся в средствах к существованию, Павел Савабе пошел даже на такую великую жертву, как продажа своего меча — предмета священного поклонения самурая. Кроме того, успех в работе обеспечивался энтузиазмом самих новообращенных, которые, не успев еще усвоить многого в христианском учении, охотно и неустанно делились с другими уже полученными знаниями. Наверное, промыслительным образом само беспокойное время способствовало открытости людских душ к новым идеям. Евангелизация Японии с самого начала стала делом самих японцев. Эта национальная самостоятельность новорожденной Японской Православной Церкви присуща ей на протяжении всей ее истории.

Вокруг о. Николая вскоре после его возвращения сплотилась группа катехизаторов. Некоторые из них прежде занимались у Савабе. После того как часть из них получила крещение, трое вернулись к себе на родину, в Сендай, в качестве проповедников. Их веру и рвение характеризует тот факт, что они отправились, совершенно не позаботившись о хлебе насущном. Не желая никого обременять, они предпочли зарабатывать на жизнь собственным трудом.

В начале 1872 года, прислушавшись к совету Савабе, который считал Хакодате слишком провинциальным, чтобы обеспечить Миссии общенациональный характер, о. Николай отправился в Токио. Это путешествие обернулось большими изменениями в жизни Миссии. Неожиданно о. Николаю удалось приобрести участок земли на склоне холма, с которого открывался панорамный вид на Токио. На этой земле, официально принадлежавшей русскому консульству, о. Николай построил школу и продолжил работу, начатую в Хакодате. Здесь же чуть позже он выстроил собор Воскресения Христова, который японцы называли «Николай-До» («Дом Николая»)⁹.

Жизнь Миссии не была безмятежной. Верующих бросали в тюрьмы; за решеткой оказались и Савабе с Сакаем¹⁰. Их первое тюремное заключение длилось около двух месяцев. Позже Сакай снова был арестован. Как это часто бывает, повод для ареста не был связан с истинной причиной — принадлежностью к христианству. Однако властям пришлось выпустить его, так как в заключении Сакай стал активно проповедовать слово Божие своим сокамерникам. «Держать его в тюрьме было почти равносильно помещению туда христианского священника»¹¹. Официальные притеснения прекратились с выходом в свет декрета от 10 февраля 1873 года, отменяющего антихристианские законоположения.

Вскоре из-за быстрого роста числа православных японцев стала ощущаться нехватка духовенства, которое могло бы руководить церковной жизнью. Отец Николай обратился к традиции Православной



Церкви, предусматривающей представительство мирян на церковных соборах¹². Раз в два года Святейший Синод встречался с представителями каждой общины и выносил решения по отдельным конгрегациям и по Японской Церкви в целом.

Первым православным священником из японцев стал Савабе, а диаконом — Сакай. Рукополагал их русский епископ, посетивший Японию в 1875 году. Еще пятеро проповедников были рукоположены в 1878 году; для этого им пришлось совершить поездку во Владивосток. Число японских священников постоянно росло. В 1883 году их было одиннадцать, а в 1890 — восемнадцать.

После начала Русско-японской войны ставший к тому времени епископом владыка Николай должен был принять непростое решение: оставаться в Японии или вернуться в Россию. Двое священников, входивших в Русскую дипломатическую миссию и помогавших владыке Николаю в его миссионерской работе, вернулись домой. На Совете, созванном владыкой, руководители и сотрудники Миссии попросили его остаться. Приняв решение не уезжать, владыка Николай оставался в Японии все время, пока шла война, хотя ему пришлось отказаться от участия в общественных богослужениях, так как в православной литургии содержатся моления за народ и воинство¹³, а он, будучи гражданином России, не мог молиться о поражении в войне своей страны¹⁴.

Церковные дела были сильно затруднены войной. Но в то же время японским священникам предоставлялась уникальная возможность помогать своим собратьям по вере — русским военнопленным.

В Японии их было тогда 73 тысячи, и Японская Православная Церковь делала все, чтобы удовлетворять их духовные нужды. Из чувства благодарности русские выстроили в Японии несколько часовен.

В годы войны владыка Николай продолжал работу по переводу христианской литературы на японский язык¹⁵.

В 1906 году он был награжден титулом архиепископа. В 1911 году владыка торжественно отпраздновал полувековой юбилей своей миссионерской деятельности. К моменту его кончины 16 февраля 1912 года в Японской Православной Церкви насчитывалось 33 017 членов, объединенных в 266 общин; 35 японских священников; 22 диакона и 106 катехизаторов.

Не только православными авторами были отмечены и признаны заслуги владыки Николая. Епископ Епископальной Церкви Такер назвал его «выдающимся миссионером XIX века»¹⁶. Ричард Драммонд подытоживает деятельность этого человека следующими словами:

«Жизнь и плоды трудов владыки Николая заставляют нас признать в нем одного из величайших миссионеров современности. В соответствии с православной традицией он глубоко уважал язык и культурные традиции народа, которому проповедовал. Он уважал людей и лично был к ним привязан. Владыка пошел дальше православной традиции, до небывалых пределов расширив и укрепив независимость своей деятельности от политической конъюнктуры и интересов внешней политики своей страны. Его апостольское служение было далеко от



всяческой злободневности; он был в своем неповторимом роде апостолом мира среди людей. Его метод евангелизации был сосредоточен на семье, и он особо подчеркивал важность воспитания служителей Церкви из местного населения и сохранения национальной самобытности, хотя часто напоминал, что Церковь есть отражение Царствия Божия на земле»¹⁷.

Сам владыка Николай, а с ним и весь клир могли бы служить примером евангельской нищеты. Это сказалось на социальном составе их паствы: большинство обращенных принадлежали к беднейшим слоям. До тех пор пока Миссия получала поддержку из России, бедность верующих не сказывалась на состоянии Церкви, а, наоборот, скорее способствовала росту числа ее членов¹⁸. Однако, когда русская революция лишила миссию ее фонда, невозможность компенсировать потерянные средства за счет помощи японцев дала о себе знать. Пришлось закрыть семинарию и учебные заведения, а клир значительно сократить.

Японская Православная Церковь продолжала свидетельствовать Православие. Собор Воскресения Христова был разрушен землетрясением в 1923 году, но благодаря пожертвованиям японцев его удалось восстановить. К проблемам, связанным с землетрясением, добавились политические дразги, вылившиеся во всё возрастающее давление на Церковь. Вовлеченная японским правительством в разработку новой Конституции Церковь была вынуждена в 1940 году объявить о своей самостоятельности. После Второй мировой войны возвращению в лоно Московского

Патриархата Церковь предпочла юридическое подчинение Северо-Американской Митрополии¹⁹. Однако, когда Северо-Американской Митрополии был дарован статус автокефалии (позже вместе с некоторыми приходами других юрисдикций она стала Православной Церковью Америки)²⁰, Японская Православная Церковь вернула себе статус автономии под юрисдикцией Московского Патриархата²¹.

МИССИЯ В КИТАЕ

Необычно начиналась жизнь Православия в Китае²². В 1683 году группа русских землепроходцев была захвачена в плен в пограничном районе Сибири, бывшем предметом споров между Россией и Китаем. Доставленные в Пекин в качестве пленников, они оказались в императорской гвардии, где им была выделена для охраны часть городской стены. В группу пленников входил и о. Максим Леонтьев, приходский священник крепости Албазин. Русским было позволено отправлять свои религиозные обряды, причем для использования в качестве церкви император выделил им буддийский храм. Число русских возросло в 1686 году, когда крепость Албазин сдалась китайцам и некоторые из ее защитников-казаков, захваченных в плен, поступили на службу к китайскому императору. Казаки женились на китайках и скоро «денационализировались», оставаясь, впрочем, православными. С русскими в Китай пришло христианство²³. В 1692 году несколько китайцев приняли крещение, один из них был в сане мандарина²⁴.



Петр Великий был весьма заинтересован в распространении Православия в Китае и для этой цели предложил отправить туда русскую делегацию. Следует заметить при этом, что китайцы были не настолько готовы принять русских, насколько Петр — послать их туда. Остается только догадываться, религиозными или политическими соображениями руководствовался Петр I в этом вопросе²⁵. Китайцы отнесли членов русской миссии к числу государственных служащих Китая, поскольку те исполняли обязанности капелланов по отношению к лицам православного происхождения, состоящим на службе в императорской гвардии. Это положение, при котором все миссионеры считались китайскими служащими, продолжалось до 1737 года. И далее, вплоть до 1858 года, Миссия пользовалась поддержкой китайского правительства²⁶.

Изначально религиозная деятельность русских заключалась в окормлении албазинских поселенцев. Кроме этого, члены Миссии были заняты изучением восточных языков. «Собственно миссионерской деятельности на практике не осуществлялось... В течение двух столетий Православная миссия в Пекине ограничивалась научными исследованиями и разработками»²⁷.

Возрождение миссионерской активности началось в 1858 году, когда дипломатический корпус отделился от Миссии. Монах Исаия Поликин сумел организовать православный приход в Дун-Динане. Он очень много сил отдавал подготовке китайского духовенства, но дело продвигалось крайне медленно. До 1884 года в Китае не было ни одного свя-

щенника-китайца. Опыт этой Миссии, более известной своими учеными-востоковедами и их трудами, явился хорошим уроком для современной православной миссиологии. Как замечает преосв. Анастасий Яннулос, «все факты говорят о том, что одной только, даже серьезной, теоретической основы, подкрепленной хорошим образованием и благими намерениями, недостаточно для уверенного и плодотворного функционирования миссии... Православные не сумели использовать благоприятные обстоятельства, которые способствовали распространению веры»²⁸.

Характер миссионерской работы изменился с прибытием о. Иннокентия Фигуровского. Он успешно справился с четырьмя стоявшими перед ним задачами. Во-первых, с помощью катехизации и с каждым разом все более наполненной богословским содержанием проповеди следовало углубить знания китайских христиан. Во-вторых, особое внимание нужно было уделить молодежи, и в частности усовершенствовать школьную систему. В-третьих, стояла задача наладить печатное дело. Первой продукцией вновь созданной типографии стал русско-китайский словарь. Четвертая задача заключалась в расширении общественной деятельности и открытии новых миссионерских пунктов. Однако почти все усилия о. Иннокентия пошли насмарку во время печально известного боксерского восстания. Все храмы, кроме одного, были сожжены, типография и библиотека разгромлены. Среди пострадавших оказались все христианские конфессии, представленные в Китае, но наибольшие потери понесло Православие²⁹.



После восстания ставший к тому времени епископом владыка Иннокентий приступил к восстановительным работам. Начать их позволили деньги, полученные в качестве компенсации за понесенные потери. Владыка Иннокентий во многом был миссионером-новатором. Чтобы иметь возможность обеспечивать духовные потребности верующих в Маньчжурии, число которых достигало восьмидесяти тысяч (большинство их работало на строительстве железной дороги), он переоборудовал несколько железнодорожных вагонов под часовни и школьные классы. Это стало возможным благодаря тому, что пятнадцать из тридцати четырех его работников были ремесленниками и техниками³⁰. Найденные подходы оказались эффективными. «Русская Церковь начала с поразительной быстротой набирать силу в первые годы XX века. Но, если сравнивать ее положение с положением римо-католиков и протестантов, она, конечно же, оставалась в очевидном количественном меньшинстве»³¹.

Русская революция неоднозначно сказалась на жизни Русской миссии в Китае. С одной стороны, был отрезан путь пополнения фондов, из-за чего пришлось закрыть множество миссионерских пунктов. С другой стороны, иммиграция русских белогвардейцев прибавила количество верующих, чем несколько усилила православный потенциал в Китае. Большинство русских осели в Маньчжурии. Харбинская епархия стала центром Православия и оставалась им даже во время японской оккупации³². В Харбине были открыты Православный университет и Духовная семинария. Примечателен тот

факт, что при общей активизации православной жизни эмигранты из России не столько оживляли, сколько подавляли деятельность Миссии. Преосвященный Анастасий Яннулатос предполагает несколько причин такого обстоятельства: 1) нежелание заниматься прозелитизмом в чужой стране; 2) отсутствие времени у духовенства, поглощенного заботами о нуждах беженцев; 3) недостаток миссионерского сознания, ведущий к формированию жизнеощущения жителей гетто³³.

Православная Церковь продолжала существовать в Китае, несмотря на проблемы, связанные со Второй мировой войной и завоеванием страны коммунистами. В 1950 году в Православной Церкви Китая появился первый епископ китайского происхождения, а в 1957 году Церковь получила автономию. Согласно цифрам, опубликованным в 1961 году, в Китае насчитывалось около двадцати тысяч православных верующих³⁴. Однако после движения хунвейбинов осенью 1966 года, направленного на закрытие всех действующих культовых учреждений, в настоящее время положение Православной Церкви в Китае остается неопределенным. Православная Церковь, несмотря на ее связи с Россией, пострадала не меньше, чем другие христианские Церкви³⁵.

МИССИЯ В КОРЕЕ

Миссионерская деятельность Православной Церкви в Корее началась намного позже, чем в странах, о которых мы уже писали. В конце XIX века несколько корейских эмигрантов в России приняли



православное крещение³⁶. Чтобы обеспечить надлежащее духовное окормление этих православных корейцев, возвратившихся в свою страну, а также ради дальнейшего развития Православия в среде корейцев в июле 1897 года было принято решение об основании Миссии³⁷. Корейское правительство не дало разрешения русским миссионерам, посланным Святейшим Синодом, на въезд в Корею³⁸. В течение двух лет они ждали разрешения в пограничном городе Новокиевске и, не дождавшись, вернулись в Санкт-Петербург³⁹. Когда в 1900 году после долгих переговоров визы наконец были выданы, первые миссионеры прибыли в Корею.

Глава миссии архимандрит Хрисанф Щетковский очень много работал с православными корейцами, которые в течение долгого времени не получали святого Причастия. На этом поприще, как и в деле проповедничества, он столкнулся с необходимостью перевода на корейский язык литургии, катехизиса и ежедневных молитв. Владыка обратился за помощью к главе Китайской миссии, известной своими трудами по переводам, о. Иннокентию Фигуровскому. Но вспыхнувшее боксерское восстание, сопровождавшееся мученичеством христиан-китайцев и разгромом православной библиотеки, положило конец надеждам на эту помощь. Пришлось оставить мысль о работе над переводами и направить усилия на решение других миссионерских задач, таких, например, как открытие школы⁴⁰.

Русско-японская война полностью свернула деятельность Миссии. Корея не могла оставаться нейтральной, и люди русской национальности, включая

миссионеров, были вынуждены покинуть страну. После войны миссия возобновила деятельность под руководством нового главы — архимандрита Павла Ивановского. Шесть лет его руководства Миссией оказались самыми плодотворными. Было переведено множество книг, в том числе вся богослужебная литература. Под его началом первый кореец был рукоположен в священники. Миссия продолжала свою работу под руководством других лиц вплоть до русской революции, после чего, так же как это случилось с уже рассмотренными нами иностранными миссиями, ее развитие остановилось.

Впоследствии Корейская Церковь оказалась под юрисдикцией Японской епархии. Из-за превратностей истории Кореи Православная Церковь прошла через многие испытания. Во время гражданской войны она осталась совершенно без пастырского окормления, так как корейский священник о. Алексей Ким был схвачен и изгнан из страны. Это событие едва не привело к гибели всей Корейской Церкви. Однако с помощью греческих священников, сопровождавших греческие экспедиционные войска, «посланные Божественным Провидением в самый трудный и критический момент», она смогла выжить⁴¹. Вот еще один пример, демонстрирующий помощь православных своим иностранным собратьям в трудной ситуации. В настоящее время в Корее имеется небольшая православная община. Несколько молодых корейцев обучались в Афинах; священник прихода в Сеуле о. Даниил На — выпускник Богословской школы Св. Креста в Массачусетсе, он предоставил нам материалы для этой статьи⁴².



¹ Аляска и Алеутские острова были проданы Соединенным Штатам только в 1867 году.

² Святой Николай Японский (в миру Иван Дмитриевич Касаткин) за год до окончания курса в Санкт-Петербургской Духовной академии (1860) был назначен настоятелем церкви при русском консульстве. — *Ред.*

³ См.: Zoe Brotherhood, eds. *A Sign of God, Orthodoxy 1964* (Athens: Zoe, 1964), p. 301f., о начале деятельности о. Николая.

⁴ См.: *Glazik J. Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954), p. 180.

⁵ Савабе даже начал вести записи. См.: *Otis Cary. A History of Christianity in Japan, vol. 1: Roman Catholic and Greek Orthodox Missions*, p. 379.

⁶ В ходе своих занятий о. Николай незаметно заводил разговор о христианстве. Этим методом благовестия и по сей день пользуются англоязычные миссионеры в Японии, которые ведут занятия английского языка, обычно базируясь на христианских темах.

⁷ См.: *Cary O. A History of Christianity in Japan*, 1, p. 383–384.

⁸ См.: *Ibid.*, p. 390.

⁹ См.: *Meyendorff J. The Orthodox Church* (London: Darton, Longman & Todd, 1962), p. 184.

¹⁰ См.: *Cary O. A History of Christianity in Japan, vol. 1*, p. 394–404; здесь говорится о преследованиях, которым были подвергнуты верующие. Местами повествование напоминает Деяния святых Апостолов, например: «Истинные верующие были храбры и почитали за честь страдать от преследований» (p. 398).

¹¹ *Ibid.*, p. 406.

¹² В Православии вся Церковь — духовенство и миряне — являются хранителями своей веры. Поэтому неудивительно, что в законодательных соборах участвуют миряне. См.: *Karmiris J. A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*, trans. from Greek by George

Dimopoulos (Scranton, Pa.: Christian Orthodox Edition, 1973), p. 88–89.

¹³ См., напр.: *Hapgood I.F. Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church* (Englewood, N.J.: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, 1975), p. 9.

¹⁴ В послании владыки Николая к Церкви, в частности, говорится: «Сегодня, как обычно, я молился в соборе. Но отныне в общественных богослужениях принимать участия не буду. Это не потому, что мне опасно появляться в соборе, а по той причине, что до сего дня я молился за дарование побед и мира японскому императору, но теперь, когда идет война, как русский подданный, я не могу молиться о том, чтобы моя страна была побеждена врагом. У меня, как и у вас, есть обязанности по отношению к своей стране, и я рад видеть, что вы эту вашу обязанность исполняете» (*Cary O. A History of Christianity in Japan*, 1, p. 418). Кэри приводит полный текст послания Николая.

¹⁵ В то время как Православная Церковь уже давно пользовалась протестантской версией Нового Завета на японском языке, владыка готовил новый перевод, ибо протестантский вариант считал чересчур разговорно упрощенным, подверженным английскому влиянию. Для того чтобы сохранить, как он полагал, присущее Библии достоинство, он использовал больше китайских терминов и архаичных форм. См.: *Cary O. A History of Christianity in Japan*, 1, p. 421.

¹⁶ См.: *Henry St. George Tucker. The History of the Episcopal Church in Japan* (New York: Charles Scribner's Sons, 1938), p. 103.

¹⁷ *Richard Henry Drummond. A History of Christianity in Japan*, p. 354.

¹⁸ «У католической и протестантской миссий в распоряжении находилось соответственно в двадцать шесть и в пятнадцать раз больше денег, чем у православной миссии» (*Drummond R.H. A History of Christianity in Japan*, p. 115).

¹⁹ См.: *Drummond R.H. A History of Christianity in Japan*, p. 356–359.

²⁰ См.: *Archimandrite Serafim. The Quest for Orthodox*



Church Unity in America (New York: Saints Boris and Gleb Press, 1973).

²¹ См.: *Tarasar C.J. ed. Orthodox America 1794–1976* (Syosset, N.Y.: Orthodox Church in America, 1975), p. 336. Автокефальная Церковь самостоятельна во всех отношениях, вплоть до избрания своего предстоятеля. Глава автономной Церкви назначается патриархом той Церкви, под юрисдикцией которой она находится. В остальном она вполне самостоятельна. См.: *George H. Demetrakopoulos. Dictionary of Orthodox Theology: A Summary of the Beliefs, Practices and History of the Eastern Orthodox Church* [New York: Philosophical Library, 1964], p. 21–22). Об истории Японской Православной Церкви (на японском языке, содержит семь страниц иллюстраций) см.: *Ushimaru P.Y. History of the Orthodox Church in Japan* (Tokyo: Orthodox Church in Japan, 1978).

²² В данной работе мы не будем касаться более раннего появления христианства в Китае в результате миссионерства несториан, так как несторианская Церковь в то время не находилась в общении с Восточной Православной Церковью. Однако их вполне достойный вклад нельзя обойти вниманием; хороший комментарий к нему можно найти у *Atiya A.S. History of Eastern Christianity* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967), p. 257–266. Walter F. Adeney также упоминает о существовании христианских традиций в Китае (The Greek and Eastern Churches [Clifton, N.J.: Reference Book Publishers, 1965; reprint of 1908 ed.], p. 533–537). Православные греческие ученые тоже одобрительно высказываются о трудах несториан. См.: *Yannoulatos A. The Missionary Activities of the Churches of the East in Central and Eastern Asia* // *Porefthendes* 3 (1961), p. 26–31. О тексте памятника, оставленного несторианами, с изложением их веры и описанием трудов см. в *James Legge, trans., The Nestorian Monument of Hsi-An Fu in Shen-Hsi, China* (London, 1888).

²³ См.: Zoe Brotherhood, eds. *A Sign of God, Orthodoxy* 1964, p. 281.

²⁴ См.: *Glazik J. Die russisch-orthodoxe Heidenmission*, p. 58.

²⁵ James Cracraft отмечает, что иезуитское присутствие в Китае создавало препятствия замыслам Петра I (The Church Reforms of Peter the Great, p. 67); см. также: *Eric Widmer. The Russian Ecclesiastical Missions in Peking during the Eighteenth Century*, p. 29–30.

²⁶ «До этого года ее (Миссии) положение было странным. Архимандрит, глава Миссии, был ни больше ни меньше как послом России в Китае, но одновременно он был и китайским государственным служащим, получавшим жалованье от китайского двора. Все дипломатические отношения между Китаем и Россией осуществлялись через архимандрита Пекинского монастыря» (*Bolshakoff S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church* [London: SPCK, 1943], p. 65).

²⁷ Zoe Brotherhood, eds. *A Sign of God, Orthodoxy* 1964, p. 286–287. История православной деятельности в Китае хорошо описана в разделе «Orthodoxy in China», p. 280–299. См. также: *Latourette K.S. A History of Christian Missions in China*, p. 200, 566, 742. Более ранняя работа на эту тему: *Charles R. Hale. Missions of the Russian Church in China and Japan*.

²⁸ Цит. по: Zoe Brotherhood, eds. *A Sign of God, Orthodoxy* 1964, p. 289.

²⁹ См.: *Latourette K.S. A History of the Expansion of Christianity*, vol. 6: *The Great Century in Northern Africa and Asia* (New York: Harper & Row, 1955), p. 294. Zoe Brotherhood, eds. *A Sign of God, Orthodoxy* 1964, p. 291, перефразировав Латуретта, утверждает, что общее количество православных мучеников далеко превосходит число католических и протестантских, взятых вместе.

³⁰ *Glazik J. Die russisch-orthodoxe Heidenmission*, p. 174.

³¹ См.: *Latourette K.S. Expansion of Christianity*, vol. 6, p. 295. Другие были более оптимистичны: «...восточному христианству, может быть, было предназначено стать религией Китая и Японии, учитывая, что оно более соответствует духу Востока, чем та форма христианства, которая носит одежды западного покроя» (*Cole F.G. Mother of All Churches* [London: Skeffington & Son, 1908], p. 196).



³² Несомненно, это из-за того, что японцы были антикоммунистами и благосклонно смотрели на тех русских, которые придерживались таких же взглядов. См.: *Latourette K.S. A History of the Expansion of Christianity, vol. 7: Advance through Storm* (New York: Harper & Row, 1945), p. 345.

³³ См.: *Yannoulatos A. Orthodoxy in China // Porefthendes 4* (1962–1963), p. 54–55.

³⁴ *Zernov N. Eastern Christendom* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1961), p. 226.

³⁵ См.: *Donald E. Macinnis. Religious Policy and Practices in Communist China* (London: Hodder and Stoughton, 1972), p. 300–305, где содержится текст 1969 года, осуждающий советское руководство за скрытую поддержку Русской Православной Церкви. Более поздняя доступная информация о Православной Церкви в Китае – в *Richard C. Bush, Jr. Religion in Communist China* (Nashville: Abingdon, 1970), p. 239–241.

³⁶ Заслуга евангелизации этих корейцев принадлежит епископу Иннокентию Вениаминову, о котором сказано выше. Число крещеных корейцев к концу века достигло десяти тысяч (*Bolshakoff S. Foreign Missions*, p. 73).

³⁷ Наилучшим образом история Корейской миссии описана *Igor A. Caruso. Missions Orthodoxes en Corée*. Большинство фактов взяты из этого источника.

³⁸ Некоторые компетентные авторы усматривают в Русской миссии часть политической интриги России: «Следовало ожидать, что Русская Православная Церковь проникнет в Корею. Русская территориальная экспансия и русские политические амбиции в Восточной Азии должны были сопровождаться попытками распространить русское влияние с помощью Церкви, которая благодаря имеющему место русскому политическому абсолютизму уже давно использовалась в качестве орудия государства» (*Latourette K.S. A History of the Expansion of Christianity, vol. 6: The Great Century* [New York: Harper & Row, 1944], p. 427; ср.: *Homer B. Halbert. The Passing of Korea* [New York: Doubleday, Page & Co., 1906], p. 167). Хотя у России действительно были свои инте-

ресы в Азии, пожалуй, некорректно было бы обвинять Церковь в осуществлении имперских планов. Более того, странно предъявлять подобного рода обвинения только Православию, когда из истории миссионерства видно, что и другие силы использовали «цивилизующее» влияние миссионерства в своих политических целях. Тем не менее корейцы действительно отказали во въездных визах православным миссионерам, в то время как другие христианские объединения вели в Корее активную деятельность. Пожалуй, это говорит о существовании некоторой интриги, возможно со стороны японцев, которые стремились оградить корейцев от русского влияния.

³⁹ Глава Миссии архимандрит Амвросий Гудко (прежде униат) позднее стал епископом; он принял мученическую кончину в 1918 году. См.: *Bolshakoff S. Foreign Missions*, p. 74.

⁴⁰ Caruso называет Архимандрита Хрисанфа «истинным создателем Корейской миссии» («le véritable createur de la mission coréenne»), (*Missions Orthodoxes en Corée*, p. 95).

⁴¹ *Alexander Chang. «Orthodoxy in Korea» // Zoe Brotherhood, eds. A Sign of God, Orthodoxy 1964*, p. 326.

⁴² Я благодарен о. Стенли Харакасу из Школы богословия Св. Креста, Бруклин, Массачусетс, за предоставление этой самой свежей информации о Корее. Неновые, но впечатляющие данные о трудностях, которые испытывает Церковь Кореи, содержатся у *Borris Moon*, in: *A Sign of God, Orthodoxy, 1964 / Ed. Zoe Brotherhood*, p. 327–330.



Глава 6

ПРАВОСЛАВНЫЕ МИССИИ СЕГОДНЯ

ПРАВОСЛАВНАЯ ДИАСПОРА

После революции 1917 г. и вплоть до начала 1960-х годов организованная миссионерская деятельность Православной Церковью практически не осуществлялась¹. Однако нельзя утверждать, что Православие не распространялось в течение этого периода. Как раз, напротив, XX век стал свидетелем грандиозной в географическом отношении территориальной экспансии Православной Церкви. Но расселение по всему свету православных верующих и, как следствие, строительство повсюду православных храмов не было делом рук миссионеров. Православные храмы появлялись следом за верующими и служили нуждам иммигрантов. Язык богослужения определялся их (греков, русских, сербов и т. д.) национальностью². Организованных усилий для распространения Православия никто не прилагал. Церковь была для переселенцев не только местом духовного окормления, но и родным уголком, средоточием социальной и культурной жизни³.

Неудивительно, что языковая и культурная общность делала Церковь диаспоры Церковью иммигрантов и их потомков. В дополнение к этнической замкнутости материальное состояние иммигрантских приходов не позволяло вести миссионерскую работу, а социальное положение православных удерживало окружающих от желания следовать их примеру⁴. С течением времени социальный статус и материальное положение Православной Церкви улучшились, однако этническое самосознание православной диаспоры осталось весомым фактором, с которым нельзя не считаться и сегодня. Проблема создания неэтнического Православия, способного приспособиться к жизни в диаспоре, не относится к разряду легко разрешимых⁵.

Именно этноцентричность, столь характерная для Православия, особенно в диаспоре, где всегда есть условия для евангельского свидетельства⁶, создала мнение, что Православная Церковь совершенно равнодушна к миссионерству. Сами православные богословы обычно признают, что православные верующие производят впечатление людей, не желающих ввязываться в вопросы, связанные с миссионерством⁷.

Поэтому, когда в какой-то части Православной Церкви вдруг оживляется интерес к миссионерству, возникает множество вопросов, как внутренних, так и внешних. Деятельность Афинского межправославного центра, направленная на учреждение внешних миссий, была встречена скептически и даже враждебно⁸. Миссионерство среди неправославных на землях диаспоры казалось противникам Центра



достаточно трудным делом, а миссии за границей и вовсе признавались невозможными.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ АФРИКИ

Оживление миссионерской активности и учреждение миссионерской программы в Греческой Церкви и в Греческой Православной Архиепископии Северной и Южной Америки непосредственно связаны с таким явлением, как Независимая Церковь Африки. Об истории Православной Церкви Африки можно узнать из нескольких источников⁹. Ее происхождение, как утверждает Вальберт Бюльманн¹⁰, не является результатом деятельности греческих православных миссий. Скорее можно говорить о консолидации трех разрозненных групп под харизматическим началом¹¹. Объединившись, эти группы обратились к Патриарху Александрийскому и Всей Африки с просьбой об официальном признании. Хотя это было сделано в 1945 году, никаких действий по учреждению епископата не предпринималось¹² вплоть до 1958 года, когда Патриарх Александрийский назначил туда митрополита. И даже митрополит пребывал там не постоянно — его резиденцией оставался Египет¹³. Д.Е. Вентинк, специализирующийся на Православной Церкви Восточной Африки, пишет:

«С 1959 года Патриарх Александрийский взял на себя прямое руководство Греческой Православной Церковью Африки. Вместе с тем кажется неправомерным говорить о греческой православной миссии в Восточной Африке. Православное сообщество возникло в недрах

самого Африканского континента. Случилось так, что митрополит рукоположил нескольких африканцев в священнический сан; кроме того, в нескольких местах с помощью Греческой Православной Церкви были выстроены храмы... но в целом Православные Церкви Африки полагаются по большей части на самих себя»¹⁴.

Этот комментарий был сделан в 1968 году. В последующие годы Церквам Восточной Африки оказывалась более серьезная поддержка. Ситуация в них не всегда была гладкой. Тогда как другие Церкви, основанные стараниями миссионеров, со временем освобождались от внешнего контроля, эта Церковь, взращенная верой самих африканцев и в начале своей истории обладавшая полной самостоятельностью, впоследствии подпала под юрисдикцию греческого Патриарха¹⁵. Давид Баррет сообщает о конфликтах с греческими миссионерами, приезжавшими для оказания помощи этой Церкви¹⁶. Возникали также разногласия по вопросу учреждения африканского епископата. Страдала Церковь и от внутренних проблем. Испытывая нужду в образованных священниках и преподавателях, она отправляла своих служителей учиться за границу. По возвращении они часто конфликтовали с теми, кто оставался на родине¹⁷.

Несмотря на происхождение, проблемы и внутренние конфликты, Православная Церковь Восточной Африки¹⁸ в значительной мере ответственна за миссионерское обновление Греческой Православной Церкви. Цитируем еще раз Вентинка:

«Визит в Грецию в 1959 году Спартаса (Спартас, или в миру Рубен Мукаса, был осно-



вателем Православия в Уганде) вызвал цепную реакцию в Греческой Православной Церкви — Церковь активизировалась в ответ на настойчивую просьбу прислать в Африку греческих христиан. Спартас призвал православных к учреждению миссии, и после его визита поиски путей усиления роли миссии в Православии получили дополнительный импульс. Результатом стало образование нескольких, преимущественно молодежных, групп молитвенной и материальной поддержки, а также возрождение живого отношения к миссии в христианской Церкви в целом»¹⁹.

Деятельность в Восточной Африке стимулировала активность не только Греческой Церкви, но и Греческой Православной Архиепископии Северной и Южной Америки. В 1965 году Теодор Нанкиамас обратился к семидесяти пяти греческим приходам в Соединенных Штатах с просьбой оказать поддержку тем, кто работал в Уганде²⁰. Помимо посещения африканцами Греции и Соединенных Штатов, осуществлялись рабочие поездки греков в Восточную Африку. Отчеты об этих экспедициях сделали многое для пробуждения миссионерского сознания в традиционных Православных Церквях²¹.

Миссионеры из Греции и Соединенных Штатов отправились на помощь африканским православным²². И хотя по большей части эта помощь выражалась в денежных пожертвованиях и в обеспечении заграничного образования, нет никаких сомнений в том, что связь со Вселенским Православием весьма благотворно повлияла на Православие Африки²³.

Этот эпизод истории можно было бы охарактеризовать как тот случай, когда активным началом является не Церковь, посылающая миссионеров, а сам объект миссионерства. С момента основания Православной Церкви Африки Спартас сам добивался признания и помощи со стороны других Православных Церквей²⁴. Причем это никогда не связывалось с потерей собственной независимости. Суверенитет Церкви заложен в Устав Церкви Кении: «Греческая Православная Церковь Африки управляется африканцами под присмотром и водительством Святого Духа, через духовную, физическую и братскую помощь Святейшего Патриаршего Престола Александрийского в Египте. Это абсолютно независимая во всех своих внутренних делах и вопросах Церковь»²⁵.

Статус и точные размеры Православной Церкви Африки 1980-х годов с трудом поддаются оценкам. В материалах о Православной Церкви Уганды, опубликованных в 1980 году, нет никакой статистики²⁶. Норман Хорнер в 1975 году докладывал, что количество православных африканцев в Кении может быть оценено от семидесяти до двухсот пятидесяти тысяч, хотя подчеркивал, что наблюдатели склоняются в сторону большего числа²⁷. По его подсчетам, православная община в Уганде насчитывает тридцать тысяч, а количество верующих в Танзании едва ли превосходит сто тысяч человек²⁸.

Тогда, в 1984 году, в Танзании даже не было священника. Православная Церковь Кении пережила трудный период, отмеченный конфликтом между викарным епископом Артуром Гатуной и



греческим архиепископом, назначенным в Восточно-Африканскую епархию Патриархом Александрийским. Одним из источников напряженности было подозрение кенийцев в усилении контроля, осуществляемого Грецией над их Церковью.

Надежды на улучшение ситуации принесло назначение в 1982 году преосв. Анастасия Яннулато-са правящим митрополитом Восточно-Африканской епархии. Вдохновитель и организатор православного миссионерского движения, владыка Анастасий обладает тонким чутьем в отношении способов исцеления и возрождения Церкви Кении. Сразу после назначения он открыл семинарию в Найроби. Средства на ее строительство архиепископ Макариос предоставил еще в 1971 году, во время своего визита в Кению. Тогда же было выстроено здание, которое оставалось незанятым в течение нескольких лет. При директорате профессора Эндрю Тиллири-деса в 1983 году семинария приняла в первый класс первых двенадцать студентов²⁹.

Проблемы, стоящие перед Православной Церковью Африки, отражают исторический фон, на котором они возникли, и те реальности — политические, социальные и экономические, с которыми приходится считаться современной Африке. Возможно, самым обнадеживающим обстоятельством для Вселенского Православия является то упорство, которое проявляют Церкви Африки в своей приверженности Православию.

Учитывая историю становления Церкви и ее сегодняшнюю структуру, с собственной, африканской, иерархией³⁰, невозможно утверждать, что эта

Церковь является продуктом миссионерства в том смысле, в каком говорилось о других Православных Церквях. Тем не менее опыт этой Церкви помогает православным миссиологам представить сегодняшнюю ситуацию³¹ и дать оценку месту святоотеческой миссиологии в ней. Нужды африканского Православия являются живым напоминанием православному верующему, что миссия — это такая же реальность нашего времени, как любое происходящее на наших глазах событие. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что Православные Церкви, осуществляющие помощь Африке, получили больше, чем смогли дать, в смысле обновления собственного духовного видения мира.

¹ Об отсутствии какой-либо миссионерской работы говорится в статьях о начале евангелизации в первых томах Porefthendes. Ср.: *Yannulatos A. Discovering the Orthodox Missionary Ethos // Martyria/Mission*. Ed. Ion Bria (Geneva: World Council of Churches, 1980), p. 25.

² Ср.: *John S. Romanides. The Orthodox: Arrival and Dialogue // The Christian Century* 80 (1963), p. 1402.

³ См.: *Harakas S.S. Living the Orthodox Christian Faith in America // Lutheran World* 23 (1976), p. 196–97. Эта статья вышла также в *Martyria/Mission*, p. 153–158.

⁴ См.: *George Papaioannou. From Mars Hill to Manhattan: The Greek Orthodox in America under Patriarch Athenagoras I* (Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1976) p. 28f.

⁵ См.: *Harakas S.S. Living the Orthodox Christian Faith in America*, p. 197. Ср.: *Bria I. Concerns and Challenges in Orthodox Ecclesiology Today // Lutheran World* 23 (1976),



р. 188–191, и Consultation on «Orthodox Diaspora» // Porefthendes 10 (1968), р. 29–31.

⁶ Возьмем, например, Греческую Православную Церковь в Южной Африке. «По южноафриканским меркам Греческая Православная Церковь составляет среднюю по размерам деноминацию. Численность в пятьдесят тысяч человек делает эту Церковь более значительной, если говорить о белом членстве, нежели Пресвитерианская Церковь Южной Африки или Союз баптистов. Вместе с тем мы почти не слышим о ней. Причиной тому – известное обстоятельство, что в своих задачах она не выходит за рамки обслуживания местной греческой общины» (Ecu News Bulletin 12 [1975], р. 9).

⁷ «Большинство членов всех православных юрисдикций не мыслят миссионерски. Большая часть членов Церкви сегодня все еще считают Православие своей собственностью, верой для самих себя, частью своего культурного наследия и в таком виде представляют его другим людям, в первую очередь для того, чтобы получить признание и уважение со стороны американского общества» (Thomas Hopko. The Orthodox Church in America // Bria I, ed. Martyria/Mission, р. 146).

⁸ См.: Activity Report 1961–1966 // Porefthendes 8 (1966), р. 52.

⁹ Наилучшим образом начинания Православной Церкви Африки описаны в Welbourn F. B. East African Rebels: A Study of Some Independent Churches, р. 77–110. См. также: Wentink D. E. The Orthodox Church in East Africa, р. 33–43 и Norman A. Horner. An East African Orthodox Church, р. 221–233. Очень важным наблюдением о том, с чего все начиналось, является Nectarios Hatzimichalis. L'Église Orthodoxe grecque et le messianisme en Afrique, р. 85–95. Сведения о Православной Церкви Африки содержатся также в Zoe Brotherhood, eds. A Sign of God: Orthodoxy 1964, р. 377–395 и в: Bria I, ed. Martyria/Mission, р. 165–168. О связях с Америкой, прерванных впоследствии, см.: Theodore Natsoulas. Patriarch McGuire and the Spread of the African Orthodox Church to Africa // Journal of Religion in Africa 12, № 2 (1981), р. 81–104.

¹⁰ См.: Bihlmann W. The Coming of the Third Church (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977), р. 10. К сожалению, это не самый лучший источник, так как данные Бюльмана не всегда точны.

¹¹ См.: David B. Barret. Who's Who of African Independent Church Leaders, р. 23–24. О движении Независимой Церкви см.: Victor E.W. Hayward, ed. African Independent Church Movements (London: Edinburgh House Press, 1963) и Barret D. B. Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements (London: Oxford University Press, 1968).

¹² См.: The New Patriarch of Alexandria and All Africa // Porefthendes 10, nos. 38–39 (1968), р. 24.

¹³ См.: Horner N.A. An East African Orthodox Church, р. 224.

¹⁴ Wentink D.E. The Orthodox Church in East Africa, р. 39.

¹⁵ См.: Welbourn F.B. East African Rebels, р. 93.

¹⁶ См.: Barret D.B. Who's Who of African Independent Church Leaders, р. 33. См. также: Wentink D. E. The Reaction of the Once Independent African Church to the Foreign Greek Orthodox Mission It Invited // Theory and Practice in Church Life and Growth. Ed. D.B. Barrett (Nairobi: Workshop in Religious Research, 1968).

¹⁷ См.: Wentink D.E. The Orthodox Church in East Africa, р. 39. Неплохо было бы добавить: «Если они вообще возвращались». «В течение многих лет начиная с 1958 года достаточное число молодых жителей Уганды отправлялись на учебу в Грецию и в другие православные страны, но лишь очень немногие вернулись на родину. А те, кто вернулись, часто вступали в конфликты со своими сослуживателями, которым, по их мнению, не хватало «греческой» ориентации» (Horner N.A. An East African Orthodox Church, р. 226).

¹⁸ В Восточной Африке существуют три национальные православные Церкви: в Кении, Уганде и Танзании.

¹⁹ Wentink D.E. The Orthodox Church in East Africa, р. 40. В настоящее время Спартас является викарным епископом в Уганде. См.: Yannoulatos A. Father Spartas visits Greece, р. 10–13.



²⁰ Автор был на одном из таких собраний и видел, какой энтузиазм смог вызвать угандийский священник у американских греков. См. *Alexander Veronis*. Greek Orthodox Foreign Missions // *The Orthodox Observer*, Sept. 1969, p. 11).

²¹ См. отчеты о подробностях этих путешествий в Porefthendes: Theano Konstantopoulou. From the Visit of the Faculty of Theology of the University of Thessaloniki to Uganda; *Yannoulatos A.* A Brief Chronicle on the Founding of an Orthodox Community in West Tanzania; Among the Orthodox of West Kenya; Impressions from a Brief Contact with Orthodox Kikuyu.

²² Первым миссионером был Хризостом Папасарантопулос, священник, принявший целибат, а позже монах, который приехал в Уганду в 1960 году. Он служил в Африке до самой смерти в декабре 1972 года. Одним из самых видных миссионеров была Ставрица Захариу, американка греческого происхождения, приехавшая в Восточную Африку в 1971 году. Она пишет иконы и обучает африканцев основам домоводства. Эти сведения поступили от Александра Верониса, греческого православного священника в США, вице-председателя Комитета иностранных миссий при Греческой Православной Архиепископии. Ср.: *Veronis A.* Orthodox Concepts of Evangelism and Mission // *Greek Orthodox Theological Review* 27 [1982], p. 44–45.

²³ См.: *Bishop Theodoros*. The Orthodox Church in Uganda // *Martyria/Mission*. Ed. Ion Bria, p. 168.

²⁴ См.: *Welbourn F.B.* East African Rebels, p. 86–89.

²⁵ Цит. по: *Horner N.A.* An East African Orthodox Church, p. 224.

²⁶ См.: *Bishop Theodoros Nankyamas*. The Orthodox Church in Uganda. Работа была опубликована в 1980 году.

²⁷ *Horner N.A.* An East African Orthodox Church, p. 225. См. также соответствующие разделы в *David B. Barrett*. Kenya Churches Handbook: The Development of Kenya Christianity, 1948–1973.

²⁸ *Horner N.A.* An East African Orthodox Church, p. 225.

²⁹ Частная переписка Stanley Harakas, Oct. 14, 1983.

³⁰ См.: *Horner N.A.* An East African Orthodox Church, p. 225. Здесь описываются детали рукоположения трех африканских епископов Уганды, Кении и Танзании в 1973 году.

³¹ Этот раздел посвящен работе в Восточной Африке, куда были направлены и средства и персонал. Здесь же необходимо упомянуть факты оказания финансовой помощи Православной Церкви Кореи и Православной Церкви на Аляске. Греческая Церковь в США занимается также становлением Православия в Мексике.



Глава 7

ЦЕЛЬ МИССИИ

Со времен первой христианской общины и до сегодняшнего дня «миссия — непреложная составляющая жизни Церкви»¹. Но в истории ранней Церкви не было серьезных богословских дискуссий о природе и характере миссионерской задачи. Как отмечает Дж. Х. Бавинк, нет ничего необычного в том, чтобы заниматься деятельностью, которая является очевидной составляющей естественного хода событий². Так и происходило с миссионерской экспансией Церкви. Размышлений на эту тему не было до тех пор, пока не возникли обстоятельства, препятствующие данной деятельности.

Рассуждения Бавинка приложимы также к Православной Церкви. В богословии миссии очевиден недостаток научности. Вначале просвещение неверующих Евангелием не очень-то нуждалось в богословском оправдании. Тем не менее, как мы уже выяснили, Православная Церковь имеет богатую историю миссионерства. Серьезное богословское обо-

Цель миссии

снование миссионерскому призванию Церкви было дано в святоотеческий период³. Святой Иоанн Златоуст — один из святых отцов, словом и делом активно поддерживавших миссионерское просвещение неверующих⁴. Деятельность стратегов русского миссионерства, рассмотренная выше, демонстрирует то, что творческая мысль, посвященная миссионерскому призванию, всегда присутствовала в Православной Церкви.

Все эти богословские размышления принадлежат полноте православной традиции. Современные православные богословы осведомлены об этом наследии и свободно используют его, формулируя начала православного богословия миссии. Поэтому, хотя изучение святоотеческих миссий и русской миссионерской мысли и практики могло бы быть весьма плодотворным, наша задача здесь ограничивается исследованием научного подхода к миссиологии, принятого современными православными богословами. В ходе работы мы углубимся в исторические аспекты православных миссий, но целью будет оставаться изложение богословия миссии с точки зрения современного Православия.

ПРАВОСЛАВНЫЙ АСПЕКТ

В главе 1 мы уже говорили о том, что Православие не понимают на Западе. О православных обычно думают, что они представляют собой либо подобие римо-католиков, либо что-то среднее между римо-католиками и протестантами. Такое восприятие Православия Западом часто вынуждает православных



выстраивать свою позицию по тому или иному вопросу так, чтобы нарочито противостоять позициям протестантов и римо-католиков. Как отмечал о. А. Шмеман, подобная позиция совсем не соответствует той, которую следовало бы занимать Православию⁵. Самобытная история Православной Церкви привела к самобытному развитию богословия.

В некоторых областях, в том числе и в миссиологии, православное богословие не развивалось систематически. Признавая недостаток систематизации, православный богослов-миссиолог высокопреосв. Анастасий Яннуллатос видит решение в том, чтобы, «начав с самых общих предпосылок и принципов православного богословия, рассмотреть православную сотериологию, экклесиологию и эсхатологию в миссионерском аспекте»⁶. Таких попыток православные богословы еще не предпринимали. Выходившие в свет статьи и короткие очерки прослеживали ход развития православного богословия миссии. Однако само по себе отсутствие систематического изложения православного богословия миссии вовсе не означает, что на эту тему нечего сказать. Современными православными богословами написано достаточно для того, чтобы дать представление об основах православного богословского понимания миссии.

Именно на том, что в настоящее время пишут о миссиологии, сфокусирован главный интерес нашего исследования. Православные авторы, имеющие дело с этой темой, опираются на исторический материал о деятельности православных миссий, который мы упоминали в главах 3–5. Поэтому в их

работах отражено историческое мировоззрение Церкви. А так как эти миссиологи укоренены в традиции Православия, объемлющей как историю, так и богословие, их взгляды могут служить моделью для воспроизведения православного богословия миссии. Предлагаемый план имеет ряд ограничений. Во-первых, не все аспекты предмета доступны исследованию в нужной степени, и прежде всего по причине недостатка материалов. Во-вторых (что, собственно говоря, ограничением не является), вследствие различных подходов к богословию некоторые явления рассматриваются на Востоке и на Западе под разными углами зрения. В-третьих, в соответствии с той же линией рассуждения некоторые предметы, обязательные для рассмотрения при изучении западного миссионерского богословия, в восточном вообще не затрагиваются — вместо них рассматриваются предметы, в большей степени соотносящиеся с православным пониманием миссии.

Чтобы иметь возможность сравнить западный и восточный подходы, в главах 7–10 будет дан анализ миссионерского богословия с точки зрения целей, методов и мотивации. В последующих главах мы рассмотрим богослужение в качестве метода миссии и Церковь в качестве ее действующей силы.

КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ – ПРОСЛАВЛЕНИЕ БОГА

Уже в самом начале обсуждения темы православного понимания целей и задач миссионерской работы мы неизбежно столкнемся с одним из основополагающих понятий православного богословия — славой



Божией. Высокопреосвященный Анастасий Яннулатос пишет: «Ключ к православному пониманию исторического процесса, как я полагаю, — это «слава Всесвятого Бога», рассматриваемая в перспективе Его безмерной любви... Человеческая история, изложенная в Библии, начинается и заканчивается прославлением Бога»⁷.

Тема Божественной славы начинается не вместе с историей человечества — она является предпосылкой творения. Господь Иисус Христос указывает на эту славу, когда молится Отцу о прославлении Его славою, которую имел у Него (Бога) «прежде бытия мира» (Ин. 17:5). И кончается она тоже не здесь, на земле, но переносится в вечность. Новый град Божий, где искупленные будут жить вместе с Господом, заключает в себе самом славу Божию (см.: Откр. 21:11). Обозреваемая в перспективе вечности, уходящая в прошлое — до сотворения и в будущее — после нового творения, слава Божия предстает перед нами непрекращающимся событием. И так и должно быть, ибо Бог неизменен.

Рассматриваемое в перспективе истории откровение славы Божией человечеству, ее отражение и умножение (путем прославления) человечеством видятся в разном свете. Высокопреосвященный Анастасий Яннулатос пишет: «Человек отверг абсолютную славу Божию и в поисках собственной славы, преклоняясь перед самим собой, отделился от живого Бога и спровоцировал всемирную катастрофу — появление смерти, затеняющей славу живого Бога. Грех человека является постоянным препятствием для распространения и явления славы»⁸. Но Бог не

оставил человечество. Откровения славы Божией еще посылаются человеку. Примеры таких откровений можно найти в Ветхом Завете (см., напр.: Исх. 3:2; Ис. 6). Более того, время от времени Бог посылает к людям слуг Своих, чтобы предостеречь их от тех или иных поступков. И наконец, когда наступает полнота времен, Он посылает Сына Своего, являющего Отца (см.: Ин. 14:9).

Как подчеркивает архиепископ Яннулатос, вся жизнь Господа нашего на земле была пронизана славой. При Рождестве Иисуса ангелы воспевали славу Божию. Его слава являлась в Его чудесах. На горе Преображения апостолы видели сияние славы, которой еще предстояло прийти⁹. Эту славу, согласно божественному плану, искупленные должны разделить с Ним¹⁰. И все же наиболее полно слава Божия раскрывается в крестной смерти и Воскресении.

В православном богопочитании крест понимается прежде всего как символ победы и славы, он неразрывно связан с Воскресением. Различение «агонии на кресте» и «славы Воскресения», столь обычное для Запада, не свойственно Православной Церкви. И в том и в другом видится откровение и явление славы Божией. Воплощение, Страсти, Воскресение — вся последовательность событий, раскрывающих божественное человеколюбие в кенозисе, суть не только выражение Божественной любви, но в то же время и новые знамения славы Божией. Можно сказать, что ἀγάπη (любовь) и слава — это два аспекта одного и того же — бытия Бога¹¹.



Сведение воедино этих двух аспектов: любви и славы — еще раз высвечивает центральные темы православного богословия, на которых строится все его здание. Это те узловые точки, на которых сфокусировано православное богослужение. Поэтому не кажется странным, что на них сосредоточена и православная миссиология. В деле искупления человека любовь Божия и слава Божия нерасторжимы. Бог, Который есть Бог любви, любит людей и делает все для их искупления. А они в ответ воздают Богу славу за Его искупительный промысл и таким образом распространяют эту славу все дальше и дальше.

Искупительный промысл Бога не заканчивается искуплением человечества, но распространяется и на искупление космоса. Творение Божие достигнет predeterminedных ему от начала цели и места. Воссоздание вселенной придает божественной миссии дополнительное измерение. Божественная миссия есть всеобъемлющий план, по которому совершается избавление человечества, обновление и воссоздание физического мира таким, каким Бог видел его, прежде чем приступил к творению. Во всем этом открывается слава Божия.

Если конечной целью божественной миссии является откровение Его славы, тогда призвание человечества заключается в том, чтобы стать ее участниками. Как видно из библейского учения, порядок творения несет в себе отражение славы Божией. Более того, Бог разделил Свою миссию с Церковью так, что две миссии стали (или должны стать) единой миссией. О конечной цели христиан-

ской миссии архиепископ Анастасий Яннулатос говорит так: «Поскольку христианская миссия является частью миссии Божественной, ее конечная цель не может быть отличной от цели Бога. А Его цель, как об этом ясно сказано в Священном Писании (особенно в Посланиях к Ефесянам и Колоссянам), — это возглавление (*recapitulation*, ἀνακεφαλαίωσις) вселенной во Христе и наше участие в Божественной славе — вечной и нескончаемой славе Божией»¹².

По Вознесении Иисус Христос становится средоточием нового человечества. Владыка Анастасий Яннулатос приводит слова Роэльса, говоря о Христе по Вознесении как о «точке притяжения, центре восстановленного единства, собирающем средоточии жизни человека и космоса»¹³. Христос призывает к Себе все народы; Церковь, как и Сам Спаситель, призывает людей к новому своему центру — Господу Иисусу Христу. «Мы можем сказать, — пишет православный архипастырь, — что центростремительная тенденция Ветхого Завета... сменяется не столько центробежным движением учеников, разосланных во все концы земли, сколько новым центростремительным движением, центром которого становится Христос»¹⁴.

Христос зовет к Себе народы не только ради объединения и воссоединения с Ним — он призывает их на апостольство, к исполнению заповедей Его и к распространению Его миссии. Он призывает к соучастию в Его славе (см.: 1 Петр. 1:5). «Наше участие в Его славе уже началось нашим единением со Христом»¹⁵. Хотя христиане уже теперь



причастны Божественной славе, окончательное достижение и полное торжество этой славы наступит только со Вторым Пришествием Христа: «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3:4).

Процесс прославления, таким образом, видится как еще не полностью завершённый. Верующие уже теперь приобщаются Божеству, но полная реализация этой славы еще грядет. Бог продолжает преобразовать их, возводя «от славы в славу» (2 Кор. 3:18). Точно так же, несмотря на то что во Христе потенциально все уже пребывает в мире, остается место для свершения и эсхатологического откровения этого примирения.

Когда все покорится Христу, то есть когда христиане полностью соединятся со Христом и примирение творения завершится, конец (τέλος) еще не наступит. «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Конечная цель миссии — в том, чтобы вселенная наполнилась сиянием славы Божией.

Таким образом, цель миссии присно и во веки веков связана с Божественным космическим планом. С этой точки зрения может существовать только одна конечная цель миссии — безграничное распространение славы Божией, что находится в полном согласии с тем строем мысли, которого держится православное богословие. Миссия Церкви, миссия каждого христианина заключается в том, чтобы принять, умножить славу Божию и стать ее причастником.

БЛИЖАЙШИЕ ЦЕЛИ МИССИИ

После того как мы определили, что является конечной целью миссии, перейдем к рассмотрению ее ближайших целей. Имеется в виду не то, что эти цели второстепенны по отношению к истинному назначению миссии — здесь подразумеваются скорее стадии, или ступени, посредством которых достигается конечная цель. Они обязательно находятся в гармонии с конечной целью и едины с ней по духу. «Ближайшие цели миссии должны быть определены в том же направлении, что и конечная цель: они должны стать отправной точкой и подготовительными стадиями конечной цели. Следуя путем христианской миссии, мы все время должны иметь в виду цель, τέλος, если не хотим сбиться с пути», — пишет архиеп. Анастасий Яннулатос¹⁶.

Вопрос о том, насколько широко применяется этот принцип, остается открытым. Ближайшие цели православных миссий, как это неустанно повторяет владыка Анастасий, чаще всего гармонизировали с конечной целью. Правда, в истории можно найти и такие примеры, когда промежуточные цели миссий, осуществляемых Православной Церковью, не очень-то соответствовали, как может показаться, конечной цели миссии. Несмотря на то что предмет нашего исследования является богословие миссии, как оно понимается современными православными богословами, есть смысл коснуться исторических прецедентов миссии, чтобы не только точнее определить истинно православный подход к миссиологии, но и признать ошибочность некоторых подходов, имевших место в прошлом¹⁷.



Из обсуждения конечной цели миссии как славы Божией очевидно, что западная и восточная концепции этой цели очень близки, если не идентичны¹⁸. Это впечатление усилится, если рассмотреть вторичные, или ближайшие, цели миссии. Фактически различия между Востоком и Западом состоят «не столько в определении целей, присущих миссионерской деятельности, сколько в выборе средств их достижения»¹⁹.

Насажение Церкви. В нашем случае предпочтительнее использовать слово «насаждение», нежели слово «распространение». Согласно православной традиции и всему лучшему, что было в практике православной миссии, ее цель заключалась в учреждении национальной Церкви, вбирающей в себя черты характера и образ жизни данного народа. Это не следует смешивать с понятием *Volkskirche* (отождествление народа и Церкви), когда вся нация считается христианской²⁰. Речь идет об учреждении поместной Церкви, в которой люди поклоняются Богу в свете своих природных дарований и присущих им черт, внося во Вселенскую Церковь, в дело восхваления Бога свой, отличный от других, особенный вклад. Обратимся опять к архипастырю-миссиологу Яннулатосу:

«Учреждение поместной Церкви, которая через таинства и самим образом жизни будет принимать участие в жизни и молитве Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, глава которой — Христос (см.: Еф. 1:22, 4:15, 5:23; Кол. 1:18), согласно православной традиции и богословию, безусловно, является основной целью

миссии. Говоря об учреждении поместной Церкви, мы не имеем в виду духовную колонию или придаток другой поместной Церкви. В каждой стране Церковь призвана прославлять Бога своим неповторимым голосом. Это означает, что в миссионерской деятельности должно присутствовать чувство искреннего уважения к своеобразию каждой нации, что невозможно обойтись без изучения свидетельств, которые Бог оставил о Себе в прошлом каждого отдельного народа (см.: Деян. 14:16–17: *не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями*), что чрезвычайно важно стремление не только привить, но и воплотить Слово Божие в языке и обычаях данной страны и, наконец, что необходимо освящение национальных черт, позволяющее народам стать самими собой, возвысить собственный голос и внести уникальный вклад в общий хор славословия, пребывая при этом в гармоническом единстве со всею Церковью»²¹.

Всегда ли соблюдалось правило, гласящее, что целью миссий не должно быть учреждение духовных колоний, можно выяснить только с помощью тщательного исторического исследования. Византийская практика поставления греческих епископов на кафедры «дочерних» Церквей, несомненно, ущемляла развитие местного самоуправления. Болгарская Православная Церковь является примером такого контроля со стороны Константинополя. Обращенные в IX веке византийскими миссионерами болгары получили церковную независимость в 918 году, но уже в XI веке, после завоевания Болгарии в 1018 году Василием II (Болгаробойцей),



потеряли ее. Церковная независимость была восстановлена в XIII веке, но вновь оказалась утраченной после того, как турки установили над Болгарией свой контроль. «Проблема независимости оставалась болевой точкой на протяжении XIX и XX веков, когда Болгарской Церковью управляли греческие епископы. Они стремились упразднить славянскую литургию, преимущественно в городах, и вообще эллинизировать Церковь»²². В основе злоупотреблений идеей миссионерства часто лежали политические мотивы (ниже мы коснемся политических элементов в миссионерстве).

В лучших образцах православного миссионерства целью ставилось учреждение поместных Церквей. Подготовка клира из местного населения и введение в богослужение родного для туземцев языка свидетельствуют о стремлении миссионеров (пусть не всегда они достигали своей цели) сделать так, чтобы Церковь вошла в самую сердцевину народной жизни, стала ее неотъемлемой частью.

Каковы же необходимые предпосылки и условия для учреждения поместной Церкви? Прежде всего люди должны услышать Евангелие: «Проповедь Евангелия является основным условием исполнения замысла, а значит, и ближайшим делом и целью миссии»²³. Речь здесь идет об эсхатологическом исполнении замысла прославления Бога. Чтобы достичь этой конечной цели, все люди должны соединиться в Теле Христовом. Человечество делится на соединенных со Христом и на тех, кто не с Ним. Евангельская проповедь есть сердце миссии. Ее цель — перерождение человеческого существа. «Суть

миссии, таким образом, не в провозглашении каких-то этических норм и принципов. Она — в начале преобразования, озаменованного «светом Евангелия славы Христовой...»²⁴. Греческий богослов Н.А. Ниссиотис говорит так: «Большая ошибка думать, что, обсуждая социальные проблемы, анализируя общественные процессы, помогая получить образование или просто помогая материально, мы осуществляем миссию... Для тех, кто вне Церкви, есть единственная насущная необходимость: обратиться и стать членом этого сообщества в видимой, конкретной форме»²⁵.

Главная задача миссии — обращение тех, кто вне Церкви. Те, кто не соучаствует в божественной жизни, дарованной Христом, только в этом одном и имеют нужду. Служение, даже служение во имя Христа, «не является абсолютно необходимым знаком подлинно христианской миссии»²⁶. Не служение ведет людей к вере — «к вере их призывает сила спасающей благодати, о которой людям нужно возвестить словом и дать вкусить ее в таинствах Церкви»²⁷.

Таким образом, проповедь всегда направлена на то, чтобы люди уверовали и обратились. «Обращение» — весьма подходящее слово, ибо те, кто находится вне Церкви, нуждаются в получении доступа к благодати Божией во Христе. И все же миссия обращена не только к посторонним — она также есть «способ, которым люди воцерковленные... стараются пробудить веру, спящую в душах номинальных христиан»²⁸. Поэтому очевидно, что цель миссии не только завоевание ничего не знавших о



Христе, но и активное вовлечение всех верующих в церковную жизнь.

В миссиологии выделяются два основания для того, чтобы придавать особое значение этому вовлечению. Первое состоит в том, что только в христианском сообществе люди могут быть соучастниками жизни во Христе, дарованной Богом. Чтобы стать такими, какими им предназначено быть, они должны испытать на себе действие благодати Божией. Согласно православному представлению, эта благодать ниспосылается людям действием Святого Духа в таинствах. В Евхаристии, в частности, люди получают духовную пищу, необходимую для приобщения к жизни во Христе (см.: Ин. 6:53–58)²⁹. «Таинства составляют Церковь. Только в таинствах христианская община превосходит чисто человеческие мерки и становится Церковью»³⁰. Поэтому, только участвуя в жизни общины, только через таинства человек может исполнить замысел Христа о нем.

Второй причиной или целью вовлечения обращенного в Церковь является то, что Церковь сама в своем литургическом служении и славословии может быть носительницей миссионерского свидетельства.

«Община, совершающая богослужение, — это не только образ реализованного союза между Богом и человеком, образ соединения всех человеческих рас в одно Тело пред лицом Божиим, без единого исключения и различия индивидов; это не только бастион, пред которым оказываются бессильными и рушатся устои мира сего, — это главным образом миссионерский возглас Церкви торжествующей, звучащий на

весь мир. Это торжественное возвешение Его Царства, которое уже здесь и которое грядет»³¹.

Православное свидетельство миру состоит не только из проповеди Евангелия, но также из его явления, присутствия в литургическом действе. Для Церкви естественно не замыкаться в самодостаточности богослужебной общинной жизни, но простираться в своей миссии на весь мир. Протопресвитер Александр Шмеман видит две стороны ответственности Церкви за Божий дар: «Первая — пред Богом. Здесь речь идет об освящении и духовном росте как отдельных христиан, так и христианского общества, о «стяжании Духа Святого»³². Вторая — перед «человеком или миром»³³. Поэтому, отвечая на дар Божий богослужением, Церковь не только выполняет условия, необходимые для освящения своих членов, но и несет свидетельство миру. Литургия служится от имени и во имя мира, чтобы мир примирился с Богом. Рассматриваемая в этом свете литургия есть служение, миссионерское служение миру. «Хотя Таинство Евхаристии с самого начала существования Церкви было священнодействием, недоступным для посторонних, полное участие в котором обеспечивалось только членам Церкви, служение литургии в целом является очевидной формой свидетельства, миссии»³⁴.

Не углубляясь в дискуссию о значении литургии для православного миссионерства, возможно утверждать, что литургическая форма свидетельства не так парадоксальна, как на первый взгляд это может показаться представителям западной традиции³⁵. Ибо община, совершающая богослужение, по



меньшей мере свидетельствует о существовании высшего авторитета, которому она безгранично предана. Богослужение, и более всего православная литургия, постоянно славословящая Троицу Бога, обращено к трансцендентной реальности. Впрочем, о силе православного литургического свидетельства есть еще что сказать.

Традиционное повествование об обращении князя Владимира, а через него и русского народа основано на положительном впечатлении, оставленном у русских православным богослужением. Летопись говорит о том, как князь Владимир, разочаровавшийся в религии отцов, по очереди испытывал четыре вероисповедания: ислам, иудаизм, латинское христианство и христианство православное. После расспросов представителей каждого из этих исповеданий в отдельности он отправил делегацию, которая должна была на месте посмотреть, что практически представляют собой эти религии. Не обремененные впечатлениями от иных увиденных обрядов, послы Владимира возвратились с восторженными отзывами о том, что им открылось в Святой Софии Константинопольской: «Когда стояли мы в храме, мы забыли, где мы находились, ибо нигде более на земле нет места такого — воистину там Бог живет среди людей; и никогда не забыть нам виденной там красоты. Никто из вкусивших сладости не захочет более вкушать горечи; ни более можем оставаться в язычестве»³⁶.

Какова бы ни была степень достоверности этого рассказа, остается фактом, что в то время Святая София представляла собой грандиозное и славное

зрелище. Это было, «пожалуй, самое красивое здание в мире и, несомненно, величайшее произведение византийского искусства»³⁷. Более того, богослужения, совершавшиеся в этом храме, были проникнуты благоговением и величием, что тем более должно было подействовать на русских, непривычных к подобным явлениям³⁸. Таким образом, в истории возникновения христианства на Руси литургическое свидетельство Православной Церкви сыграло важную, если не решающую роль.

Завершая этот раздел, посвященный насаждению Церкви, подведем итоги наблюдений:

1. Ближайшей целью миссии является учреждение поместных Церквей. Составляющими этой цели являются: а) проповедь Евангелия, б) обращение язычников и пробуждение «номинальных» христиан, в) вовлечение обращенных в активную церковную жизнь, г) мобилизация Церкви во всей ее Полноте и во всех ее проявлениях.

2. Все эти цели находятся в гармонии с конечной целью миссии — славой Божией.

Как уже отмечалось, эти цели не являются чем-то особенным и присущим только Православию — они стоят в одном ряду с миссионерскими целями других христианских Церквей. В следующих главах мы рассмотрим черты, получившие наибольшее развитие в Православии, поговорим о месте литургии и концепции Церкви в миссионерстве.

Политические цели миссии. Несмотря на то что современная православная миссионерская деятельность в тех немногих точках планеты, где она



осуществляется, не преследует политических целей, полезно коснуться этой темы в силу ее значения для истории православной традиции. Но прежде следовало бы учесть возможные возражения по поводу включения этого вопроса в раздел. А они могут быть следующими: во-первых, у Церкви, как таковой, не может быть политических целей, поэтому обсуждать политические цели миссии означало бы смешивать роли власти государственной и власти церковной; во-вторых, не путается ли здесь мотивация миссии с ее целью? Ибо, если даже известно, что с миссионерской деятельностью связаны надежды на какие-либо политические компромиссы, не говорит ли это скорее о мотивации миссии, чем о ее цели?

Чтобы ответить на эти возражения, нужно взглянуть на конкретные факты из истории Православной Церкви. Со времен святого равноапостольного Константина Церковь находилась в тесной связи с государством, вследствие чего цели государства зачастую становились целями Церкви³⁹. Русская Церковь переняла именно этот тип отношений. Это не значит, что каждый член Церкви ощущал себя зависимым от желаний светского правителя — есть достаточно примеров обратного. Тем не менее стоит обратить внимание на существование тесной взаимосвязи между политическими целями светского правителя и деятельностью Церкви. Эта взаимосвязь позволяла гражданским властям определять миссии такие цели, которые заведомо были диаметрально противоположными целям церковной власти. В дальнейшем правильнее будет

говорить о «политических целях» миссии, а не о ее «мотивации», так как то, что имеется в виду под мирской составляющей, является скорее намерением, которое надеются реализовать, нежели побудительным толчком к миссионерской деятельности. Вопрос политической, или гражданской, мотивации некоторых миссионерских предприятий будет рассмотрен ниже.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЦЕЛИ ВИЗАНТИЙСКИХ МИССИЙ: МИССИЯ К ХАЗАРАМ

Хазары были турецко-татарской народностью, населявшей землю между Доном и Волгой. Они осуществляли контроль над Крымом и обладали достаточной силой для того, чтобы византийские императоры искали в них союзников⁴⁰. Когда окраины Константинополя 18 июня 860 года подверглись разбойному нападению русских⁴¹, византийцы ощутили необходимость упрочить союзнические отношения с Хазарской империей. Не впервые политическая необходимость сводила вместе византийцев и хазар. В прошлом им уже приходилось объединять силы в войне с персами и при защите от арабов⁴². Одновременно с проникновением к хазарам византийского варианта христианства усилили свое влияние иудейская и исламская миссии. Наибольший успех имела иудейская вера, особенно после того, как один из каганов, или правителей, принял иудаизм. Иудейские источники относят это обращение к 730 году. К первой половине IX века высшие слои хазарского общества были обращены в иудаизм.



Среди тех, кто был послан с императорской миссией в столицу хазар, были святые братья Константин и Мефодий, впоследствии названные апостолами славян. Автор «Жития Константина», написанного вскоре после его смерти, заставлял своих читателей поверить, что главным стремлением византийского посольства было обратить хазар в христианскую веру⁴³. В «Житии Константина» содержатся детали, повествующие о беседах при дворе на религиозные темы. Упоминаются вопросы о Троице, законах Моисея и христианской морали. Однако факты говорят о несколько ином ходе событий, а именно: император хотел удостовериться в том, что хазары не изменят своему союзничеству с ним ввиду угрозы со стороны русских. Союзничество это, по-видимому, было подтверждено посланием кагана к императору и зафиксировано биографом Константина: «Мы друзья империи, и мы готовы быть к вашим услугам, когда бы вы ни пожелали»⁴⁴.

Если миссия носила политический характер, почему для участия в ней был выбран Константин? В поисках ответа нельзя забывать о том, что, несмотря на принадлежность знати к иудаизму, большинство хазар оставались язычниками. В результате бесед на религиозные темы, участие в которых принимал Константин, около двухсот человек пожелали креститься и получили на это разрешение кагана⁴⁵. Успех, достигнутый на религиозном поприще, разумеется, пошел на пользу политическим целям миссии, ибо значительное число христиан появилось в среде придворных. Талантливыми

речами в защиту христианской веры Константин привел хазар в восхищение. Разумеется, не следует думать, что цель этой миссии была всецело религиозной — это чистейший вымысел биографа Константина. Но то, что она имела место и что религиозные вопросы действительно обсуждались при дворе хазар, можно считать несомненным. Итак, «миссионерский труд», предпринятый среди хазар, принес плоды. Хотя проповедники Евангелия не нуждаются в том и поистине не заслуживают того, чтобы их рассматривали в качестве орудий императора для достижения государственных целей, союз Церкви и государства в данном случае создал ситуацию, необычную для того времени. Вероятно, истина заключается в том, что, не будь политической необходимости, религиозная миссия вряд ли была бы предпринята.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЦЕЛИ РУССКИХ МИССИЙ: МИССИЯ К КИТАЙЦАМ

Ярчайшим примером учреждения религиозной миссии в политических целях является история Русской миссии в Китае. История Православной Церкви в Китае восходит в прошлое, ко времени захвата в плен нескольких русских маньчжурцами в 1683 году. Священник Максим Леонтьев (или Леонтиев) вместе с другими был доставлен в Пекин. Хотя они считались «военнопленными» в необъявленной войне, к ним довольно хорошо относились: позволили исповедовать свою веру и даже предоставили буддийский храм для использования его в качестве церкви.



Церковные власти России в течение десяти лет ничего не знали о существовании в Пекине этой церкви, пока вести о ней не дошли до Тобольска с возвратившимся туда купеческим караваном⁴⁶. Отец Максим передал с караваном просьбу прислать ему некоторые принадлежности для совершения литургии. Просьба не осталась без внимания, и со следующим торговым караваном просимое было доставлено в Пекин. Приехали и два священника, чтобы вместе с о. Максимом освятить храм. Организовавший все это митрополит Сибири отправил о. Максиму письмо, в котором ободрял его в связи с предпринятой миссией: «Плен твой да будет во благо народу китайскому, ибо свет Христовой православной веры через тебя ему открывается»⁴⁷. Достоинно внимания то, что в первом же послании церковной власти пленному священнику его положение расценивается как прекрасная возможность для распространения Евангелия.

Еще три года до царя не доходили слухи о появлении Православия в Пекине. В то время Петр Великий находился в Западной Европе, и эту новость ему сообщили письменно через хозяина гостиницы, в которой Петр жил в Голландии. Новость никого особенно не удивила, поскольку европейские предприниматели уже искали возможности проникновения в Китай через Сибирь. Однако Петр не собирался открывать бесконтрольный проезд через Сибирь в Китай, и надежды многих, в том числе философа Лейбница, на этот счет не сбылись. Петр затребовал более подробный отчет, и спустя два-три года его ожидание было вознагра-

дено донесением о бедственном положении православной общины в Пекине. Но уже после первого слуха о существовании общины Петр приказал своим подданным (можно полагать, что имелись в виду и те, кто находился в Китае) «действовать осмотрительно и без спешки», чтобы не вызвать гнева китайских властей⁴⁸.

В 1700 году Петр I издал указ, касавшийся главным образом торговли с Сибирью и Китаем, включив в него между прочими и раздел о проповедовании в этих местах православной веры. В качестве консультантов он призвал нескольких ученых монахов, сведущих в области языков и культуры, для более успешного убеждения неверующих и умелого обращения их в Православие⁴⁹. Миссионерская деятельность в Сибири ко времени издания указа уже шла полным ходом, а назначение туда нового митрополита еще более оживило работу. Преимущество совершавшейся христианизации было в том, что обращенные неизбежно подвергались русификации.

Какой бы успешной ни была работа миссии в Сибири, в выполнении той части указа, которая касалась обращения в Православие китайцев, соответствующего продвижения не наблюдалось. Можно назвать две причины этого неуспеха. Во-первых, китайцы не выказывали никаких признаков желания обратиться в христианскую веру. Они не возражали против прибытия пополнения о. Максиму Леонтьеву, но с тем только, чтобы он занимался «своими русскими», находившимися на китайской службе. Был еще один повод помочь русским в этом



деле. Китайцы намеревались наладить контакты с монгольскими племенами, чему мешало находившееся на пути к монголам враждебное племя. Поэтому они вынуждены были избрать длинный, обходной путь по территории России. План заключался в том, что группа китайских служащих, возвращавшаяся из посольства в Монголию, должна была доставить по пути священников из Тобольска. Таким образом, разрешение священникам прибыть в Пекин мыслилось как вознаграждение за разрешение китайцам воспользоваться российской территорией⁵⁰.

Из переписки, которая велась между властями двух империй, видно, что, по соображению китайцев, группа священнослужителей, прибывающая в Пекин, может исполнять культовые обязанности только по отношению к албазинцам. Маньчжурцы разрабатывали свою собственную внутриазиатскую политику.

«Пекин и только Пекин готовился стать светской столицей Внутренней Азии... Символический заряд, который принес визит далай-ламы, или Урги Кутуху, в Пекин, превышал тот, который могли бы выпустить разом все пушки Общества Иисуса, и в конечном счете если и не сразу, то обошелся гораздо дешевле. Политика Маньчжу во Внутренней Азии всегда тяготела к такого рода спектаклям... Это относится и к российским «ламам». Они проходили путем от Урги до Калгана и Пекина и молились не в христианской церкви, а в Ло-ча-мяо, то есть в «храме албазинцев». Их визиты доказывают, что как русские, так и монгольские священники

считали необходимым регулярно навещаться в кипящий жизнью город, чтобы присматривать за жителями степей. Внутренняя Азия нуждалась в таком постоянном идеологическом контроле... Русская миссия, помимо своего желания, оказалась деталью общей картины»⁵¹.

Дальнейшее подтверждение политического использования Русской миссии маньчжурцами можно найти в их отказе на просьбу православного епископа обосноваться в Пекине. Епископ Иннокентий, первый претендент на Пекинскую кафедру, три года напрасно ждал этого разрешения на границе, пока наконец русские не сдались и не отозвали его⁵². Вероятно, присутствие архиерея, который рукополагал бы священников на месте, благодаря чему устранялась необходимость русским просить въездные визы, представляло слишком серьезную угрозу идеологическому контролю маньчжурцев, терять который они не собирались. Через два года после случая с епископом Иннокентием договор, подписанный 14 июня 1728 в Кяхте, ограничил число (десять) и состав (четыре клирика и шесть учащихся) въезжающих в Пекин. Учащиеся были посланы официально для изучения китайского языка, чтобы в дальнейшем служить переводчиками в России. Духовенство же направлялось для окормления албазинцев и их потомков. В таком виде Русская миссия вполне вписывалась в китайскую модель.

Вторая причина, по которой евангелизация не имела успеха, заключалась в том, что российское правительство было заинтересовано не столько в



обращении китайцев, сколько в получении информации о Китае. В качестве главных агентов в этом деле выступали члены Русской миссии. «С тех пор как впервые в 1698 году Петр высказался по этому поводу, русским миссионерам рекомендовалось не торопить события излишне ревностным исполнением своих духовных обязанностей»⁵³. Учащиеся тоже служили хорошим источником информации. Многие из них проявили изобретательность в добывании карт Китая, книг по китайской истории и политике и, по крайней мере в одном случае, «некоторых важных секретных сведений, полезных для Российской империи»⁵⁴. В этом отношении китайская миссия отличалась от других миссий, осуществляемых в XVIII веке. В остальных случаях евангелизация аборигенов приводила в конечном счете к их русификации, что удовлетворяло и церковную и государственную власть. Китайская миссия могла бы преуспеть в первом, но была абсолютно безнадежной во втором. В самом деле, стремлением православного духовенства было лишь сохранить в албазинцах православную веру, спасти их от опасности быть ввергнутыми в болото язычества. Но что могла означать русификация китайцев? Поддерживать отношения с потомками русских албазинцев было бы, пожалуй, не менее трудно, чем обратиться урожденного китайца. В любом случае непохоже, чтобы русское правительство видело в этом свой интерес. Китайская миссия, таким образом, может рассматриваться как предприятие преимущественно политического характера⁵⁵.

¹ *Bavink J.* An Introduction to the Science of Missions, trans. D. H. Freeman (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1960), p. XI.

² См.: Ibid.

³ См.: Ibid., p. XII–XIII. См. также *Voulgarakis E.* Missions and Fathers, a Bibliography // *Porefthendes 4* (1962), p. 31, где перечисляются западные работы по этому предмету.

⁴ См.: Письмо св. Иоанна Златоуста, адресованное «пре-свитерам и монахам Фенисы, наставляющим греков в вере», PG 52. На этот текст ссылается и *Hatzimichalis N.* Orthodox Monasticism and External Mission // *Porefthendes 4* (1962), p. 12–15.

⁵ См.: *Schememann A.* Moment of Truth for Orthodoxy // *Unity in Mid-Career* / Ed. Keith R. Bridston and Walter D. Wagoner (New York: Macmillan, 1963), p. 48, 54–56.

⁶ *Yannoulatos A.* The Purpose and Motive of Mission from an Orthodox Theological Point of View // *Porefthendes 9* (1967), p. 2. Это пересмотренный и дополненный вариант статьи, которая появлялась ранее в *International Review of Mission*, 54 (1965), p. 281–297.

⁷ *Yannoulatos A.* Purpose and Motive, p. 2. Эта и все следующие ссылки — на статью в *Porefthendes 9* (1967).

⁸ Ibid., p. 2–3.

⁹ Преображение имеет для православного богословия и духовной жизни огромное значение. См., напр.: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church (Cambridge, Eng.: James Clarke and Co., 1968), p. 149, 215, 220–235.

¹⁰ Восточные святые разделяли эту славу, «они часто преображались внутренним светом нетварной благодати и являлись в великолепии славы, как Христос на горе Фавор» (*Lossky V.* Mystical Theology, p. 243). Случай такого преображения описан у *Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), p. 165–166.

¹¹ См.: *Yannoulatos A.* Purpose and Motive, p. 3. Курсив в оригинале.

¹² Ibid., p. 4.



¹³ *E. Roels*. God's Mission: The Epistle to the Ephesians in Mission Perspective (Franeker, Netherlands: Wever, 1962), p. 67, как цит. в Purpose and Mission, p. 4.

¹⁴ *Yannoulatos A.* Purpose and Motive, p. 4.

¹⁵ *Ibid.* Византийское богословие делает различие между Божественной славой и Божественной сущностью. Человечество причастно славе божественной природы, но не самой божественной природе. См.: *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes (N.Y.: Fordham University Press, 1974), p. 184–188.

¹⁶ *Yannoulatos A.* Purpose and Motive, p. 5.

¹⁷ См., напр., серию статей *Yannoulatos A.* Orthodoxy in China // *Porefthendes 4* (1962), p. 26–30, 36–39, 52–55.

¹⁸ «Слава Божия часто упоминается в Священном Писании как конечная цель» (*Bavink J.* Science of Missions, p. 156). Слава и явление Божественной благодати были названы Гисбертом Бозцием конечной целью миссии (1589–1676). «Поразительно, что в своей теории миссии Бозций никогда не связывался в богословские диспуты, ожесточение и нагнетание взаимной неприязни в которых привело некоторых деятелей поздней Реформации к тяжелым обвинениям... Бозций сосредоточивался более на славе Бога, расточающего Свою освобождающую благодать, и на благодарении, обязывающем приумножать эту славу» (*Verkuyl J.* Contemporary Missiology: An Introduction, trans. / Ed. Dale Cooper (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1978), p. 184).

¹⁹ *Vsevolod Spiller.* Missionary Aims and the Russian Orthodox Church, p. 199.

²⁰ Хороший пример ситуации такого типа – Греция, где 98% населения – члены Греческой Православной Церкви, которая признана властью как Церковь государственная (The Church in Greece // *Pro Mundi Vita Dossiers*, Nov. 1976, p. 2). Ситуация несколько изменилась с принятием новой Конституции 9 июня 1975 года; см.: *Basdekis A.* Between Partnership and Separation // *The Ecumenical Review 29* (1977), p. 52–61.

²¹ *Yannoulatos A.* Purpose and Motive, p. 7.

²² *Meyendorff J.* The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today (London: Darton, Longman & Todd, 1962), p. 169. Полное изложение раннего периода см. в *Matthew Spinka.* A History of Christianity in the Balkans (Hamden, Conn.: Arhon Books, 1968), p. 1–72, 91–128. Века XIX и XX хорошо описаны в *Koeb T.* The Bulgarian Patriarchate // *Martyria / Mission / Ed. Ion Bria*, p. 102–108. Нужно отметить, что теория византийского церковного гнета не является общепризнанной. «Значительным является то, что, хотя в период Оттоманской империи патриархи константинопольские и многие епископы в Болгарии, Албании, Армении и у славян были греками, они не делали попыток эллинизировать свою паству, не заставляли отказываться от своих литургических традиций и культуры. Разумеется, у всякого правила есть исключения. Однако фактом является то, что веротерпимость всегда была присуща Греческой Церкви в большей степени, чем национализм. Если бы это было не так, то Греческая Церковь периода Византийской империи, а особенно когда она в течение четырех веков находилась под турками, сумела бы эллинизировать под своей эгидой все меньшинства или по крайней мере большинство из них. Греческий историк К. Папарригопулос, известный своим патриотизмом, обвинил Церковь в том, что она не сумела воспользоваться многочисленными возможностями и эллинизировать различные балканские народы в течение того четырехвекового периода...» (*Constantelos D.* Understanding the Greek Orthodox Church, Its Faith, History and Practice [New York: Seabury Press, 1982], p. 86–87).

²³ *Yannoulatos A.* Purpose and Motive, p. 6.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Nikos A. Nissiotis.* The Ecclesiological Foundation of Mission from the Orthodox Point of View // *The Greek Orthodox Theological Review 7* (1961–1962), p. 31.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹ См.: *Yannoulatos A.* Purpose and Motive, p. 7.



³⁰ *Florovsky G.* The Church: Her Nature and Task // The Universal Church in God's Design (New York: Harper and Brothers, 1948), p. 47.

³¹ См.: *Nissiotis N.A.* Ecclesiological Foundation, p. 32.

³² *Schemmann A.* The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition, p. 253.

³³ Ibid., p. 254. Курсив в оригинале.

³⁴ Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ Through the Liturgical Life of the Church Today // Etchmiadzine, Armenia, Sept. 16–21, 1975, International Review of Mission 64 (1975), p. 417.

³⁵ См. ст. *Feuter P.* Confessing Christ through Liturgy: An Orthodox Challenge to Protestants // International Review of Mission 65 (1976), p. 123–128. Фойтер формулирует положения, составляющие суть вызова, брошенного православными протестантам, и, в свою очередь, выдвигает три встречные позиции в адрес православных от лица протестантов.

³⁶ Цит. по: *Adeney W.F.* The Greek and Eastern Churches (reprint of 1908 ed., Clifton N. J.: Reference Book Publishers, 1965), p. 361. Адэни излагает историю обращения св. Владимира. Выражаясь его словами, «традиционному повествованию... присущ колорит древней легенды» (p. 360). Адэни приводит и другую историю обращения св. Владимира, которая, по его мнению, совершенно противоположна изложенной. В этом рассказе князь Владимир осаждает таврический город Херсон, являющийся частью Византийской империи. Получив с помощью предателя-священника, жителя Херсона, важные для него сведения, Владимир клянется, что примет крещение, если сумеет покорить Херсон, ибо «разве мой друг не христианский священник?» (p. 362). Взяв город, он обещает вернуть его при условии, что получит в жены сестру императора Василия Анну. Анна становится его невестой. В «Lectures on the History of the Eastern Church» (London: John Murray, 1908, p. 283–291) Artur P. Stanley говорит, что эти два рассказа – часть одного целого. Эта идея достойна внимания, ибо, не говоря уже о древности обоих повествований, акция в Херсоне могла быть единственным способом для Владимира

жениться на персоне царствующего византийского дома. Этот брак послужил, бесспорно, важным обстоятельством для принятия на Руси Православия как государственной религии, подобное произошло в свое время и в самой империи. Английский перевод соответствующих текстов см. в The Russian Primary Chronicle, trans. S.H. Cross, O.P. Sherbowitz-Wetzor (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), p. 97–119. Этот перевод имеется также в Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales / Ed. Serge A. Zenkovsky (New York: E. P. Dutton, 2nd ed., 1974).

³⁷ *Adeney W.F.* Greek and Eastern Churches, p. 361.

³⁸ См.: *Stanley A.P.* Lectures, p. 289, где описывается помпезность приема, устроенного послом, и впечатления присутствовавших.

³⁹ О том, что обычно подразумевается под цезаропапизмом, см.: *Vasiliev A.* History of the Byzantine Empire (Madison: University of Wisconsin Press, 1952) p. 148–150, 257–258, 283, 334, 469–470. В Oxford Dictionary of the Christian Church цезаропапизм определяется как система, при которой монарх осуществляет полную гражданскую и церковную власть, включая власть над церковным учением. Это определение оспаривается Дено Дю Геанакполсом во внушительном эссе в Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in the Middle Ages and Renaissance (Oxford: Basil Blackwell, 1966), p. 55–83. Автор полностью признает абсолютный контроль над церковным устройством со стороны императора, вплоть до назначения им патриархов. Однако он утверждает, что ни один император не был в состоянии провести решение догматического порядка помимо воли народа. Иконоборческие споры – один из немногих примеров, когда император смог настоять на своем, но решение сохранялось в силе лишь при его жизни. На продолжительное время изменить практику Церкви он не мог. Геанакполс опирается на это как на доказательство того, что общепринятое определение цезаропапизма неверно. Императору никогда не принадлежала верховная власть в вопросах вероучения. Это вполне согласуется с православным богосло-



вием, согласно которому хранителем догматов является народ Божий.

⁴⁰ См.: *Littell F.* The Macmillan Atlas History of Christianity (New York: Macmillan, 1976), p. 26; *Koestler A.* The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage (London: Picador, 1976).

⁴¹ См.: *Dvornik F.* Byzantine Missions among the Slavs (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1970), p. 49.

⁴² См.: *Ibid.*, p. 51–52.

⁴³ См.: *Lacko M.* Saints Cyril and Methodius (Rome: Slovak Editions, 1963), p. 50.

⁴⁴ Цит. по: *Dvornik F.* Byzantine Missions, 69. См. также: *Saints Cyril and Methodius*, p. 50.

⁴⁵ *Dvornik F.* Byzantine Missions, 69.

⁴⁶ См.: *Widmer E.* The Russian Ecclesiastical Mission in Peking during the Eighteenth Century (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 24f.

⁴⁷ Цит. по: *Widmer E.* Ecclesiastical Mission, p. 25, цит. *Cahen G.* Histoire des relations de la Russie avec la Chine sous Pierre le Grand, 1689–1730 (Paris, 1911), p. 247–248.

⁴⁸ *Widmer E.* Ecclesiastical Mission, p. 27.

⁴⁹ См.: *Cracraft J.* The Church Reforms of Peter the Great (London: Macmillan, 1971), p. 65.

⁵⁰ См.: *Widmer E.* Ecclesiastical Mission, p. 35–39, о деталях тех переговоров.

⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

⁵² См.: *Bolshakoff S.* The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church (London: SPCK, 1943), p. 64–65.

⁵³ *Widmer E.* Ecclesiastical Mission, p. 151.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁵ Чтобы быть честными по отношению к миссионерам, что, впрочем, ни в коем случае их не извиняет, отметим здесь мнение знаменитого русского православного богослова прот. Георгия Флоровского: «В XVIII веке обстоятельства для миссионерства складывались, в общем, не очень благоприятно: государство слишком рьяно вмешивалось в дела миссий, преследуя собственные интересы, то есть получая максимальные

выгоды для себя за счет народа» (Russian Missions: An Historical Sketch // Aspects of Church History, vol. 4, The collected Works of George Florovsky (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1975), p. 144–145). Проблема эта XVIII веком не ограничивается. Имеются очень веские основания усматривать интересы коммунистической партии в некоторых направлениях деятельности Русской Православной Церкви в XX веке. См.: *John Shelton Shelton Curtiss.* The Russian Church and Soviet State: 1917–1950 (Boston: Little, Brown and Co., 1953).



Глава 8

МЕТОД МИССИИ

После размышлений о цели миссии вполне естественно перейти к обсуждению миссионерских методов, поскольку во множестве случаев именно цель миссии определяет ее метод. Когда целью было учреждение национальной Церкви, это достигалось с помощью определенной методологии¹. Когда преследовались политические цели, такие, как русификация, методология была другой². В миссии современной православной диаспоры на передний план выходит еще один, особый метод³.

Общей для всех целью является количественный рост Церкви, но, если взять два приведенных выше примера, между сторонниками учреждения национальной Церкви и инициаторами русификации возникали серьезные разногласия относительно ценности роста численности, происходящего вне зависимости от качества. Правильно будет рассматривать все методы, использовавшиеся в истории православных миссий, даже если некоторые из них не

были признаны достойными из-за примененной тактики или эфемерности достигнутых результатов.

Какими были методы увеличения численности верующих? В исследовательских целях их можно классифицировать следующим образом: 1) использование местного языка и рукоположение представителей местного населения — инкарнационный подход; 2) опора на государственную власть и поддержку — политический подход; 3) попытка устроить свою жизнь в среде неправославного коренного населения и влиять на него личным примером — метод православного присутствия (этот подход будет темой следующей главы).

ИНКАРНАЦИОННЫЙ ПОДХОД

Не будет преувеличением сказать, что наиболее тщательно обдуманый метод миссии в то же время оказался и наиболее эффективным, особенно если за успех принимать постоянный количественный рост, а не просто фиксированное число крещений. Инкарнационный подход, представляющий собой не механический перевод Евангелия с одного языка на другой, а воплощение истины Божией в языке и культуре обращаемого народа, можно оценить как миссионерскую работу высшей пробы.

О том, в каких обстоятельствах применялся этот метод, дает представление приведенный выше исторический обзор. В данном разделе мы сосредоточим внимание на его богословском обосновании.

Центральная тема православного богословия — Боговоплощение: «Бог соделался Человеком, чтобы



человек смог соделаться Богом»⁴. Со времен отцов Церкви до настоящего дня православные богословы подчеркивают необходимость воплощения для спасения человечества⁵. Так же как Второму Лицу Троицы необходимо было принять человеческую плоть, чтобы передать спасительную весть, так истина Божия должна облекаться в форму, в которой эта спасительная весть может быть передана людям. Живое Слово стало плотью — значит, и слово запечатленное должно воплотиться. Христос пришел к человечеству таким образом, чтобы человечество смогло воспринять и понять Его. Так и слово Христово должно прийти до людей в понятной для них и легкой для восприятия форме. Слово Бога должно достичь слушателя на понятном ему языке. Таким образом, роль миссионера заключается в подражании Христу⁶. Как Христос доносил мысль Божию до человечества, так миссионер переводит ее на другой язык, чтобы исполнить евангельское предназначение (см.: Мф. 24:14; 28:19).

Именно поэтому миссионерскому подходу, опирающемуся на перевод Библии, литургических текстов и другой религиозной литературы на родной язык обращаемого народа, вполне соответствует определение инкарнационный⁷. Перевод Библии и использование местного языка в христианской миссии в течение долгого времени были знаками Православия. Миссионеры из Византии постоянно прибегали к этому методу в своих попытках принести языческим племенам весть о спасении. В то время как Римо-католическая Церковь настаивала на все-ленском значении латыни как богослужебного языка,

православное богословие проповедовало использование живого народного языка.

В своих службах Православная Церковь использует язык народа: арабский в Дамаске и Бейруте, финский в Хельсинки, японский в Токио, английский (когда это необходимо) в Нью-Йорке. Одной из первоочередных задач православных миссионеров — от святых Кирилла и Мефодия в IX веке до святых Иннокентия (Вениаминова) и Николая (Касаткина) в XIX веке — был перевод богослужебных книг на местные языки⁸.

Главным в инкарнационном подходе считается вхождение истины Божией в жизнь и менталитет народа. Задача-минимум — перевод текстов. Но воплощение требует большего, нежели просто литературное мастерство. Чтобы справиться с ролью посланника Христа к народам, миссионер должен вести образ жизни, близкий образу жизни Христа. Воплощение свершается не в вакууме, не в стерильной среде, а в тесном соприкосновении с реальным миром. Миссионер живет в гуще народной, «он будет как один из них, он станет «плотью от плоти их». Так свершится новое воплощение»⁹. Именно так и трудились замечательные миссионеры прошлого — святые Стефан Пермский, Макарий Глухарев, Николай Касаткин, да и не только они.

Каковы отличительные признаки этого подхода? Можно заметить следующие общие черты: 1) понимание, а подчас и глубокое уважение к культуре народа, с которым миссионер имеет дело¹⁰; 2) особое внимание к изучению местного языка и, если необходимо, создание письменности и перевод свя-



щенных текстов¹¹; 3) привлечение местного населения к церковному служению, в особенности к священнослужению¹².

Логически вытекающим четвертым элементом этой методологии является ответственное самоуправление новой Церкви. Следует, однако, заметить, что в истории наблюдалась тенденция, когда материнская Церковь пыталась продлить время контроля над Церковью дочерней. Этот контроль осуществлялся через епископов, связанных национальными узами с поставившей их Церковью. Причем продолжаться это могло еще долгое время после того, как доля местных выходцев среди духовенства увеличивалась до большинства или даже покрывала всю его численность. Поскольку в православной традиции епископ может именоваться главою Церкви¹³, возведение клирика из местных в епископский сан является серьезным основанием для дальнейшего провозглашения самостоятельности данной Церкви. Из-за тесной связи между Церковью и государством в большинстве православных стран (особенно в период миссионерской экспансии) дарование Церкви самостоятельности часто приобретало политический оттенок.

ПОНИМАНИЕ КУЛЬТУРЫ

«Настало время, когда мы все осознали тот факт, что только политика искреннего уважения к самобытности каждой личности и народа, самоотверженной любви и смиренного служения, “политика”, основанная исключительно на духе и законах

Царствия Божия, может служить основанием православной миссии»¹⁴. То, что является для владыки Анастасия Яннулоса ключевым моментом в его попытках придать импульс обновленному православному миссионерству, было присуще православным миссиям с ранних времен. Не всегда отчетливо выраженное, часто завуалированное уважение к самобытности народа может быть подтверждено множеством примеров. Как еще расценить стремление миссионеров сохранить местный язык, создать для него алфавит? Язык является одним из наиболее существенных, если не самым важным национальным признаком¹⁵. Труд св. Кирилла, подарившего славянам алфавит, и св. Стефана, сделавшего то же для зырян, был не только делом евангелизации народа, но в то же самое время попыткой сохранить его культурное наследие, его национальную идентичность.

Еще одним элементом православной миссионерской практики, облегчавшим восприятие и воплощение Православия в различных местных культурах, был личный пример многих миссионеров, использовавших инкарнационный подход. Следуя определенному типу православной духовности и сознательно или бессознательно подражая Господу, который «обнищал ради вас» (2 Кор. 8:9), эти миссионеры жили в «евангельской нищете»¹⁶. В дополнение к духовным преимуществам такой образ жизни (его вели святые Макарий Глухарев, Николай Касаткин и многие другие) сводил к минимуму отрыв миссионеров от местной культуры. У миссионера нет средств на проведение коренных перемен.



Даже если в его распоряжении оказываются какие-то средства, он старается использовать их так, чтобы минимизировать ущерб, наносимый культуре коренного народа. Поскольку во многих странах, где действовали западные миссии, до сих пор широко применяется заморская материальная помощь, легко понять, как пребывание в евангельской нищете может свести до минимума вредные воздействия на культуру народа-аборигена. Бережное отношение к культуре и понимание ее ценностей являются основополагающими принципами лучших образцов православных миссий.

Прежде чем перейти ко второму элементу инкарнационного подхода, кажется уместным уяснить роль Православной Церкви как хранительницы культуры. Напрашиваются два примера: 1) Греческой Церкви под турецким владычеством, 2) Русской Церкви во время монгольского ига и значительно позднее — во время советских репрессий. Православная Церковь в Греции играла значительную роль в течение всех четырехсот лет турецкого владычества. Можно с уверенностью сказать, что никакая другая Церковь не переживала подобного гнета в течение столь продолжительного времени. Нужно отдать должное духовной стойкости и живучести Православной Церкви: «Сквозь все превратности судьбы Церковь пронесла решимость сохранить в своей пастве самосознание наследников Греции. Именно Православие сберегло эллинизм в эти темные века...»¹⁷ Выжившее в испытаниях, оно было народной религией, очень близкой людям, такой же частью их жизни, как и культурное на-

следие. Подобным образом обстоит дело в Греции, особенно в сельских ее районах, и по сей день¹⁸.

Жизнестойкость Русской Православной Церкви и ее сопротивление коммунистическому режиму также не могут остаться незамеченными¹⁹. Религиозно-культурная идентификация Православия, создающая подчас определенные трудности²⁰, относится скорее к преимуществам, нежели к недостаткам. Стоит внимания культурологическая интерпретация Стивена Рансимена, говорящего о Православии, сохранившем свое лицо под оттоманским игом: «Эта история интересна всем вне зависимости от национальной принадлежности, ибо она показывает, что может случиться с мужчинами и женщинами, когда им угрожает опасность быть превращенными в людей второго сорта. Она поучительна и актуальна, ибо до сих пор существуют страны, где огромные слои населения являются людьми второго сорта»²¹.

Чуткость к вопросам культуры, проявленная рядом православных миссионеров и принесшая впоследствии много благ развивающейся Церкви, достойна самой высокой оценки современных миссиологов. В то же время предположение о том, что именно Православие проложило путь политике национального самоопределения Церквей, учреждаемых миссиями, требует отдельного серьезного рассмотрения²². Характерные элементы православного понимания миссии, обусловившие формирование этой политики и предлагающие новые направления западному миссионерству, мы подробно рассмотрим ниже.



Здесь следует затронуть вопрос об эллинизации Православия. Есть исторические свидетельства попыток Византии эллинизировать своих соседей — балканских славян²³. Разговор идет о моментах более серьезных, нежели насаждение языка и византийских традиций. В центре внимания стоит вопрос о нормативном статусе эллинистических категорий. «Эллинизм, — пишет прот. Георгий Флоровский, — навсегда вошел в жизнь Церкви. Здесь имеется в виду, разумеется, не этический эллинизм современной Эллады или Леванта и не греческий филетизм, изживший и не оправдавший себя, — мы говорим о христианской античности, об эллинизме догмата, литургии и иконы»²⁴.

Недоразумения возникают, когда местное, частное выражение эллинизма принимают за универсальный нормативный эллинизм, описанный прот. Г. Флоровским. Такое смешение понятий обычно проявляется в смутном восприятии самих основ Православия в его эллинистическом выражении. Критика Православия, не учитывающая указанного различия, обречена на неудачу. На это обращают внимание русские богословы, в первую очередь по той причине, что сами они прилагают усилия к тому, чтобы излагать эллинистическо-русское, а не греко-русское Православие²⁵. Так что есть смысл говорить, к примеру, об эллинистическо-японском Православии, где эллинистические категории находят свое выражение в культурной среде Японии. Отмеченное различие может оказаться полезным для миссионеров западных Церквей при разъяснении христианского учения в чужеродной Западу культурной среде.

ЯЗЫК И МИССИЯ

Использование местных языков является основополагающим принципом Православной Церкви²⁶. В миссионерской работе Церкви огромное внимание уделялось переводам Библии и литургии на местные языки. Это было показано на документальном материале в предыдущем историческом разделе. В целях проводимого методологического анализа остается только привести наблюдения некоторых современных православных авторов.

Ценнейшим источником для введения в тему является короткая, но очень сильная по содержанию статья Элиаса Вулгаракиса «Язык и миссия» в *Porefthendes*²⁷. Автор статьи утверждает, что «одной из главных причин провала многих русских миссий... как это признавали сами миссионеры, было игнорирование языка и переводческой деятельности»²⁸. Вулгаракис признает необходимость использования местных языков, но задается при этом вопросом: какой язык должен учить миссионер? Если племенной диалект предпочесть общенациональному языку или языку международного общения, тогда миссионер оказывается привязанным к маленькой территории и, возможно, к небольшой по численности группе людей, чей язык, по крайней мере в его письменной форме, может быть обречен на вымирание. Кроме того, Вулгаракис связывает обновление миссии с подвижностью миссионерского персонала. Если миссионер недостаточно гибок в лингвистическом отношении, то есть привязан к какому-то одному языку, то его перевод на другое место крайне затруднителен. В этой концепции мис-



сионерской подвижности и перемещений отражена ограниченность современных православных миссий в средствах к существованию. Это происходит как из-за недостатка кандидатов, так и вследствие нехватки средств для их поддержки. В православных кругах миссионерский потенциал обычно связывают с маленькой элитной группой людей²⁹.

Забота Вулгаракиса об экономичности назначений и перемещений миссионеров уравнивается признанием им того, что долг миссионера — исполнять повеление Господа нести Евангелие всему миру, даже в самые малые племена. В качестве пути разрешения конфликта между Божественным повелением и реальностями жизни он предлагает миссионерам делать ставку на тот язык, который может быть признан вторым по значению на территории племени и прилегающих к ней землях. Это помогло бы облегчить трудности миссионерских перемещений, но не только. Использование второго языка было бы полезно еще и потому, что, «во-первых, создало бы единообразное, наднациональное и удобоприемлемое средство общения христиан между собой; во-вторых, это совпало бы с отмечающейся в последнее время во множестве случаев тенденцией более широкого использования и усиления значения вторых языков»³⁰.

Вулгаракис приводит в пример проповедь ап. Павла в Листре, которая, как он утверждает, была произнесена на греческом, а не на ликаонийском языке. Он указывает на нее как «на первый случай применения этого метода»³¹. Из евангельского текста не ясно, что Павел говорил на греческом

языке, но это резонное предположение, поскольку апостолы не сразу уловили смысл действий и возгласов анатолийцев (см.: Деян. 14:11 и далее).

Поскольку нам предстоит рассмотреть и другие аспекты методологии Вулгаракиса, обратим внимание на его изначальные послышки. Первое впечатление таково, что его взгляд вполне адекватно отражает реальность сегодняшней ситуации. Стесненность в средствах и персонале при ведении миссионерства во всемирном масштабе требует мудрости в распределении ресурсов.

Однако отвечает ли такое приспособление к реальным условиям исторической позиции Православия? Чтобы ответить, нужно поискать в истории прецедент. Конечно, как говорит Вулгаракис, многие русские миссионеры терпели неудачи из-за того, что не пытались учить языки просвещаемых народов. И все же существует мощная традиция, свидетельством которой является обилие богослужбных языков, — традиция, настаивающая на необходимости работы на разговорном языке народа. Прекрасный пример дает нам деятельность Николая Ильминского, который обнаружил, что татарский язык представляет собой фактически два независимых друг от друга языка: литературный и разговорный. И только когда разговорный язык стал языком Церкви, наступил перелом в деле христианизации татар³². Более того, обратившись к предшествующему историческому разделу, можно увидеть, какое пристальное внимание миссионеры уделяли самым маленьким племенам и какие усилия предпринимали по переводу Евангелия на эти



малораспространенные языки. Поэтому с точки зрения истории православного миссионерства трудно согласиться с предложениями Вулгаракиса. Общение на втором языке — это всегда компромисс, но никогда не идеальное решение вопроса. Можно показать, что Православие в силу своей специфики не передается и не может быть передано непросвещенному человеку иначе, как на его родном языке. Использовать второстепенный язык — значит предать саму идею воплощения Истины, которая отличает Православие от других христианских традиций и от сект.

В свете миссиологических принципов, достаточно устоявшихся для того, чтобы иметь вес в самой Православной Церкви, предложенный компромисс идет вразрез как с идеалами, так и с конечными целями миссии. Но не потребует ли приверженность инкарнационному принципу ограничения планетарных замыслов и сосредоточения на движении вглубь, а не вширь? Фактически это и происходит в наше время, поскольку деятельность православной миссии в развивающихся странах ограничена усилиями Церквей Восточной Африки и помощью Православной Церкви Кореи³³. Пожалуй, самым полезным в предложении Вулгаракиса использовать второстепенный язык является то, что оно вскрывает наличие напряжения между имеющимися ресурсами и поставленными задачами, — напряжения, которое может привлечь к творческому участию в миссионерстве всю Церковь. В своей статье «Язык и миссия» Вулгаракис делает несколько важных наблюдений. Он подчеркивает, что миссионеру необ-

ходимо «внедриться в интеллектуальную среду аборигенов», чтобы понять их образ мышления³⁴. Затем миссионеру необходимо приспособить свой образ мышления и выражения мысли к туземному, с тем чтобы его проповедь была плодотворной.

Необходимость адекватного перевода Библии и другой религиозной литературы требует, чтобы некоторые, если не все, миссионеры обладали «совершенным знанием языка»³⁵. Это нужно не только для полного понимания со стороны новой Церкви, но и для того, чтобы избежать опасности ереси. Говоря о культивировании языка, Вулгаракис обращает внимание на влияние, которое можно оказывать на коренные народы сохранением их культуры. «Различные работы в области языкознания, предпринятые миссионерами, убедительным образом доказывают, что интересы этих людей не ограничивались просто уловлением душ — они простирались и на культурные аспекты жизни народов, в среде которых миссионеры трудились»³⁶.

Одним из наиболее интересных, а в чем-то и наиболее значимых мест статьи Вулгаракиса является обсуждение проблемы языкознания, связанной с передачей Евангелия. Язык народа формируется в процессе его истории. Знакомство с христианской верой несет с собой появление новых понятий, не встречающихся в местном обиходе. Как и чем выразить эти новые понятия? В этом случае необходимость понимания национального менталитета обнаруживается наиболее очевидно. Непонимание в этом плане может породить ненужные богословские споры. «Различная интерпретация понятий



«природа» и «личность» в Александрийской и Антиохийской школах в IV веке была главной причиной широко известных богословских споров»³⁷. Если образ мысли коренного народа не принимается во внимание, легко возникает опасность ереси или какой-либо формы синкретизма.

Упомянутые замечания освещают общие для миссионеров проблемы языкознания. Православная Церковь сталкивается с двумя дополнительными дилеммами. Первая, называемая Вулгаракисом педагогической, связана с вопросом о том, до какой степени православная миссия должна использовать общепринятую терминологию, а именно терминологию других, даже нехристианских исповеданий. «Не возникает ли при наличии такой схожести риска смешения различных исповеданий и возникновения атмосферы конфессионального безразличия, весьма вредного на первых порах становления Церкви? Не может ли использование различных систем терминов быть лучшим педагогическим средством разъяснения людям разницы между конфессиями?»³⁸ Стоит только поставить этот вопрос, как возникают другие: где должны заканчиваться отличия? нужно ли изобретать новые термины для понятий «Бог» и «Троица», или возможно использовать существующие? должна ли дифференцированная терминология применяться только там, где имеются догматические расхождения между Православием и иными традициями? должен ли существовать православный перевод Библии? Нужно иметь в виду, что эти вопросы возникают не из-за конфессиональных предрассудков, а из-за искрен-

ней попытки провозгласить истину, как она понимается Православием. Даже поверхностный взгляд на трудности, возникающие от взаимного непонимания между Православием и Западными Церквями, убедит каждого в серьезности данной проблемы. Вулгаракис не предлагает ответов — он задает вопросы в попытке исследовать препятствия на пути православной миссии.

Вторая дилемма, стоящая перед православными миссиями в этой области, связана с лингвистической проблемой «введения новых терминов в соответствии с духом и особенностями местного языка»³⁹. Пример западных миссий в этом отношении часто не поучителен. Термины, предлагавшиеся без достаточного знания языка, признаются сегодня не подходящими для выражения христианских понятий во всей их полноте. Пересмотр этих терминов и замена их другими часто затруднены из-за того, что они уже укоренились в сознании христианского сообщества. «Это еще раз подчеркивает, с какой трудной задачей имеют дело православные, стремящиеся к добросовестному и тщательному переводу»⁴⁰.

Статья Вулгаракиса полезна тем, что обозначает проблемы перевода. К тому же она показывает направление богословской мысли о миссии и своей роли в ней, преобладающее сегодня в православных кругах.

Существуют и другие мнения. В докладе о посещении делегацией богословского факультета Салоникинского университета Православной Церкви Уганды читаем следующее:



«Наши литургические книги, по крайней мере наиболее важные из них, необходимо перевести на местный язык... Это наиболее значимая и важная работа; она требует привлечения целой команды специалистов, которые работали бы в течение нескольких лет исключительно над этим. Сначала нужно сделать тщательный отбор того, что необходимо перевести в первую очередь, затем переводчики, владеющие обоими языками, приступят к работе по переводу, и, наконец, переведенные тексты будут распечатаны и распространены. Это все потребует усилий множества людей и соответственно привлечения немалых средств»⁴¹.

Особое место в докладе уделено тому, как Церковь Греции может и должна помочь Церкви Уганды. В православной миссии все еще остается место замыслам по реанимации перевода — воплощения печатного слова.

МЕСТНОЕ ДУХОВЕНСТВО

К принципу перевода религиозной литературы на местные языки примыкает, а иногда и вытекает из него принцип привлечения к священнослужению верующих представителей коренного населения⁴². Особый акцент на местное священство — это как раз то, что более всего ожидается от инкарнационного подхода. Быстрое распространение Православия в некоторых странах является прямым следствием привлечения к сотрудничеству коренных жителей.

Не только в прошлом, но и в нынешней практике миссионерства местному духовенству отводится

основная роль. По сообщениям из стран (Греция или Соединенные Штаты), посылающих своих миссионеров, последние обычно заняты выполнением педагогических или технических задач⁴³. Цель их заключается не в том, чтобы вытеснить местное духовенство, а в том, чтобы всячески помогать ему и развивающейся Церкви в целом. Это вовсе не исключает их евангельского служения. «Миссионеры должны быть живыми свидетелями веры и любви, свидетелями христианского образа жизни в среде их собратьев... Единственное, помимо специального миссионерского образования, профессиональное требование к ним — это искреннее призвание»⁴⁴. В странах, где уже существует ядро Православия, упор делается на служение ближнему. В том случае, когда миссионер является первопроходцем, на него целиком ложится бремя евангелизации. Методология, предлагаемая в таких случаях, ясно и доступно изложена Евфимием Стилиосом в его труде «Миссионер как подражатель Христу»⁴⁵.

Интересно, какой отклик находит тема служения у африканцев, сталкивающихся с работой православных миссий в Восточной Африке. Теодор Нанкиамас, угандиец, видит иностранных миссионеров исключительно в роли помощников, чьи труды, зиждущиеся на любви, возжигают живой интерес к Православию. При работе на нетронутой земле или в развивающейся Церкви свидетельством Православия становится сужение ближнему, тогда как благовестие приходится на долю одного из соотечественников просвещаемых. «В Кении люди отдают предпочтение миссионеру с таким же, как у них, цветом кожи»⁴⁶.



Желательность того, чтобы пастьрь был одного племени или расы со своей паствой, не является чем-то новым или уникальным для Православия. Достаточно сказать, что рукоположение представителей коренного населения является традиционной методологией, которая широко используется по сей день. В исторической перспективе продолжительное присутствие иностранного епископата было тем звеном, в котором нарушалось последовательное проведение этого принципа в жизнь. Такое течение дел могло приводить к задержке роста молодых Церквей, хотя исторические данные слишком расплывчаты и разнокачественны, чтобы делать огульные обобщения. Разумеется, нелегко достичь уровня богословского образования, присущего епископам-миссионерам. А тот факт, что православные епископы избираются исключительно из монахов, является еще одним препятствием для выдвижения аборигенов. Но на сегодняшнем этапе развития Православия в мире молодые Церкви уже в состоянии предоставлять кандидатов на епископские кафедры из числа своих собратьев, как об этом свидетельствует факт посвящения в епископы трех священников в православной Африке в 1970-х годах⁴⁷.

Предпринимаются практические шаги по превращению в жизнь принципа насаждения местного духовенства. Православные студенты из развивающихся стран обучаются в Греции и США. Правда, на этом пути возникают трудности, ибо многие из тех, кто отправился на обучение за море, не вернулись на родину. А вернувшиеся, как правило, обнаруживали, что их новое образование и взгляды

являются источниками конфликтов с теми, кто учился дома⁴⁸. И тем не менее образование за границей — лучший из доступных способов завершения подготовки местного духовенства к служению⁴⁹.

В свете повышенного внимания к духовенству местного происхождения естественно возникает вопрос, а не настают ли для иностранных миссионеров последние дни? Когда начальная и непосредственная цель миссии — насаждение или учреждение Церкви — выполнена, естественно произвести отзыв миссионеров. Джон Папавассилиу пишет: «В задаче миссии не входит поселение миссионеров в просвещаемой стране навсегда. Миссия достигает своей цели, когда процветающая местная Церковь присоединяется к соответствующему патриархату. Работу миссии можно считать завершенной после того, как несколько местных верующих рукополагаются в священники у себя в стране»⁵⁰. Однако такое суждение вовсе не означает, что учреждение духовенства из местных исключает всякое иностранное участие. Напротив, в той же статье мы читаем, что определенного рода помощь в развитии еще может понадобиться. «Греческая Православная Миссия уже приглашена Православной Церковью Уганды. Местное духовенство засеяло и оросило почву. Нас пригласили помочь удобрить и укрепить ее»⁵¹.

Сразу проясняются два момента. Работа в новоучрежденных Церквях осуществляется по приглашению. Прозвучал призыв: «Придите и помогите нам»⁵². Сам факт приглашения четко определяет, кто есть кто. Ответственность за работу лежит на новообразованной Церкви. Ясность в вопросе разгра-



ничения ответственности и полномочий идет на благо миссионерскому предприятию. Благодаря такой ясности не возникает ненужных конфликтов между миссионерами и аборигенами. Другие последствия ориентации миссии на местное самоуправление мы обсудим в следующей главе.

Второй момент, который становится очевидным из приведенного утверждения, — это то, что в миссионерах, работающих с новообразованной Церковью, видят не проповедников в первую очередь. И дело не в том, что они перестали свидетельствовать о вере — такое невозможно себе представить. Просто акцент делается на особую поддержку, которую лишь они в состоянии оказать молодой Церкви. Укрепление Церкви является необходимым условием дальнейшего распространения Православия. Надежды, возлагаемые на Африку, связаны с прочной базой, которая позволит Православию проникать все глубже и глубже в дебри этого континента. «Африканские православные миссионеры будут проповедовать Христа и Его Евангелие, они будут теми дрожжами, которые поднимут всю Африку, словно тесто»⁵³. Православные африканцы будут нести Евангелие всей черной Африке, а иностранные православные миссионеры укрепят их и снабдят всем необходимым для осуществления этой задачи.

НЕИНКАРНАЦИОННЫЕ ПОДХОДЫ

Не все православные миссионеры признавали инкарнационный подход. Наличие у миссии политических целей приводило к использованию полити-

ческих методологий. Однако утверждение, что политические цели всегда нуждаются в политических средствах, ошибочно. Цели правительства (здесь имеется в виду по большей части правительство российское) не обязательно совпадали с целями миссионеров. Известно множество случаев применения миссионерами инкарнационного метода даже тогда, когда миссия учреждалась из политических соображений. В самом деле, остается гадать, не являлась ли русификация народов Сибири реальной причиной финансовой поддержки правительством миссионерской работы? И как уже было показано, вмешательство правительства в миссионерские дела могло подрывать просветительную работу, когда обращение данного народа не входило в интересы правительства⁵⁴. Но, несмотря на проблемы с властью, русские православные миссии сумели уберечь искру древней инкарнационной традиции, которая с новой силой возгорелась в XIX веке.

Чтобы картина была полной, следует сказать и о других методах из миссионерского арсенала, которые за неимением более подходящего термина мы объединим под названием «политический», или «социальный», евангелизм. Это подход, связанный с предложением потенциальному обращенному выгоды политического или материального характера, которые он получит, если станет христианином. Как и следовало ожидать, такие христиане недолго хранили верность новой религии; большинство из них при первой же возможности возвращались к своим прежним нехристианским верованиям, которых они по-настоящему никогда и не оставляли⁵⁵. То, что



миссионеры соглашались на подобные действия, может показаться странным. Но их также поощряли за труды в политическом, социальном и материальном смысле. Даже элитное духовенство в России не гнушалось подобного рода почестями. Возьмем, к примеру, святого и праведного о. Иоанна Кронштадтского, который «готов был снять и отдать обувь с ног своих, однако, как об этом свидетельствуют его фотографии, не отказывался надевать добротные рясы, преподносимые ему его почитателями, а также наградные украшения, которые возлагало на него священноначалие»⁵⁶. Добавим, что отец Иоанн был признанным духовным учителем и пастырем, чье влияние распространялось по всей России и за ее пределами⁵⁷. Этот пример призван напомнить нам, что не следует судить о веке прошедшем по меркам нынешнего века. Если сегодня награды и украшения кажутся странными и неуместными трофеями духовных побед, то, очевидно, в Российской империи это представлялось иначе.

Поощрения и выгоды, предлагаемые обращаемым, имели широкий диапазон: от рюмки водки до освобождения от воинской повинности⁵⁸. Как отмечали сами православные авторы, неудивительно, что многие клевали на эту удочку. Ошибочная практика применения материальных стимулов усугублялась неспособностью Церкви обеспечить новокрещенных надлежащим наставлением в вере. Они были предоставлены себе либо потому, что миссионер не знал их языка, либо потому, что он просто торопился отправиться дальше. Однако — и это как раз

то обстоятельство, которое оправдывает включение настоящего раздела в главу, посвященную миссионерским методам, — эти обращенные считались членами Православной Церкви. Важность этого нельзя недооценивать.

Некоторый численный рост Церкви может быть отнесен на счет того, что мы назвали политическим и социальным евангелизмом. Критики Православия часто утверждают, что политический и социальный евангелизм — единственно присущий русскому Православию метод⁵⁹. Как мы уже видели из примеров, подобные обвинения некорректны, хотя традиция *cuius regio, eius religio*⁶⁰ действительно существует.

Начиная с князя Владимира, который в православном богослужении поминается как «святой равноапостольный великий князь Владимир»⁶¹, историю политического евангелизма в России проследить довольно легко. Артур Стенли писал:

«Другим замечательным фактом обращения является то, что... Россия приняла христианство не через миссионеров, но повинувшись непосредственному примеру, влиянию или повелению, как бы мы это ни назвали, своего князя... Нет на Руси других апостолов, кроме Владимира, титул которого тот же, что у царя Константина, — «ἰσαπόστολος» — «равноапостольный Владимир»⁶².

В свете апостольского почитания, воздаваемого князю Владимиру за евангелизацию страны, легко напрашивается вывод, что эта методология является узаконенным средством православной миссионерской практики. Приемлем ли сегодня такой тип



общенационального обращения в христианство? С точки зрения реалий сегодняшнего дня трудно представить себе что-либо подобное.

В самой России гражданство и принадлежность к Русской Православной Церкви перестали быть идентичными понятиями задолго до прекратившейся деятельность всех зарубежных миссий революции 1917 года. Политические и церковные власти не требовали религиозного единообразия и не преследовали буддистов юга России или староверов запада страны⁶³. Хотя на земле существуют страны, где можно было бы добиться общенационального обращения, сегодня православные богословы избегают подобной тактики. Основываясь на примерах миссионеров прошлого, современная православная мысль идет по пути инкарнационного метода. Более того, сегодня она признает, что время, когда религия могла быть навязана, кануло в лету. Любое внешнее давление встречает сопротивление, оказываемое иногда исключительно во имя свободы и независимости. Одинаково неприемлемы как духовный, так и политический колониализм. Приведем слова Хризостома Константинидеса:

«Люди устали от того, что так называемые исторические Церкви появляются под личиной Церквей-защитниц, но действуют в духе церковного колониализма, замышляющего навязать свою жестокую церковно-богословскую диктатуру. Сегодня знамена свободы и независимости, равенства и справедливости развеваются по всему земному шару. Богословие Церкви должно быть богословием свободы, вызволяющим людей из пут и делающим всех их равными...»⁶⁴

Использование силы или угрозы (князь Владимир говорил, что всякий, кто откажется принять крещение, станет его врагом) более не считается достойным методом. Леонидес Филиппидес, профессор Афинского университета, выдвигает в качестве кардинального принципа «ненасильственное представление христианской Истины... В отношении отвергающих веру недопустимы никакие действия, кроме попыток сделать так, чтобы на них снизошел свет знания»⁶⁵.

Эти слова можно повторять снова и снова. Век князя Владимира окончился. Он продолжает быть почитаемым, но методы, которыми он пользовался, ныне неприемлемы. Православие отвечает на вызовы времени миссионерством нового типа или, вернее, старого типа, наполненного духом нового времени, при этом с одной из ветвей традиции оно порывает навсегда.

Кончается время не только политического эвангелизма. Все меньше места находит себе социально ориентированная эвангелизация. Митрополит Мирский Хризостом призывает к «полному упразднению всех потерпевших неудачу методов соприкосновения с другими народами. Школы, благотворительные мероприятия, воспитание, общественная работа и в конечном счете закабаление совести, покупка душ, прозелитизм и так далее и тому подобное — все это мероприятия и системы, которые потерпели полный крах»⁶⁶.

Яростность этих нападок и безоглядность приговора весьма убедительно выражают главную мысль. Все мероприятия, которые, несмотря на благие



намерения, связаны с эксплуатацией коренных народов, должны быть прекращены. Митрополит рисует образ туземца, испытывающего ужас при мысли о смерти в больнице и предпочитающего умереть в знакомой ему обстановке. Подход, который ставит такого рода учреждения между человеком и Христом, нуждается в радикальном пересмотре. Он неспособен привести заблудших ко Христу — он лишь смущает и закабляет их, делая пленниками системы, которой служит миссионер. Необходим ясный и ненасильственный подход, способный вести людей ко Христу так, чтобы их влекли к Нему не система и технология, а внутренняя неодолимость христианского призыва. Похожая мысль мелькает у Папавассилиу, который одно время был профессором Афинского университета, а потом служил архимандритом в Восточной Африке:

«Я полагаю, что рано или поздно наступит момент, когда миссионеры не смогут более трудиться в слаборазвитых странах в качестве носителей высшей цивилизации, — цивилизации, чуждой местным условиям жизни... Я предвижу радикальные перемены в структуре миссионерской деятельности. Миссионеры, носители великой вести, перестанут чувствовать себя представителями высшей цивилизации — они будут братьями и учителями, апостолами и учениками местной культуры»⁶⁷.

Авторы приведенных высказываний вовсе не против оказания материальной помощи. Папавассилиу говорит об образовании и медицинской службе как об аспектах живого миссионерского свидетельства. Но это лишь часть свидетельства второстепенной

важности по отношению к раскрытию истины, передаче послания Христова.

Помимо всего прочего, ограниченные материальные возможности Православия сужают и рамки социальной помощи, которую оно может осуществлять в миссионерской сфере. Весьма сомнительно, что Православие способно соперничать в щедрости с миссиями католиков и протестантов. Однако списать отказ Православия от социальных мероприятий на недостаток средств было бы грубой ошибкой. Ибо выше всего Православие ставит то, что оно, и оно одно, осталось верным истине, открытой Богом чрез Христа. Поэтому никого не должно удивлять, что в настоящее время, как в самые плодотворные для православных миссий годы, истина Божия почитается главным критерием миссионерства. Культура и общественное благоденствие второстепенны.

Хотя действительно существуют исторические прецеденты и хорошо известны собственные политические и социальные миссионерские методологии, ответственные представители Православия исключают возможность такой практики для будущего православных миссий.

¹ В качестве примеров этому см. материал о святых Стефане Пермском и Макарии Глухареве выше, в главе 4.

² Если кому-то покажется, что методология осталась той же, а изменилась только мотивация, полезно вспомнить, что



в качестве метода миссии использовали и меч. См.: *Struve N. Orthodox Missions, Past and Present // St. Vladimir's Seminary Quarterly* 7 (1963), p. 34.

³ См.: *The Orthodox Church in America, Mission: The Fourth All-American Council, Working Papers and Documents* (Syosset, N. Y.: American Orthodox Church, 1975).

⁴ *Lossky V. In the Image and Likeness of God / Ed. John H. Erickson and Thomas E. Bird* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), p. 97.

⁵ О православном учении об обожении (θεόσις) см., напр.: *Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge, Eng.: James Clarke, 1968), passim; *Karmiris J. A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church* (Scranton, Pa.: Christian Orthodox Edition, 1973), p. 55–74; *Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), passim; *Bratsiotis P.I. The Fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church // The Orthodox Ethos / Ed. A. J. Philippou* (Oxford: Holywell Press, 1964), p. 23–31.

⁶ См. ст. *Efthimios Stylios. The Missionary as an Imitator of Christ*, p. 8–10.

⁷ Профессор протоиерей Георгий Флоровский говорит о необходимости для миссионера обладать «способностью к симпатическому перевоплощению» (*Russian Missions: An Historical Sketch // Aspects of Church History* [Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1975], p. 142).

⁸ См.: *Ware T. The Orthodox Church* (Baltimore, Md.: Penguin Books, 1963), p. 273f.

⁹ *Stylios E. The Missionary as an Imitator of Christ*, p. 8.

¹⁰ Это не означает огульного принятия культуры, ибо языческие элементы в любом случае подлежали устранению. Бывали случаи, когда новообращенных поселяли в христианских деревнях. Это делалось для того, чтобы избежать языческого влияния и чтобы обеспечить новокрещенных жилищем, так как обращение делало их изгоями. Но главным для миссионера оставалось понимание культуры аборигенов:

«Как мы видели, религия управляет всей жизнью людей, особенно людей нецивилизованных. Следовательно, миссионеру необходимо заранее иметь представление об образе жизни и культуре народа, которому он послан служить» (*Philippides L. The Duty and Possibilities of Evangelizing the Non-Christians // Porefthendes* 8 [1966], p. 45). Обратите внимание на отношение к этому преосв. Анастасия Яннулатоса в его книгах об африканских религиях: *The Spirits Mbandwa and the Framework of Their Cult: A Study of Some Aspects of African Religion in West Uganda* (in Greek), (Athens: Porefthendes, 1970); *Lord of Brightness. The God of the Tribes Near Mount Kenya* (in Greek), (Athens: Porefthendes, 1973); *Forms of African Ritual: Initiation and Possession Rites East of Ruwenzori* (in Greek), (Athens: n.p., 1973); *Ruhanga – The Creator: A Contribution to the Investigation of African Beliefs Concerning God and Man* (in Greek), (Athens: n. p., 1975).

¹¹ Среди прочих примеров миссионерства нелишне напомнить о деятельности Н. И. Ильминского, использовавшего татарский язык в сочетании с русским алфавитом для передачи евангельского благовестия. См.: *Smirnoff E. A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Missions* [London: Rivingtons, 1903], p. 31ff.

¹² Аборигенов часто вовлекали в процесс перевода. Наиболее способные из них посвящались в сан для священнослужения. В разных местностях практика была различной. В Японии большое преимущество Православной Церкви давала практика привлечения к проповеди японцев: «Резкий контраст медленному росту протестантской миссии составляло быстрое разрастание Православной Церкви... С самого начала высокопреосв. Николай, архиеп. Японский, настаивал на том, чтобы его Церковь была независимой от Русской и стала по-настоящему самостоятельной, Японской. В этих целях он уделял серьезное внимание подготовке японских руководящих кадров, евангелизации Японии самими японцами и активному участию прихожан в управлении Церковью» (*Neil*



Braun. Laity Mobilized: Reflections on Church Growth in Japan and Other Lands [Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1971], p. 117).

¹³ У разных богословов по этому поводу могут встретиться разные мнения, что само по себе представляет некоторую трудность. Автокефальной называют Церковь, которая имеет право избирать себе предстоятеля (-ей) или епископа (-ов). Однако православное учение отвергает католическую точку зрения, согласно которой у Церкви должен быть земной глава, то есть папа: «Господь наш только о Себе Самом говорил как о Пастыре овцам... Это значит, что Церковь, Тело Христово, имеет во главе Христа... а заместника вместо Себя Христос не оставил» (*Bulgakov S.* The Orthodox Church [London: Centenary Press, 1935], p. 72). Существуют ограничения, в пределах которых глава автокефальной Церкви может действовать самостоятельно. Поскольку, согласно православному учению, вся Церковь является хранительницей и блюстительницей Православия и наделяется благодатью и силой Святого Духа, полноту Церкви представляет духовенство вкупе с мирянами. См.: *Hamilkar Alivisatos*. The Holy Greek Orthodox Church // The Nature of the Church / Ed. R. Newton Flew [London: SCM Press, 1952], p. 53. Поэтому формально некорректно говорить о том, что епископ является главой Церкви, даже если практически это именно так. Легкий протест против злоупотребления епископством звучит у *Bulgakov S.* The Episcopate // A Bulgakov Anthology / Ed. Nicolas Zernov and James Pain (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 15–21. Важность епископства в православной традиции яснее обнаруживается в сакраментальном плане. Будучи живым звеном апостольской преемственности, епископ выступает гарантом непрерывности таинственной благодати, необходимой для жизни Церкви. См. главу Sacraments and Hierarchy // *Meyendorff J.* Orthodoxy and Catholicity [New York: Sheed and Ward, 1966], p. 1–16.

¹⁴ *Yannoulatos A.* Orthodoxy in China // Porefthendes 4 (1962), p. 55.

¹⁵ «Без языка человеческая культура почти ничто»

(*Howard W. Law*. [Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1968], p. 89).

¹⁶ Выражение «евангельская нищета» встречается у многих современных авторов. См., напр.: *George Khodre*. Church and Mission // St. Vladimir's Seminary Quarterly 6 (1962), p. 24; *Chrysostomos Constantinides*. Lord's Go Ye..., and the Theology // Porefthendes 3 (Apr.–June, 1961), p. 20; *Hatzinichalis N.* Orthodox Monasticism and External Mission, p. 14–15.

¹⁷ *Runciman S.* The Greek Church in Captivity (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1968), p. 410; *Constantelos D.J.* The «Neomartyrs» as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire // Greek Orthodox Theological Review 23 (1978), p. 216–234.

¹⁸ См.: The Church in Greece // Pro Mundi Vita Dossiers, Nov. 1976, p. 4–5.

¹⁹ См.: *Struve N.* Dissent in the Russian Orthodox Church // Religion in the Soviet State / Ed. Max Hayward and William C. Fletcher (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 143–157, где Струве пытается доказать, что наблюдающееся в последнее время разделение означает начало выздоровления Православной Церкви. См. также его Christians in Contemporary Russia (London: Harvill Press, 1969), особенно с. 336–339. Впечатление журналиста о глубоких процессах возрождения православной духовности, о которых здесь идет речь, мы находим у *Smith H.* The Russians (New York: Quadrangle, 1976), Solzhenitsyn and the Russianness of Russia, p. 417–438.

²⁰ Как, например, близкие отношения между Церковью и государством в Греции. См.: *Basdekis A.* Between Partnership and Separation, Relations between Church and State in Greece under the Constitution of 9 June, 1975 // The Ecumenical Review 29 (Jan. 1977), p. 52–61.

²¹ *Runciman S.* The Greek Church, p. IX.

²² Это положение нельзя понимать в том смысле, что все последующие попытки опоры на национальную самобытность следовали православному образцу, поскольку Церкви Запада



в принципе отвергли православные методы. Наоборот, цель его — привлечь внимание к оригинальности православного подхода и представить его в качестве альтернативного решения текущих миссиологических проблем, стоящих перед Церквами Запада и их дочерними образованиями.

²³ См., напр.: *Meyendorff J.* The Orthodox Church (London: Darton, Longman & Todd, 1962), p. 169, где он говорит о попытках эллинизации Болгарской Православной Церкви. Эта тема живо обсуждается русскими и греческими богословами. См.: *Constantelos D.J.* Understanding the Greek Orthodox Church (New York: Sebury Press, 1982), p. 86–87, где представлено отличное от приведенного выше суждение.

²⁴ *Florovsky G.* The Ways of Russian Theology // Aspects of Church History, p. 195.

²⁵ В Соединенных Штатах Америки более правильным было бы говорить об этом с точки зрения нарождающегося американского Православия, которое пользуется в богослужении и богословии английским языком.

²⁶ См. о некоторых исключениях из этого правила у *Ware T.* Orthodox Church, p. 190, 273f.

²⁷ См.: *Voulgarakis E.* Language and Mission, p. 42–44.

²⁸ Ibid., p. 42; *Glazik J.* Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen (Munster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1959), p. 44, 59, 73, 78, 116, 137, 140, 166, 207.

²⁹ См.: *Papavassiliou J.* Necessity for and Problems of Foreign Missions, Porefthendes 3 (1961), p. 47.

³⁰ *Voulgarakis E.* Language and Mission, p. 42.

³¹ Ibid.

³² См.: *Smirnoff E.* Russian Orthodox Mission, p. 31f.

³³ См., напр.: *Veronis A.* Report on the Foreign Missions Program of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America // Porefthendes 10 (1968), p. 25–28 и Activity Report, 1961–1966 // Porefthendes 8 (1966), p. 49–53. В последнем рассказывается о работе, проделанной Православным миссионерским центром по усилению миссионерской деятельности. Центр находится в Афинах, Греция.

³⁴ См.: *Voulgarakis E.* Language and Mission, p. 42.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., p. 43.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ *Konstantopoulou T.* From the Visit of Faculty of Theology of the University of Thessaloniki to Uganda // Porefthendes 8 (1966), p. 8.

⁴² Заметим, например, что Василий Тимофеев, татарин, помощник Н.И. Ильминского, преуспел настолько, что был рукоположен в сан священника. Он прошел путь от простого крестьянина до сподвижника Н.И. Ильминского. См.: *Smirnoff E.* Russian Orthodox Mission, p. 45–46.

⁴³ См.: *Konstantopoulou.* Visit to Uganda, p. 11. См. также *Veronis A.* Report on Foreign Missions Program, p. 27. Это доклад православного американского грека, работавшего учителем в Уганде. Веронис рассказывает о работе Хризостома Папасарантопулоса в Уганде, Кении, Танзании и Заире в Orthodox Concepts of Evangelism and Mission // The Greek Orthodox Theological Review 27 (1982), p. 44–45. Porefthendes 8 (1966), p. 53, под заглавием «Mission News from East Africa» печатает доклад о прибытии двух новых сотрудников миссии в Найроби: г-на Конст. Василипулоса, агронома, и мисс Фомиас Пацу, медицинской сестры.

⁴⁴ *Papavassiliou J.* Necessity for and Problems of Foreign Missions, p. 47.

⁴⁵ См.: *Stylios E.* The Missionary as an Imitator of Christ, p. 8–10.

⁴⁶ *Nankyamas T.* On the Orthodox Church in Uganda and Kenya // Porefthendes 3 (1961), p. 44.

⁴⁷ См.: *Horner N.A.* An East African Orthodox Church // Journal of Ecumenical Studies 2 (1975), p. 225.

⁴⁸ См.: Ibid., p. 226.

⁴⁹ «Собранные в рамках программы средства в первую очередь используются на стипендии православным студентам



из Африки, Латинской Америки, Среднего Востока и Азии. Эти студенты либо готовятся стать священниками Православной Церкви, либо обучаются для служения в другом качестве, например преподавателей школ и приходов» (Record Donation to Foreign Missions // *Orthodox Observer*, May 29, 1974, p. 22; см. также: *Veronis A. Report on Foreign Mission Program*, p. 27–28).

⁵⁰ *Papavassiliou J. Necessity for and Problems of Foreign Missions*, p. 47.

⁵¹ *Ibid.*, p. 46.

⁵² Следует обратить внимание на призыв К. Кибуэ: «Мы призываем вас сегодня приехать в Африку, чтобы у нее был завтрашний день, было будущее» (The African Greek Orthodox Church in Kenya // *Porefthendes 3* [1961], p. 55).

⁵³ *Parthenios. Metropolitan of Carthage, Christ in Africa // Porefthendes 3* (1961), p. 51.

⁵⁴ См.: *Struve N. Orthodox Missions, Past and Present // St. Vladimir's Seminary Quarterly 7* (1963), p. 34–35.

⁵⁵ См.: *Bolshakoff S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church* (London: SPCK, 1943), p. 39f.

⁵⁶ W. Jardine Grisbrooke в предисловии к *The Spiritual Counsels of Father John of Kronstadt* (London: James Clarke & Co. 1966), p. XIX–XX.

⁵⁷ «Его влияние в России распространялось далеко за пределы православного круга. Я заметил, что в гостинице от него не отходили немецкие лютеране из прислуги, и даже два официанта из ресторана, татары-мусульмане, все время стремились попасться ему на глаза и получить благословение» (*Athelstan Riley, ed. Birkbeck and the Russian Church: Essays and Articles by the Late W. J. Birkbeck* [London: Anglican and Eastern Association, 1917], p. 124). Примеры того, как велико было влияние о. Иоанна за пределами России, описаны в *Whyte A. Father John of the Greek Church* (London: Oliphant Anderson & Ferrier, 1898), p. 32f.

⁵⁸ См. рассказ Николая Лескова «На краю света». Герой рассказа, епископ Нил (Исакович), сам был замечательным миссионером. См.: *The Sentry and Other Stories*, trans.

A. E. Chamot (New York: Alfred A. Knopf, 1923), p. 312. (*Struve N. Orthodox Missions*, p. 39).

⁵⁹ «Невозможно не помянуть лихом русских миссионеров, где бы они ни были. Несомненно, приятно знать, что язычник стал христианином, что он постигает веру Христову, но пусть бы его крестил кто угодно, лишь бы не русские. Однако русские миссии, обеспеченные сверх всякой меры своим правительством, находятся — всегда и везде — на передовом рубеже великорусского наступления» (*Fortescue A. The Orthodox Eastern Church* [London: Catholic Truth Society, 1916], p. 298).

⁶⁰ Чье правление, того и религия (лат.)

⁶¹ Это выражение взято из текста Божественной литургии (The Priest's Service Book, Part 2 [New York: Orthodox Church in America, 1973], p. 236).

⁶² Аргумент Стенли неточен. Кроме князя Владимира, равноапостольной в Русской Православной Церкви почитается его бабка, княгиня Ольга. (См.: *Федотов Г. Святые Древней Руси*. М.: Московский рабочий. 1990, с. 91–92. — *Пед.*).

⁶³ *Stanley A.P. Lectures on the History of the Eastern Church* (London: John Murray, 1908), p. 296. Курсив в оригинале.

⁶⁴ Мы уже говорили о вмешательстве русского правительства в миссионерскую работу в Сибири. Об истории сект в России см.: *Bolshakoff S. Russian Nonconformity* (Philadelphia: Westminster Press, 1950).

⁶⁵ *Philippides L. The Duty and Possibilities of Evangelizing the Non-Christians // Porefthendes 8* (1966), p. 20–21.

⁶⁶ *Chrysostomos Constantinides. Lord's Go Ye...'* and the Theology // *Porefthendes 3* (1961), p. 20.

⁶⁷ *Papavassiliou J. Necessity for and Problems of Foreign Missions*, p. 46–47.



Глава 9

МЕТОД МИССИИ: ПРИСУТСТВИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ДИАСПОРЫ В ОБЩЕСТВЕ

В предыдущей главе работа православных миссий была представлена деятельностью миссионерской элиты, несущей благую весть в дальние страны. Эти миссионерские силы ограничены количественно, вследствие чего степень их географического распространения невелика. Но не только католики, англикане и протестанты осуществляют миссию в «заморских» странах. Православная Церковь имеет весьма внушительное присутствие на всех шести континентах. Играет ли какую-нибудь роль это православное присутствие в миссионерстве?

Становится все более очевидным, что огромная доля миссионерского свидетельства Православной Церкви приходится на деятельность православной диаспоры. Здесь имеет место так называемый «метод православного присутствия», к которому очень серьезно относятся многие православные богословы¹.

Православная Церковь склонна рассматривать такое присутствие как миссионерское предприятие,

Метод миссии: присутствие православной диаспоры в обществе

несмотря на то что в строгом смысле слова подобная деятельность миссионерством не является. Действительно, занимаясь ею, никто не покидает своего дома, а среди окружающих христианина людей есть и верующие (хотя на Западе наблюдается всё усиливающаяся тенденция к развитию секулярного неоязычества). И все же оценка православного присутствия как миссионерского предприятия лишь на первый взгляд кажется странной. Запад не является родной для Православия средой. Поэтому, если отталкиваться от географических категорий, в определенном смысле можно говорить об «иностранный миссии». Кстати сказать, большая часть русских православных миссий осуществлялась на территории России.

Национальная принадлежность и обычаи Православия заставляют обособленно держаться по крайней мере первое поколение диаспоры. В большинстве случаев эта обособленность передается следующим поколениям. И все же главное, что отличает Православие и дает ему право заявлять о своей вовлеченности в миссионерство, — это его богословская позиция. Ибо, если, как верят православные, их Церковь есть истинная Церковь Христова, тогда их миссионерская деятельность является императивом. Передача веры язычникам «дальних» стран и неправославным, в среде которых существует диаспора, всего лишь разные стороны одного и того же дела.

Опыт диаспоры определяет ее миссионерские методы. Иммигранты в большинстве своем поддерживают тесные связи с родиной и сохраняют свои



национальные обычаи. Следующие поколения, выросшие на приемной родине родителей, значительно больше берут от новой культуры. В Соединенных Штатах, например, потомки переселенцев ассимилировались американской системой². Ассимиляция собрала свою жатву и с Православия³ — многие прихожане покинули Церковь, но она же вынудила Церковь ввести в богослужение английский язык. С этой переменой у Православия появилась возможность вырваться за пределы своих этнических рамок и соприкоснуться как с денационализированными потомками православных иммигрантов, так и с неправославным населением.

Необходимо подчеркнуть, что переход на английский язык первоначально не был связан с миссионерской задачей. Православные второго и третьего поколений, родившиеся и получившие образование в США, просто лучше чувствовали себя в англоязычной среде. Многие из них заключили браки с неправославными — людьми, не воспринимающими церковную службу на церковно-славянском языке. Но в какой-то момент Православие Америки ощутило острую необходимость найти пути возвращения в лоно Церкви своих расцерковленных чад — тех, кто был крещен в младенчестве, но позже перестал участвовать в жизни Церкви. В попытках завоевать эти потерянные голоса Церковь создала богатейший литургический и богословский материал на английском языке⁴.

Учреждение высших православных богословских школ в Соединенных Штатах обеспечило привлечение православных уроженцев Америки к

пастырскому служению на приходах, где в процентном отношении стали превалировать коренные американцы. Часть священников пришли в Православие из других вероисповеданий (конвертиты)⁵. Растет число епископов — уроженцев Америки (к моменту написания этой книги два православных епископа — конвертиты)⁶.

Во всех этих сдвигах можно обнаружить принципы инкарнационной методологии. Произошло взаимопроникновение культур; ощущение инородности Православия стало ослабевать, а осознание большинством населения реальности его присутствия — усиливаться. Литургия регулярно служится на английском языке, богословская литература является широкодоступной. Ряды духовенства уверенно пополняются священниками и епископами — здешними уроженцами, и одна из юрисдикций Православной Церкви провозгласила полную независимость от какого-либо зарубежного центра. Однако следует отметить, что в отличие от традиционной православной миссионерской практики основные усилия до сих пор прилагаются к работе с иммигрантами и их потомками с целью укреплять их в православной вере.

На ранних этапах становления Православия в Соединенных Штатах богослужения, как и в других диаспорах, совершались на родном языке переселенцев. Никаких попыток проникновения в неправославное общество не предпринималось. Убежденные, быть может, даже более, чем сегодняшние православные, в исключительной истинности своей веры переселенцы испытывали недостаток в



средствах для ее распространения. В то же время Церковь служила переселенцам общественным центром. Здесь, в обществе своих соотечественников, люди испытывали радость общения, которой они были лишены в чужой для них среде — там, где им приходилось жить и работать. Как и в годы притеснений от монголо-татар в России или от турков в Греции, Церковь являлась центром православной культуры.

Однако при всей кажущейся отгороженности православных в этот период ни одно из исследований не может игнорировать оживление интереса к миссионерской составляющей жизни Церкви в диаспоре. На довольно острые вопросы: «Если православная вера — единственно истинная, то не является ли обязанностью православного проповедовать ее всем иноверцам? Разве не обязаны они нести свидетельство всему миру?»⁷ — православные в диаспоре все чаще отвечают положительно: «Да, у православных есть своя особая миссия: познакомиться неправославных с истинной верой».

Существует великое множество документов, отражающих этот интерес к миссионерству. Мы приведем лишь несколько примеров. В декабре 1967 года в Женеве, Швейцария, проходило Совещание по вопросам православной диаспоры. Среди всего прочего обсуждалась тема ответственности Православия в связи с его призванием нести свою веру на Запад.

Православная Церковь оказалась в новых условиях и перед лицом новой ответственности. Ее детям понадобилось новое пастырское

руководство, чтобы их православная вера могла выдержать мощное социальное и интеллектуальное давление современного окружения. В то же время христианский Запад, который в последнее время все яснее обнаруживает тягу к переменам и переоценке своих позиций, нуждался и нуждается в ясно выраженном и живом православном свидетельстве⁸.

Замечательно, что это совещание было организовано на деньги Синдесмоса — Всемирной организации православного молодежного движения. Именно молодое поколение осознает необходимость живого православного свидетельства и находится в первых рядах тех, кто готов его нести.

Другой пример миссионерского самосознания Православия — это решение, принятое в Греческой православной школе Св. Креста, ввести в программу курс христианского миссионерства. В статье, опубликованной в неправославном богословском издании, Стэнли С. Харакас так говорит об этом курсе:

«На нашем семинаре студенты определили несколько типов миссии православных в Америке.

Первая — внутренняя миссия, которую один из наших богословов назвал «христианизацией христиан». Это задача духовного обновления.

Вторая — домашняя миссия. Студенты убеждены, что твердая уверенность в истинности Православия не дает им права укрывать свою веру «под сосудом» (Мф. 5:15). Там, где существуют приходские общины, должны быть немедленно задействованы миссионерские приходы. Мы обязаны проповедовать чистое свидетель-



ство православного христианства нашим ближайшим соседям по улице или дому.

Третья форма миссии, зарубежная, уже практикуется. В Греческой Православной Архиепископии средства для этой цели собираются в ходе национальной кампании во время Великого поста. Помощь оказывается православным миссиям в Уганде, Кении, Корее и на Аляске»⁹.

Расстановка задач и приоритетов будущими священниками поучительна. Особый упор они делают на обновлении — теме, звучавшей и в другие эпохи православной истории. Достаточно вспомнить архим. Макария Глухарева, пытавшегося осуществить духовное обновление Русской Церкви с помощью перевода Библии на русский язык и ее распространения, или Евсевия Матфопулоса, основавшего движение «Зои» («Жизнь») в Греции. Если усилия первого оказались тщетными, то устойчивость дела «Зои» и распространение возникших на его основе движений демонстрируют реальные возможности обновления. Роль, которую духовное обновление играет в структуре миссии и во взглядах местных общин, обсуждается ниже.

Стремление студентов провозгласить истину Православия своим соседям знаменует собой отход от традиционной этничности Греческой Церкви. Каким бы странным ни показалось приглашение в свою Церковь инославных, этот евангелизаторский порыв естественно проистекает из притязаний православных на истинность своей веры. Это еще один пример того, насколько серьезно православные относятся к своим задачам на Западе.

Соотношение между обновлением, благовестием в ближайшем окружении и зарубежными миссиями в понимании православных богословов — тема интересная сама по себе. Архиепископ Анастасий Яннулатос весьма обоснованно говорит о существовании взаимосвязи между обновлением и благовестием у себя на родине, с одной стороны, и зарубежными миссиями — с другой:

«Обычно усилия, прикладываемые в этих двух направлениях, взаимодополняют друг друга. Героизм, готовность к самопожертвованию и беззаветная любовь миссионеров вносят в жизнь старой Церкви свежую струю, давая силу оживать в себе дух Церкви мучеников, чистый и сильный дух катакомб, которым наше христианство возрождается и очищается»¹⁰.

Преосвященный Анастасий Яннулатос пишет о Греции, где назрела острая необходимость обновления и возвышения национальной Церкви с использованием всех доступных средств. Греческая Православная Церковь в США стоит перед той же проблемой, с поправкой на средства и людей. Как бы то ни было, упор на обновление неразрывно связан с появившимся недавно интересом к зарубежным миссиям.

Третий пример, иллюстрирующий серьезность, с которой православные верующие воспринимают задачу благовестия среди неправославных, можно найти в отчетных документах IV Всеамериканского Конгресса Православной Церкви Америки. Темой конгресса была «Миссия», в частности миссия Православной Церкви Америки в Америке. В секции,



озаглавленной «Наша ответственность», встречаются следующие утверждения:

«Присутствие Святой Православной Церкви в Америке — не случайность, но результат миссионерской деятельности, начатой в 1794 году и завершившейся в 1970 году дарованием Православной Церкви Америки постоянного канонического статуса автокефальной Церкви. Благодаря своей автокефалии она является поместной Церковью, чья миссия в Америке заключается в приведении всех людей к спасению — она есть та Церковь, через которую все могут достичь познания Истинного Бога и сделаться причастниками жизни вечной»¹¹.

Импульс к миссионерской деятельности исходит из самого богословия. Возможность ее осуществления появляется не по воле случая, а благодаря стратегии, начало которой было положено два века назад, направляемой Самим Богом и Его Промыслом о мире. Ссылка на историю не просто попытка узаконить образ современного православного мышления. Она в большей степени связана с представлением о непрерывности православной истории и традиции. Православные, отдающие себе отчет в том, какое богатство хранили и передавали другим их предшественники, готовы и сегодня открыть миру эту евангельскую сокровищницу.

Закономерен вопрос: как нести свидетельство неправославной Америке? Неоценимую помощь может оказать упрочение позиций английского языка как второго (а в некоторых случаях и основного) языка православных Америки. Их распространение по всем слоям американского общества привело

к тому, что сегодня Православие уже не следует соотносить с каким-либо одним уровнем благосостояния¹². С точки зрения присутствия представителей Православия в различных слоях им пронизано все американское общество. Хотя это обстоятельство ставит православных в очень удачное положение, позволяющее им оказывать влияние на окружающих, в то же время оно вызывает отток самих представителей данной традиции, рожденных и воспитанных в ней. Эти «расцерковленные» православные¹³ — предмет особого внимания православных миссионеров¹⁴.

Организованные усилия миссии в отношении расцерковленных, или секуляризованных, православных и неправославного населения Америки в принципе сводятся к публикации книг и брошюр, разъясняющих, что такое православная вера¹⁵. Большинство из них предназначены для православного читателя с надеждой, что знания усилят его приверженность своей вере. Изложенные просто и понятно, эти материалы могут быть хорошим введением в учение Православной Церкви для неправославного читателя. Систематического плана представления Православной Церкви секуляризованным неправославным, к сожалению, пока не существует.

Когда бы православные круги ни обсуждали дела миссии в Америке, неизменно всплывает тема участия Православия в экуменических контактах. Существуют четыре активно действующих диалога: православно-римско-католический, православно-англиканский, православно-реформатско-лютеранский и православно-южнобаптистский¹⁶:



«Вследствие того что эти контакты усиливают и укрепляют Православие, их нужно продолжать и расширять. Благодаря им по преимуществу Православие свидетельствует апостольскую истину католикам и протестантам в Америке. Более того, православное присутствие служит делу христианского единства, обеспечивая то, что один протестантский богослов недавно называл «маятниковым балансом» между двумя ведущими направлениями западного христианства. Экуменическое движение открыло неограниченные возможности Единой, Святой, Соборной и Апостольской Православной Церкви для несения свидетельства и миссионерства. Однако мы извлекли из этих возможностей гораздо меньше, чем, вероятно, могли бы»¹⁷.

Эта цитата из высказывания Стэнли Харакаса точно определяет современное состояние православной миссии в Америке. В основном она осуществляется на высоком богословском уровне, с огромным признанием Православия другими Церквями. Надежды, возлагаемые на Православие, заставляют вспомнить историю «ухаживания» за греками реформаторов и их последователей¹⁸.

Но внутренний смысл богословских диалогов еще должен дойти до простых членов Церкви, православных и неправославных. Более того, уникальному свидетельству Православия еще только предстоит бросить вызов рядовому западному христианину. Православие пока еще рассматривается не как альтернатива западному христианству, но только как средство выправления отклонений Запада. Случаи обращения в Православие до сих пор носили скорее

индивидуальный, чем коллективный характер. Правда, имели место и несколько замечательных исключений. Вспомним, например, Православную Кафоллическую Церковь Мексики, бывшую Старокатолическую Церковь, основанную римо-католиками в 1926 году в знак протеста против испанского колониализма. Эта Церковь целиком перешла в Православие в 1972 году. Переход этот не был результатом миссионерской деятельности — он явился плодом самообразования, предпринятого духовенством. В настоящее время она представляет собой Экзархат, или церковную провинцию, Православной Церкви Америки¹⁹.

Другим исключением было принятие в 1975 году тридцати четырех членов Епископальной Церкви в Православие. Ранее они принадлежали к Епископальной Церкви Искупителя (Канзас-Сити, штат Канзас). Когда пастор, встревоженный недавними переменами в англиканстве, теперь уже распространенном по всему миру, почувствовал, что больше не может оставаться в лоне Епископальной Церкви, и решил принять Православие, многие прихожане последовали за ним.

В своей проповеди по окончании всенощной архиепископ Иоанн приветствовал новообращенных, подчеркнув, что этот случай ознаменовал начало новой эры в истории Православия Америки: «До сих пор, за исключением миссии на Аляску, мы имели дело только с пастырскими обязанностями по отношению к людям, рожденным православными, чьи деды и родители переселились сюда. Хотя случаи перехода отдельных лиц в Православие бывали, и нередко, на



этот раз мы впервые имеем дело с обращением целой группы, состоящей из людей, предки которых не были православными»²⁰.

В двух этих случаях можно заметить ряд интересных моментов. Во-первых, люди, о которых идет речь, объясняют свой шаг стремлением вернуться к первоначальной форме христианства. Это, безусловно, находится в соответствии с православным представлением о единственной Истинной Церкви. Во-вторых, в обоих случаях духовенство, обращенное в Православие, сохранило свой сан в Православной Церкви — правда, священнику Епископальной Церкви пришлось пройти новое посвящение²¹. Но самым интересным для нас является то, что эти обращения произошли без какой-либо видимой миссионерской работы со стороны Православия. Миссионерская деятельность в данном случае ограничивалась распространением информации для всех интересующихся.

Если таковым оказался результат при минимуме затраченных усилий со стороны Православия, то каким бы он был, если бы была предпринята согласованная миссионерская деятельность? Обстоятельства весьма предрасполагают к такому наступлению. Как сказал Харакас, православные далеко не полностью используют имеющиеся у них возможности.

Православной Церкви еще предстоит осуществить свою полномасштабную миссию в Америке. Когда она будет предпринята, результаты, возможно, изменят конфессиональный облик Америки. А вот как скоро появится возможность начать такую

миссию, зависит от множества факторов, большинство из которых имеет отношение к этническим корням американского Православия. С появлением на мировой арене американского образца Православия наступит воистину новая эра.

Написанное нами о Православии в США, в частности о проблемах, стоящих перед этническим Православием, относится и к православной диаспоре в других странах. Православие, распространенное по всему миру, находится сегодня в состоянии готовности заявить о себе. Когда этнические барьеры рухнут, а это, несомненно, произойдет с ассимиляцией потомков первых переселенцев, расчистится путь для миссионерской деятельности²².

¹ См.: *Harakas S.S. Living the Orthodox Christian Faith in America*, p. 192–199.

² См.: *Paraskevas J., Frederick Reinstein. The Eastern Orthodox Church: A Brief History* (Washington, D.C.: El Greco Press, 1969), p. 113–124, где приводится список именитых православных прихожан. Список не претендует на полноту — он предназначен для того, чтобы в глазах общественности поднять уровень Православия до самых высоких степеней престижности и авторитетности.

³ В оригинале употреблено словосочетание «православные Церкви». Множественное число должно дать представление о ситуации в Соединенных Штатах, где, как и в других местах диаспоры, не существует одной национальной Православной Церкви. Церкви разделены по языковому принципу (во многих пользуются языком своей бывшей родины) и по юрисдикции. Список различных православных Церквей Америки



приводится в *Paraskevas J. The Eastern Orthodox Church*, р. 103–111. Более полный список, включающий сведения о местоположении, можно найти в *Parishes and Clergy of the Orthodox, and Other Eastern Churches in North and South America* (N. p.: Jount Commission on Co-operation with the Eastern and Old Catholic Churches of the General Convention of the Protestant Episcopal Church, 1963); *Bespuda A. Guide to Orthodox America* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1965). Ситуация несколько изменилась с образованием Православной Церкви Америки, объединившей несколько православных Церквей в одну, и, как некоторые считают, эта Церковь некогда охватит всех православных Америки. Учреждение Православной Церкви Америки не вызвало никаких противоречий по поводу ее статуса, причем все стороны заявили о канонической поддержке. См.: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971); *Trempelas P.N. The Autocephaly of the Metropolia in America* (Brookline, Mass.: Holy Cross Theological School Press, 1973), где представлены противоположные точки зрения. В настоящее время в Америке существует ряд православных Церквей, объединения которых пока не предвидится.

⁴ Чтобы в этом убедиться, достаточно просмотреть каталоги православного книжного магазина Святого Креста и книжного магазина Св. Владимира. Их адреса соответственно: 50 Goddard Avenue, Brookline, Mass. 02146; 575 Scarsdale Road, Crestwood, N.Y. 10707.

⁵ 40% студентов Свято-Владимирской духовной семинарии из неправославной среды. Эти данные взяты из личного интервью с прот. Иоанном Мейендорфом, профессором семинарии Св. Владимира (27 октября 1975 года). Цифра подтверждается анкетой студентов 1974–1975 годов, опубликованной в семинарском каталоге 1975–1976 годов.

⁶ Имена этих американских епископов и их краткие биографии можно узнать в *Orthodox America 1974–1976* (Syosset, N.Y.: Orthodox Church in America, 1975), р. 285–287.

⁷ *Paraskevas and Reinstein. The Eastern Orthodox Church*, р. 94.

⁸ См.: Consultation on «Orthodox Diaspora» // *Porefthendes* 10 (1968), р. 29.

⁹ *Harakas S.S. Living the Orthodox Faith in America*, р. 198–199.

¹⁰ См.: *Yannoulatos A. The Forgotten Commandment* // *Porefthendes* 1, № 1 (1959), р. 5.

¹¹ *The Orthodox Church in America, Mission: The Fourth All-American Council, Working Papers and Documents*, р. 3.

¹² Наблюдаемый процесс носит характер социального подъема иммигрантов и их потомков. Такое проникновение следует понимать в большей степени как продвижение из среднего класса в высший, чем вступление в Православие самых бедных слоев. Никон Патриархос подчеркивает, что «деловые начинания первого поколения иммигрантов, их бизнес, практически не были продолжены потомками». Большинство современных членов православных общин — это представители интеллектуальных профессий. См.: *The Individual and His Orthodox Church* [New York: Orthodox Observer Press, 1970], р. VII.

¹³ Расцерковленным православным можно назвать человека, который был крещен и миропомазан, но в настоящее время не является активным членом православного прихода. Быть хорошим прихожанином означает жить согласно вере и канонам Церкви, а также исполнять послушания, налагаемые церковным священноначалием. Эти послушания включают в себя и финансовые обязательства перед приходом, членом которого человек является. Неуплата положенных взносов влечет утрату таким прихожанином определенных привилегий, например права участия в Совете приходской общины. См.: *Uniform Parish Regulations of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America* [New York 1973], р. 17–19. Яркий пример прихожанина, находящегося «не на хорошем счету», мы имеем в смешанных православно-неправославных семьях. «Если пара не венчана в Православной Церкви, православный лишается Святого Причастия и права участия в Таинствах Церкви, например в роли восприемника или шафера при венчании» (*Dean Timothy Andrews. What*



Is the Orthodox Church? [New York: Greek Archdiocese of North and South America, 1964], p. 41). Лица, живущие в смешанном браке, составляют основной контингент расцерковленных православных.

¹⁴ См.: The Orthodox Church in America, Mission: The Fourth All-American Council, p. 3.

¹⁵ Можно привести множество примеров. Самые замечательные: *Patrinacos N.* The Individual and His Orthodox Church; *Constantelos J.D.* The Greek Orthodox Church: Faith, History, and Practice (New York: Seabury Press, 1967); *Stratman H.C.* To the Orthodox Christians of the United States of America (South Canaan, Pa.: St. Tikhon Press, 1959). Православная Церковь Америки опубликовала четыре тома руководства для новоначальных по Православию: *Норко Т.* The Orthodox Faith (New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America, 1971–1975. Есть русский перевод одной из книг о. Фомы Норко: Основы православия. М., 1992. — *Ред.*).

¹⁶ Пример такого диалога см. в *Meyendorff J., Joseph McLelland, eds.* The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue (New Brunswick, N.J.: Standard Press for Agora Books, 1973). Обзор православно-протестантских диалогов напечатан в: Faith and Order Paper, № 76, The Orthodox Church and the Churches of the Reformation (Geneva: World Council of Churches, 1975). Документы о консультациях с южными баптистами были опубликованы в The Greek Orthodox Theological Review 22 (1977), p. 357–463; 27 (1982), p. 2–82.

¹⁷ *Harakas S.S.* Living the Orthodox Faith in America, p. 198.

¹⁸ См. напр.: *Florovsky G.* Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines, в Christianity and Culture, vol. 2 of The Collected Works of George Florovsky (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1974), p. 143–155. Впервые этот очерк появился под названием «An Early Ecumenical Correspondence» в World Lutheranism of Today (Stockholm: AB Verbum, 1950), p. 98–111.

¹⁹ См.: Orthodox America, 1974–1976, p. 317f.

²⁰ Kansas City Episcopal Group Joins Orthodox // The Orthodox Church, vol. 2, № 9 (Nov. 1975), p. 1.

²¹ В православных кругах обсуждался вопрос о признании англиканских таинств. Некоторые православные объединения на основе «икономии» дали положительное суждение. Однако консенсус в масштабах всего православного сообщества до сих пор не был достигнут. Его невозможно достичь, пока не будет вынесено соответствующее решение Всеправославного Собора. Негативное суждение по поводу признания англиканских рукоположений было вынесено на Московской Конференции в 1948 году. Повторное рукоположение англиканских епископов должно объясняться, несомненно, в свете этих решений. По вопросу об англиканских таинствах можно обратиться в первую очередь к *Fouyas M.* Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism (London: Oxford University Press, 1972), p. 99–109; *Papadopoulos C.* The Validity of Anglican Ordinations, trans. J.A. Douglas (London: Faith Press, 1920).

²² Мы еще затронем этот непростой вопрос о прозелитизме. Хотя исторически Православие всегда выступало против прозелитизма, оно отнюдь не упускало случая принимать в свое лоно обратившихся из других конфессий. Кажущаяся непоследовательность с православной точки зрения вполне устраняется, если прозелитизм определяется как склонение к вероотступничеству посредством материальных посулов и обещаний почестей, в то время как обращение в Православие воспринимается как обретение истины. См.: *Fouyas M.* Orthodoxy, Roman Catholicism, and Anglicanism, p. 20–22.



Глава 10

МОТИВАЦИЯ МИССИИ

Все дискуссии о побудительных причинах миссионерства чреваты опасностью упрощения. «Человеческие мотивы двойственны и противоречивы. Даже в самых чистых побуждениях можно уловить фальшивые тона, поскольку, к сожалению, и они лишь тусклое отражение того скрытого от нас мотива, который побудил Бога послать Сына Своего в мир»¹. Одновременно может быть несколько мотивов одного действия, что также осложняет анализ. Как это верно и для других аспектов православной миссиологии, отсутствие догматического определения миссионерского мотива отводит дискуссии место в плоскости теологумена. Некоторое представление о сути предмета дают нам современные православные авторы. Именно ознакомление читателя с православным пониманием миссии, а не установление православных определений путем подробного анализа темы является целью этой главы. Вместе с тем мы будем выстраивать вопросы в том

Мотивация миссии

порядке, в каком это делают некоторые православные богословы. Данный обзор не является исчерпывающим, мы рассмотрим только четыре наиболее часто встречающихся мотива; в реальности их гораздо больше.

ЛЮБОВЬ БОЖИЯ

То, что любовь Божия (Божие человеколюбие) является фундаментальным мотивом миссионерства, очевидно для каждого человека, знакомого с укладом православной богословской мысли. По словам пресв. Анастасия Яннулатоса, «...богословская мысль Восточной Церкви движется в рамках теологического и космологического направлений, где доминирующим элементом является учение св. ап. Иоанна Богослова о любви (ἀγάπη) Троицаго Бога в эсхатологической перспективе и в благоговейном размышлении над тайной Божества»².

Развитие мысли в этом направлении неизбежно приводит к выявлению двух мотивов миссии. Первый — это мотив личного ответа на любовь Божию: «Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне?» (Пс. 115:3) Служение ближнему возникает как естественный ответ на любовь, явленную человечеству Богом. Оно может принимать разные формы. В Византии, например, благодарность за благодеяния Божии принимала форму филантропии³. В некотором смысле миссионерская деятельность может рассматриваться как развитие концепции филантропии, хотя, конечно, такая интерпретация не исчерпывает обе концепции.



В свете того что любви-агапе принадлежит центральное место в богословской мысли, кажется странным, что любовь Божия не слишком часто упоминается в дискуссиях о миссионерских мотивах. Парадоксально, но, возможно, именно центральность и очевидность этого мотива не позволяют ему быть предметом широкого обсуждения. Как данность, любовь Божия служит точкой отсчета всех богословских дискуссий. Но, будучи явной для православной мысли, функционирующей в этой системе, она остается темным местом для западных исследователей мотивов миссии. Типичным в этом плане можно считать рассуждение Евфимиоса Стилиоса о миссионерском призвании подражания Христу. На вопрос: что побудило Бога к исполнению плана воплощения Его Сына — автор отвечает словами св. Иоанна Богослова: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...» Далее Стилиос говорит о воплощении миссионера в мир и жизнь людей, в среде которых он призван осуществлять свою миссию: «И если кто-то спросит, какими средствами это может быть достигнуто, ответ может быть один: только ЛЮБОВЬЮ, “ибо так возлюбил Бог мир...”»⁴

Второе прямое следствие богословского строя мысли, присущего Православию, — это центральное место любви человека к человечеству, имеющей основанием человеколюбие Божие. Как с библейской, так и с практической точки зрения трудно отделить этот род отзывчивости от предыдущего. Именно через действенную любовь к человечеству может быть явлена наша любовь к Богу (см.: 1 Ин. 3:14; 4:20).

В этом русле следует воспринимать даже очевидно однонаправленную в сторону Бога отзывчивость, свойственную монашеству. Существует большое количество документов, повествующих о роли монашества в православных миссиях⁵. Тема любви к ближнему, — любви, подсказанной человеколюбием Божиим, требует отдельного рассмотрения, и мы еще поговорим об этом.

В ходе дальнейших рассуждений мы увидим, что подоплекой православной мотивации миссионерства является тема любви Божией. Раз любовь — доминирующее понятие православного строя мысли, значит, она и доминирующий мотив. Существуют и другие мотивы, вторичные в богословском смысле, но выдвинутые на первый план самой ситуацией, складывающейся вокруг современного Православия и православной миссии.

ВЕЛИКОЕ ПРИЗВАНИЕ

Как показано в первом номере журнала «*Poref-thendes*», в православной миссиологической мысли намечился новый поворот. Подзаголовок издания (и всех последующих номеров) представляет собой греческий текст первой части стиха Мф. 28:19: Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη — *идите, научите все народы*. В последующих номерах дан вольный английский перевод «Go ye», то есть «(Итак) идите». Если название журнала оставляет некоторые сомнения в отношении его задач, то содержание недвусмысленно заявляет о новом миссионерском наступлении, инициированном его издателями.



Их цель — сделать исполнение великого призвания, прозвучавшего в Мф. 28:19, основной характеристикой жизни современной Церкви, вернуть его на прежнее место. В статье, озаглавленной «Забывтое повеление», самый, пожалуй, известный сегодня православный миссиолог — преосв. Анастасий Яннулос дает теоретическое обоснование тому, почему Православная Церковь должна заниматься миссионерством. Он отвечает на возражения, выдвигаемые православными для оправдания своего бездействия: «Нет вопроса: «Можем ли мы?» Есть императив: «Мы должны». «Итак, идите, научите все народы». «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари». Нигде не говорится «если можете» — есть только определенное, ясно выраженное повеление Господа нашего»⁶.

Это новое напоминание великого призвания и положило начало журналу «*Porefthendes*» в 1959 году. А порожденные журналом интерес и поддержка привели в 1961 году к учреждению Межправославного Миссионерского Центра, известного под названием *Porefthendes*⁷.

МОТИВ ЛЮБВИ

Другой часто упоминаемый мотив — это любовь.

«Туземцы должны понять, что мы любим их самих, их страну, любим их души, понимаем их проблемы и что только благодаря этой любви мы находимся среди них... Во всей своей полноте традиция Православия очень хорошо выражена в словах, сказанных митрополитом Московским Макарием архиепископу Казан-

скому Гурию в 1555 году по поводу христианизации татар: «Завоюй доверие, покори сердца татар и не пытайся приводить их к купели крещения путем иным, нежели единственно путем любви». Эти слова должны стать лозунгом современного православного миссионерства»⁸.

Эта цитата взята из статьи греческого автора «Некоторые размышления о православной миссии», написанной на греческом материале. Речь идет о миссии, выполняемой в Новое время, когда Греция уже не является колониальной державой. Мотивы греческих миссионеров не имеют отношения к предыдущим историческим режимам, независимы от колониального бремени. Их мотив любви к ближнему с большей вероятностью, чем что-либо другое, обеспечивает доверие туземцев. Мы уже говорили, что недостаток средств на осуществление зарубежных миссий породил сознание и практику, соответствующие практике древнего Православия и миссиологической мысли современного Запада. Туземная Церковь свободна развиваться самостоятельно с помощью других Православных Церквей. Когда миссионеры живут в «евангельской нищете»⁹, туземцы имеют возможность понять, что имеется в виду, когда миссионеры говорят, что находятся среди них исключительно по любви.

МОТИВ ВНУТРЕННЕЙ НЕОБХОДИМОСТИ

С мотивами, о которых мы только что говорили, тесно связано представление о миссии как о внутренней необходимости христианина. В отличие от



мотива великого призвания в этом случае обязательство внутренне усваивается миссионером и становится частью его бытия.

Вопрос о мотивации миссии может быть рассмотрен под различными углами: любовь к Богу и людям, послушание Господу (см.: Мф. 28:19), стремление к спасению души, стремление к утверждению славы Божией. Все это очень серьезные мотивы, последний из которых особенно гармонирует с тем, о чем мы говорили раньше. В то же время мы полагаем, что действительная, реальная мотивация миссии — как индивидуальная, так и общая для всей Церкви — есть нечто более глубокое... Это внутренняя необходимость. «...Это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую!» — говорил апостол Павел (1 Кор. 9:16). Все остальные мотивы лишь аспекты этой необходимости, ее производные. *Миссия есть внутренняя необходимость 1) верующего и 2) Церкви. Если они откажутся от нее, то не просто не исполнят своего долга — они отвергнут самих себя*¹⁰.

Аргумент, выдвинутый преосв. Анастасием Яннулатосом в поддержку этой позиции и отраженный в вышеприведенной цитате, основан на концепции единства верующего с Христом. Для человека, подлинно соединившегося с Христом, невозможно мыслить и действовать иначе, чем это делал Сам Христос. Автор осознанно прибегает здесь к идеализации. К великому сожалению, как замечает сам архиепископ в своих размышлениях, названных «Различие мнений»¹¹, реальная ситуация

выглядит иначе. Он и другие православные авторы, мыслящие в том же ключе¹², признают, что притязания Православия имеют смысл лишь тогда, когда существует миссионерская деятельность. Как можно претендовать на обладание истиной, не чувствуя себя обязанным поделиться ею? Как можно быть в единстве со Христом и не разделять Его чаяний? Как можно говорить о православной духовности, зиждущейся на мистическом единении с Христом, не проявляя ни малейшей заботы о спасении людей, в таком единении не находящихся? Вопросы подобного рода задаются в православных кругах, они представляют собой определенный вызов той позиции, согласно которой Православие должно заниматься исключительно своими внутренними проблемами и не проповедовать истину Божию, на обладание которой оно претендует. В отношении этого преосв. Анастасий серьезно предостерегает: «Не стоит обманываться. В нашей духовной жизни не будет ни усердия, ни искренности, ни широты, которые должны быть присущи ей, если мы будем жить, считая, что христианство имеет право замыкаться внутри своих собственных узких рамок, — рамок общины, к которой мы принадлежим, забывая о его вселенском значении, даже если эта община будет нашим городом или страной»¹³.

Нетрудно увидеть пророческий характер этого высказывания. Вероятно, вследствие того что в условиях западного плюрализма понимание уникальности христианской веры или по крайней мере уникальности каждой отдельной христианской



традиции было утрачено, призыв Православия звучит с особой ясностью и определенностью. И опять оценка перспектив Православия может пролить новый свет на состояние западных Церквей. Что касается, в частности, миссионерской мотивации, то еще предстоит найти такой взгляд на миссионерские инициативы, который мог бы служить и призывом и вдохновением для Церкви в целом.

«Когда в этой перспективе, — пишет преосв. Анастасий Яннулатос, — мы обращаемся к богословскому изучению цели и мотива миссии, становится ясно, что призыв нашей Церкви к миссионерству не только и не столько должен исходить из внешних причин (таких, как существование все еще нецивилизованных племен, усиление голода, повышение в процентном отношении неграмотности населения), сколько быть недвусмысленным *призывом к покаянию*, к новому постижению истинного значения Церкви, к осуществлению тайны нашего воплощения во Христа, к правильной ориентации перед лицом ближайшего и конечного будущего и к истинному прославлению (*Orthodoxos*) Бога»¹⁴.

¹ *Johannes van den Berg*. Constrained by Jesus' Love (Kampen, Netherlands: J.H. Kok, 1956), p. 211f.

² *Yannoulatos A.* The Purpose and Motive of Mission // Porefthendes 9 (1967), p. 2.

³ См. фундаментальную работу в этой области: *Constantelos D.J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare

(New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1968), p. 25–27.

⁴ *Stylios E.* The Missionary as an Imitator of Christ // Porefthendes, 5 (1963), p. 8.

⁵ См.: *Hatzimichalis N.* Orthodox Monasticism and External Mission // Porefthendes 4 (1962), p. 12–15. Хацимихалис не только рассматривает роль монахов в прошлом, но и серьезно обсуждает вопрос об использовании их в современных миссиях.

⁶ Porefthendes 1, № 1 (1959), p. 2.

⁷ Журнал носит то же название, что и центр. О деятельности центра можно прочесть в двух статьях Porefthendes: «Porefthendes», An Inter-Orthodox Missionary Centre, 3 (1961), p. 35–38; Activity Report 1961–1966, 8 (1966), p. 49–53. Porefthendes прекратил публикации в 1969 году. В 1981 году начал выходить журнал «Все народы» («Πάντα τὰ ἔθνη»). Издатель этого ежеквартального миссионерского журнала — преосв. Анастасий Яннулатос. Подписаться можно у Apostoliki Diakonia, 14 lo. Gennadiou St., Athens, Greece.

⁸ *Hatzimichalis N.* Some Thoughts on Orthodox Mission // Porefthendes 2, no. 7 (1960), p. 4.

⁹ Выражение «евангельская нищета» часто встречается в православных изданиях на миссионерские темы. См., напр.: George Khodre, которого интервьюировал *Paul Löffler*. An Eastern Orthodox Viewpoint // International Review of Mission 60 (1971), p. 65; *Khodre G.* Church and Mission, St. Vladimir's Seminary Quarterly, 6 (1962), p. 24.

¹⁰ *Yannoulatos A.* The Purpose and Motive of Mission, p. 34, (Porefthendes), (International Review of Mission 54 (1965), p. 293). Курсив в оригинале.

¹¹ См.: Porefthendes 3 (1961), p. 48.

¹² См.: *Stylios E.* Missionary Echoes of the Triodion // Porefthendes 4 (1962), p. 10–12; *Timiadis A.* The Missionary Nature of the Church // Porefthendes 11 (1969), p. 8–11, 31; *Philippides L.* The Duty and Possibilities of Evangelizing the Non-Christians // Porefthendes 8 (1966), p. 18–21, 45.

¹³ *Yannoulatos A.* Orthodox Spirituality and External Mission, p. 301. Курсив в оригинале.



¹⁴ *Yannoulatos A.* The Purpose and Motive of Mission // Porefthendes, p. 36; (International Review of Mission 54 (1965), p. 297.

Глава 11

**ЛИТУРГИЯ
В ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИОЛОГИИ**

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Не будет преувеличением сказать, что главной отличительной чертой Православной Церкви является ее литургическая доминанта. Прежде всего это Церковь, совершающая богослужение. Имея в виду Православную Церковь, протоиерей Георгий Флоровский утверждает: «Христианство — религия литургическая. Церковь — это прежде всего общество молящихся. Богослужение стоит на первом месте, догматы и благочиние — на втором»¹. Сказанное не следует понимать так, будто богослужение можно совершать без соотнесения с догматом, ибо надлежащее богослужение и есть выражение правильного учения. В самом деле, невозможно должным образом понять православное богослужение до тех пор, пока не увидишь в нем провозглашение православной веры. Эти два аспекта неразделимы².

Тесная связь между правильным учением и надлежащим восхвалением Бога — ключ к пониманию важности литургии в евангельском благовестии. Это



благовестие — на первом месте для самих верующих. Как заметил Петер Хаммонд,

Никого из тех, кто какое-то время жил среди греческих христиан, не миновало ощущение огромной силы воздействия, оказываемого на благочестие людское повторяющимся циклом церковного богослужения. Ни один из тех, кто провел с Церковью Греции Великий пост; кто разделил со всем народом подвиг говения в течение сорока дней; кто стоял в течение долгих часов среди народа и чувствовал себя каплей необозримого моря людского, переполняющего крошечные византийские храмы и даже выплескивающегося наружу, а в это время знакомые картины спасительного домостроительства Божия представляли вновь и вновь в псалмах и пророчествах, в чтениях из Евангелия и непревзойденной поэзии канонов; кто познал скорбь Великой Пятницы, когда каждый колокол в Греции рыдает, а тело Спасителя лежит, утопающее в цветах в деревенских церквушках, рассеянных по всей стране; кто присутствовал при возжжении нового огня и вкусил радость всемирного освобождения от уз греха и смерти, — ни один из переживших это не мог не понять, что для православного христианина Евангелие неотделимо от литургии. Не только у греков, но во всем православном мире литургия осталась сердцем церковной жизни³.

Есть еще одно измерение, которое придает евангельскому благовестию литургия, — измерение, подчас не замечаемое самими православными. Это распространение православной веры благодаря литургии, посредством литургии и с тем, чтобы

литургия служилась впоследствии по всему миру. Или, другими словами, в литургии содержатся мотивация миссии, метод миссии и ее цель. Это не противоречит тому, о чем говорилось в предыдущих главах, а лишь представляет отличительное, православное понимание предмета. Мы говорили, например, что непосредственной целью миссии является учреждение Церкви. Но что будет делать учрежденная Церковь, если не служить Богу? Подобным же образом мы находим главный мотив миссии в приобщении к Богу, высшей точкой которого для Церкви, как соборного тела, является богослужение. И наконец, в методологии православного миссионерства упорно подчеркивалась важность перевода Священного Писания, широко используемого в православном богослужении, а также литургии на местные языки, так чтобы люди могли воздавать хвалу Богу на своих родных языках.

Факт тесной связи между литургией и миссией Православной Церкви не должен никого удивлять. Чего же еще можно ожидать от Церкви, в которой литургии отводится центральная роль? Станным и из ряда вон выходящим было бы небрежение к богослужению в деле миссионерства. Эта расстановка акцентов являет собой удачное введение в православное понимание миссионерства и его задач и в то же самое время служит примером Церквям Запада, в котором они могли бы найти новый побудительный толчок и источник сил для своей миссионерской деятельности.

В порядке введения необходимо остановиться на терминологии. Греческое слово «литургия» озна-



чает «общее дело, служение, общественная работа». Исходя из этого все службы Православной Церкви, которые являются общественными и предназначены для поклонения Богу, могут быть классифицированы как литургии. Таково обычное словоупотребление на Западе. Однако в Восточной Церкви этот термин применяется в основном для обозначения главного богослужения и, если предваряется словами «Святая»⁴ и «Божественная»⁵, относится непосредственно к Евхаристии. Хотя ниже мы будем пользоваться этим термином в православном смысле, богословские комментарии не следует относить исключительно к одной этой службе. Другие богослужения, а именно священные чинопоследования утрени, вечерни и часов, как и нерегулярные богослужения (крещение, венчание и др.), также свидетельствуют о единстве догмата и практики. Было бы опрометчиво и в корне неверно сводить весь православный культ к одной службе. Если процитировать тексты греческого богослужебного круга, это станет предельно ясным. Православие сформировано всей полнотой литургического опыта. Высочайшая степень проникновения православного богослужения во все стороны человеческой жизни позволяет Православию выживать в условиях преследований и является основанием глубокой религиозности народов, традиционно считающихся православными.

ЛИТУРГИЯ КАК МИССИОНЕРСКИЙ МОТИВ

Миссионерская структура богослужения. В нашу задачу не входит проведение всестороннего струк-

турного анализа православного богослужения — это вполне квалифицированно делалось множеством православных авторов⁶. В то же время мы не пытаемся комментировать действия священника за литургией. Имеется довольно много заслуживающих внимания символических интерпретаций этих действий⁷. В последние годы в просветительных целях издавались и прямые, непосредственные разъяснения богослужений. В них найдет справку любой человек, заинтересованный в объяснении различных служб⁸. Мы же ставим перед собой задачу отразить и прокомментировать православное понимание того, как структура богослужения служит делу миссионерства.

Проповедь. У западных авторов есть тенденция противопоставлять литургичность Православия гомилетическому характеру протестантизма. Примером тому является заглавие книги «Икона и кафедра»⁹. Подзаголовок объясняет предмет книги как «Православие и протестантизм лицом к лицу». Благодаря тому как подобраны выдержки для представления соответствующих позиций, у читателя невольно напрашивается вывод, что отсутствие в протестантизме икон каким-то образом связано и даже подтверждает отсутствие в Православии кафедр и проповеди. Противопоставление ключевых элементов обеспечивает книге весьма броский заголовок, но затемняет истинную позицию Православия и мешает состояться той самой встрече лицом к лицу, которой ее авторы всячески нацелены содействовать. Ибо в действительности в Православии есть своя кафедра. Временами она приобретает



выдающееся значение в истории, временами же бездействует ввиду богословской скудости духовенства¹⁰.

Пожалуй, величайшим знамением жизни Православной Церкви в наше время является возрождение кафедры и восстановление былой чести проповеди. В Греции оживление интереса к проповедничеству, равно как и углубление понимания важности литургии, произошло в значительной степени благодаря движению «Зои»¹¹. В православной Америке проповедь является существенной частью литургии, — частью, используемой для наставления и воодушевления народа Божия¹². Но самые серьезные свидетельства внутренней совместимости иконы и проповеди приходят все же из России. В стране, где религиозная пропаганда была запрещена, богослужбная проповедь приобрела размах невиданный для западного протестантизма¹³.

Посему нужно признать, что литургическая проповедь, которую святые отцы считали существенной и неотъемлемой частью Евхаристии, есть главная форма осуществления *учительского попечения* Церкви. Ею нельзя пренебрегать и нельзя уклоняться от ее уникального назначения: донесения до народа слова Божия, которым Церковь живет и множится. Неверно проповедовать слово после Евхаристии. Проповедь органически связана с первой, учительной частью службы и завершает евангельское чтение¹⁴.

Первостепенность учительного значения проповеди еще более усиливается, как говорил об этом протопресв. Александр Шмеман, ее местоположением в Литургии оглашенных. Проповедь читается

непосредственно перед тем, как оглашенным предлагается покинуть храм, и таким образом может служить средством наставления некрещеных. В то же время она может использоваться крещеными как время для размышления и приуготовления к принятию святых Христовых Таин. Так что недооценивать важность правильного выбора момента для произнесения проповеди на литургии было бы неверно.

Евангельские чтения. В годичном богослужбном круге Православной Церкви воскресные евангельские и апостольские чтения расположены в строгом порядке. Литургический год образуется двумя пересекающимися кругами, один из которых зависит от вращения Земли вокруг Солнца. К этому кругу относятся: фиксированная дата Рождества Христова, празднования памяти святых. Другой круг — подвижный, связанный с празднованием Пасхи. Уставные (рядовые) чтения «привязаны» к Пасхе и входят в «подвижный круг». Кроме того, если особые события из жизни Христа (по большей части это фиксированные даты, такие, как Преображение) или день памяти святого попадают на воскресенье, рядовые чтения дополняются чтениями, посвященными неподвижному празднику. Порядок богослужбных чтений из Священного Писания можно найти в различных богослужбных книгах или в большинстве изданий Библии¹⁵.

В нашу задачу не входит комментирование или анализ чтений. С этим отлично справился Джордж Барруа в книге «Чтение Священного Писания в православном богослужении»¹⁶. Мы хотим обратить



ваше внимание на упорядоченность следования чтений из Священного Писания в течение церковного года. К чтениям Апостола и Евангелия надо добавить повторяющиеся выдержки из Псалтири и ветхозаветные чтения, связанные с Великим постом и другими ежегодно повторяющимися подвижными и неподвижными праздниками¹⁷. Тогда как весь круг чтения призван к назиданию верующих, чтения, связанные с Пасхой, ограниченные, с одной стороны, началом Великого Поста, а с другой – Пятидесятницей, носят еще и особый, образовательный характер лекционного курса.

Новозаветные чтения периода Постной Триоди свидетельствуют об особой озабоченности Церкви приготовлением верующих к пасхальному торжеству. Наставление оглашенных, готовящихся к крещению, и новокрещенных было обычной практикой всех древних Церквей: в Риме, в Иерусалиме, в Антиохии, в Константинополе, на Востоке и в Африке¹⁸.

Библейская фразеология богослужения. Священное Писание, используемое в богослужебных чтениях и проповедях, имеет и более широкое применение в самом тексте богослужения. У Православной Церкви «её разнообразные литургические действия и молитвенная жизнь, песнопения и службы переполнены, можно сказать почти перегружены, стихами и скрытыми цитатами из Священного Писания»¹⁹. Пока еще не существует исчерпывающего исследования о Священном Писании в составе всех церковных служб. Деметриос Константелос занимался изучением трех литургий и четырех таинств²⁰.

В его задачу входило научное обоснование притязаний Православной Церкви на право быть «библейской Церковью по преимуществу»²¹. В своем исследовании Константелос не рассматривал библейские чтения, являющиеся частью любого богослужения, — он сосредоточился на элементах Писания, встречающихся в богослужебных молитвах и ектениях.

В семи исследованных богослужениях «более двадцати пяти процентов текстов взято из Священного Писания. Если учесть скрытые цитаты и имена собственные библейского происхождения, то процент оказывается еще выше»²². Конечно, это число неодинаково для всех служб: «В одних службах или молитвословиях содержится больше библейских фрагментов, чем в других»²³. Как и следовало ожидать, более всего ссылок приходится на Псалтирь, за нею по частоте заимствований следуют Евангелие от Матфея и Книга Бытия. Из канонических книг только девять ветхозаветных и одна новозаветная не цитируются в богослужебных текстах²⁴. Константелос обнаружил также случаи использования неканонических книг: 1 Ездры, Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Екклесиаста, Варуха, песни трех отроков, повествования о Сусанне и четырех Маккавейских²⁵.

Все это дало возможность Константелосу прийти к выводу, что «слово Божие в ранней Церкви было и по сей день продолжает быть в Православной Кафолической Церкви неисчерпаемым источником духовного познания и воспитания. Священное Писание, которым проникнуты литургические тексты и гимнология Церкви, занимает центральное



место в жизни и богослужении сегодняшних православных христиан»²⁶.

Труд Константелоса важен для изучения православного миссионерского богословия, потому что он показывает связь между Библией и Преданием. Он также объясняет отчасти, каким образом Православие прививает верующим способность видеть мир сквозь призму Библии: «Библейские изречения и обороты становятся в устах верующих чем-то вроде афоризмов и поговорок»²⁷. Это справедливо даже для тех местностей, где население неграмотно. «Изучение Библии в православном мире всегда поощрялось до такой степени, что даже некоторые неграмотные выучивали всю Псалтирь и другие части Священного Писания наизусть»²⁸. Не требуется особых усилий, чтобы заметить, что вкрапления Священного Писания в составе как общего, так и частного (треб) богослужения представляют собой неоценимую помощь в миссионерской работе. Библейский материал и стиль мышления в таком виде лучше запечатлевается в умах новообращенных. В тех местах, где культурная основа представлена устной традицией, подобным же образом может быть усвоено и богослужение. Библейский материал при этом становится не только еженедельно повторяемой частью богослужения, но живым элементом выражения веры.

Мотивационные факторы в богослужении. То, что богослужение не только может быть, но и фактически является методом наставления в вере новообращенных, хорошо известно, однако Церковь по той или иной причине недооценивала в

своей истории литургию в качестве элемента миссионерства. Литургия рассматривалась исключительно как форма богослужения, причем ее потенциальные возможности побуждать Церковь к миссии долго не принимались в расчет. Как мы еще увидим, интерес к ним лишь недавно возродили православные авторы. Появление Церквей в диаспоре дало достаточно времени для осмысления сути и задачи Православной Церкви. Экуменические контакты — как в виде официальных встреч, так и на частном уровне — побудили Православие присмотреться к своей традиции с точки зрения ее миссионерской направленности. Это не осталось незамеченным, и последовало приглашение Запада к встречным исследованиям²⁹. Мотивационные факторы в богослужении можно рассматривать в двух аспектах. Первый — это миссионерские элементы, или призывы, содержащиеся в самих текстах. Второй — общая направленность богослужения и его воздействие на верующих.

Миссионерские элементы в литургии. То, что в литургии Православной Церкви содержится миссионерский элемент, можно легко увидеть, если обратиться к молитвам об оглашенных. Сохраненные в литургии, они указывают на то, что ранней Церкви далеко не безразличны были те, кто живет вне Церкви. В течение первых веков становления христианской Церкви и до ее официального признания равноап. Константином крещение взрослых было «преобладающей практикой»³⁰. Крещение осуществлялось лишь после длительного наставления в вере. Проходившие такое наставление огла-



шенные не имели права участвовать в Евхаристии. В православной литургии сразу после молитв за оглашенных последним предписывалось покинуть храм³¹. Сегодня в некоторых православных Церквях эти молитвы произносятся священниками «тайно», так как в храме нет оглашенных. Они исчезли, как таковые, после того, как широкое распространение получило крещение в младенчестве³². И все же нельзя рассматривать эти молитвы как пережиток прошлого. Произносимые вслух, как это происходит в Православной Церкви Америки, эти молитвы выполняют свое миссионерское предназначение.

«Молитвы за оглашенных напоминают нам о золотом веке Церкви, когда миссия, обращение ко Христу неверующих, считалась самой существенной задачей Церкви... Они служат живым укором нашим приходам, застывшим и закрывшимся в самих себе, равнодушным не только к миссии Церкви в мире, но даже к самым общим интересам Церкви, ко всему, что не служит сиюминутным интересам прихода»³³.

Подобное и даже более резкое осуждение пассивной позиции Церкви в отношении миссионерского свидетельства звучит в проповеди, произнесенной преосв. Анастасием Яннулосом в храме Афинского университета: «Может ли Церковь, в которой уже веками нет оглашенных и которая все сокровища веры ревниво скрывает внутри себя, оставаясь абсолютно равнодушной к тому, что другие люди рождаются, дышат, живут и умирают во Лжи, оставаясь, таким образом, чуждой проявлениям всемирной любви и справедливости, являться истинно Православной?!»³⁴

Оба автора призывают Церковь к обретению утраченного в ее богослужениях миссионерского порыва. Ни в коем случае не склонные противопоставлять задачи богослужения делу распространения Евангелия, они рассматривают его как побудительный фактор. Преосвященный Анастасий Яннулос продолжает:

Атмосфера Литургии Преждеосвященных Даров особенно располагает к молитвенному мышлению о деле внешней миссии. Она создает самый благоприятный климат для упрочения духа соборности и миссионерства в нашей Церкви, ибо, во-первых, она вводит нас в мистическое молитвенное общение с жизнью Древней Церкви, с ее полузабытыми категориями «оглашенных» и «просвещаемых», мягко, но настойчиво напоминает о недостатке (а вернее, вине) нашей современной Церкви; во-вторых, вся ее атмосфера проникнута духом покаяния и сокрушения о грехах перед лицом Крестной Жертвы, на что, собственно, ориентирован весь Великий пост»³⁵.

Молитва за оглашенных, например, дает возможность сконцентрировать внимание современной церковной общины на миссионерской традиции Православия, — традиции, которая, несмотря на всю ее общепризнанность, в современных условиях должна заново заявить о себе. Почему сейчас нет оглашенных? Почему их отсутствие не воспринимается как недостаток? Какие факторы празднования Евхаристии были утрачены с исчезновением категории оглашенных? Традиция остается, но православные не должны прятаться от вопроса о своем возможном



предательстве по отношению к этой доверенной им традиции. А не перестала ли, как спрашивает пресв. Янулатос, Церковь без оглашенных, без миссии быть Православной?

Миссионерские элементы обнаруживаются не только в молитвах за оглашенных. Есть и другие моменты, представляющие интерес в этом аспекте. Пример миссионерской интерпретации литургических элементов мы находим в статье, которая представляет собой исследование одной из богослужебных книг, а именно Триоди³⁶. Евфимиос Стилиос прослеживает параллели между такой формой религиозной поэзии, как тропари³⁷, и ступенями подготовки миссионера к служению. Стилиос глубоко убежден, что в богослужебных книгах содержится целая сокровищница миссионерских идей. Из-за общего отсутствия интереса к миссии это богатство остается невостребованным. Давным-давно пора приступить к серьезным исследованиям по этому вопросу. Стилиос выражает надежду, что «возрождение интереса Православия к миссии... должно и в этом плане принести в скором времени свои значительные плоды»³⁸.

Миссионерская направленность литургии. Не только отдельные элементы литургии, ориентированные на миссию, но и вся литургия в целом может рассматриваться применительно к миссии как побудительное начало. Это отчетливо показано в статье протопресв. Александра Шемана, где он говорит о «миссионерском императиве», который является частью православной традиции: «Ничто так хорошо не раскрывает взаимоотношения между

Церковью как полнотой и Церковью как миссией, чем Евхаристия — центральное священнодействие церковного общего дела (*leitourgia*), Таинство самой Церкви»³⁹. Именно в Евхаристии Церковь возносится на небеса и отделяется от мира⁴⁰. Но в Евхаристии же Церковь и возвращается в этот мир для осуществления своей миссии.

Евхаристия — это всегда Конец, Таинство того, что мы называем Парусия (*parousia*), но она одновременно и *Начало, отправная точка*: с нее начинается миссия. «Видехом Свет истинный, прияхом Духа небеснаго...». Но этот Свет, эта Жизнь даны нам для того, чтобы «превратить» нас в свидетельство Христово в этом мире. Без этого вознесения в Царствие нам не о чем было бы свидетельствовать; теперь же, став еще раз «Его людьми и Его достоинием», мы можем сделать то, чего хочет от нас Христос: «Вы же свидетели сему» (Лк. 24:48). Евхаристия, обращающая Церковь в то, что она есть по существу, обращает ее к миссии⁴¹.

Подобно тому как миссия может иметь место постольку, поскольку Иисус Христос снишел от Отца в мир и засвидетельствовал истину Божию, так и Церковь может свидетельствовать лишь то, что она знает о Боге. Именно в единстве с Господом, ее Главой, Церковь обретает право и побуждение для осуществления своего божественного призвания. Евхаристия дает Церкви силу для исполнения миссии.

Эта концепция Евхаристии не только открывает нам значение литургии как фактора миссионерской мотивации — она являет коллективный характер



Православной Церкви, резко контрастирующий с индивидуализмом Церквей Запада. Богослужение в Православной Церкви корпоративно по своей природе⁴². Литургия никогда не совершается священником без молящихся за ней⁴³. Всегда должно иметь место собрание, пусть и самое незначительное по количеству (хотя бы один верующий)⁴⁴. Литургия призвана объединить Церковь, Церкви же вручена миссия Божия⁴⁵. Союз с Богом собирает людей воедино, чтобы все разделили между собой преизобилующую благодать. Таким образом, в православном богословии тема Церкви как Тела Христова, с Которым христианин соединяется в таинствах и вне Которого никто не может спастись, рождается из опыта богослужения. Хомяков писал в своей книге «Церковь одна»:

«Мы знаем, что когда кто-то из нас падает, он падает в одиночку, но спастись в одиночку никто не может. Тот, кто спасается, спасается внутри Церкви, будучи членом ее и в единении со всеми другими ее членами. Если кто-то верит, он находится в союзе веры; если он любит, он находится в союзе любви; если он молится, он находится в союзе молитвы. Посему никто не может полагаться на собственные молитвы, но молящийся просит заступничества всей Церкви — не потому, чтобы он сомневался в заступничестве Христа, Единого Ходатая, но в уверенности, что вся Церковь непрестанно молится за всех своих членов»⁴⁶.

Из коллективного опыта спасения в общине единоверцев со всей очевидностью вытекает центральное положение общественного богослужения. Личность

не живет в изоляции и не может в изоляции спастись. И спасение и жизнь личности осуществляются в общине единоверцев. В общинной жизни, и особенно при совершении Евхаристии, личность получает необходимую духовную пищу. Это обстоятельство очень важно подчеркнуть, так как единство Церкви и ее единение со Христом — ключ к пониманию православного богословия. Во время Евхаристии Церковь соединяется со Христом. После Евхаристии Церковь возвращается к миссионерскому служению в мире. Но это не просто возвращение. Церковь, призванная Богом к соучастию в Единстве Троицы, — соучастию, ознаменованному соединением с Телом и Кровью Христа, — далее посылается Богом в мир. Евхаристия завершается миссией: Бог посылает ее в мир, как Отец послал Сына.

Говоря об общинном аспекте Евхаристии, необходимо подчеркнуть: то, что передается посредством миссии, есть не что иное, как новая жизнь, жизнь во Христе. А так как эта новая жизнь не является просто совокупностью абстрактных знаний, но реальной сопричастностью Христу, встает вопрос о том, как она передается. Для православных это заключается не только в передаче идей и представлений. Учение бесполезно в отрыве от опыта жизни во Христе. Путь к реальной жизни лежит через участие в Евхаристии, через приобщение к жизни, которую дарует Христос в причащении Его Тела и Крови. Вкушающий есть одновременно и посланец: «Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6:57 и далее).



Внутренняя связь между «вкушением» и «по-сланничеством» должна быть отмечена особо. Ведь Христос не пророк и не теория. Он есть Сама Жизнь! Передача жизни другому осуществляется не на словах или в мыслях. Она достигается в Святом Причастии. Каждая частица нашего существа, состоящего из души и плоти, должна быть свята. Именно в силу этого мы получаем и Тело и Кровь Его так, чтобы весь состав наш мог преобразиться, чтобы мы действительно могли стать «причастниками Божеского естества» (2 Петр. 1:4)⁴⁷.

Итак, литургия служит не только побуждением к миссионерству — она является также и источником духовных сил. Правильное понимание главенствующего значения евхаристического опыта в Православии дает нам ключ к уяснению роли Евхаристии как мотива, побуждения к миссионерской деятельности.

ЛИТУРГИЯ КАК МЕТОД МИССИИ

Говоря о целях миссии в главе 7, мы обращали внимание на то, что литургия — не только богослужение, но и способ свидетельства. Напомним, что предание об обращении св. Владимира формируется вокруг факта литургического свидетельства Православия. С какой бы степенью доверия мы ни относились к этому историческому описанию, литургическое свидетельство Православия предстает в нем частью свидетельства церковного.

«Хотя Таинство Евхаристии со времени появления Церкви было священнодействием, закрытым

для посторонних, и полноценное участие в Евхаристии до сих пор остается доступным только для членов Церкви, литургическое богослужение в целом является очевидной формой свидетельства и миссии»⁴⁸. Это положение, взятое из доклада на Православном совещании по исповеданию Христа (1975), может показаться противоречивым. Как может культовое действие, предназначенное для Церкви, быть формой свидетельства для окружающих? Ответ заключается в самой природе евхаристического священнодействия. Оно есть воспоминание или напоминание Церкви и одновременно евангельское благовестие (см.: 1 Кор. 11:23–26). Воспоминаемый аспект Евхаристии служит побудительным началом и источником сил в миссионерской работе. Это было темой предыдущего раздела. В следующем разделе мы рассмотрим свидетельский, или евангелический, аспект Евхаристии.

Евангельское благовестие в Евхаристии. Два совещания православных богословов, проходившие в 1970-х годах, были посвящены вопросам, связанным с исповеданием Христа в литургии. Они были организованы отделением православных исследований и отношений при Комиссии Всемирного миссионерства и евангелизации. Первое, проходившее в июне 1974 года в монастыре Церника близ Бухареста (Румыния), имело дело с широким кругом вопросов, связанных с христианским свидетельством⁴⁹. Второе проходило в Эчмиадзине (Армения) в сентябре 1975 года. В центре его внимания был вопрос о литургическом свидетельстве⁵⁰. Поскольку оба этих собрания имели совещательный статус,



представленные там доклады не могут считаться отражением официальной православной позиции. Вместе с тем эти рабочие высказывания отражают то, о чем думают православные богословы, и потому они могут служить делу дальнейшего исследования предмета.

Тема совещания в Цернике была гораздо шире, чем тема «Литургия в миссии». В представленном М.В. Джорджем (Индия) докладе «Исповедание Христа сегодня посредством литургии, как формы и опыта полноты спасения» дается несколько примеров связи литургии с миссией.

Ныне мы исповедуем Христа посредством литургии разными способами. Прежде всего в литургическом священнодействии имеет значение единство проповеднической кафедры и алтаря. Проповедь составляет неотъемлемую часть богослужения. Большая часть святоотеческих поучений «привязана» к литургическому контексту. В православных церквях Советского Союза проповедь и наставничество осуществлялись главным образом в рамках литургии. Преображенные жизни верующих, регулярно принимающих участие в таинствах, являют живое свидетельство всему миру, что Иисус Христос и ныне есть величайшая всеосвящающая сила на земле. Есть, конечно, и исключения, но, как правило, постоянные причастники обнаруживают благодатное состояние своей души на так называемом светском поприще, освящая все, к чему они прикасаются. В-третьих, мы исповедуем сегодня Христа тем нехристианам, которые поначалу мимоходом посещают литургию.

И до сих пор огромная притягательная сила евхаристической службы приводит людей к обращению. Случайный посетитель постепенно становится постоянным, а затем он изучает основы вероучения Церкви и просит совершить таинство Крещения⁵¹.

Тесная взаимосвязь между проповедью и литургическим чинопоследованием нами уже отмечалась. Подобным же образом способность регулярных участников Евхаристии быть источниками христианского свидетельства проистекает из способности Евхаристии быть источником духовных сил. Можно задать вопрос: указывает ли образ жизни причастников непосредственно на Евхаристию, то есть осознают ли неверующие, что разница, которую они наблюдают, связана с участием в литургии, или они просто объясняют ее принадлежность к христианству?

Иными словами, может ли литургия служить опосредованным свидетельством для неверующих без дополнительных разъяснений со стороны христиан? Является ли связь между регулярным евхаристическим причастием и святостью жизни очевидной для постороннего? Разумеется, литургия представит свидетельство для неверующего после того, как он расспросит у христианина о тайне источника христианской святости. В обоих случаях первое обстоятельство, привлекающее нехристианина, — это «преображенная жизнь». Источник силы и вдохновения, которые несет с собой преображенная жизнь, коренится в постоянном соединении со Христом. Здесь, как и можно было ожидать, мотивационный



и методологические аспекты литургии тесно переплетаются. Вдохновение, сообщаемое в Евхаристии, служит одновременно и побудительным толчком к миссионерству и свидетельством истинности Евангелия. Поэтому с христианской точки зрения Евхаристия — важная составляющая евангельской миссии, к которой Господь призывает человека.

Литургия несет свидетельство нехристианину. М.В. Джордж, как мы видели, утверждал, что до сих пор благодаря этому происходят обращения. Возникают два вопроса. Во-первых, можно ли официально использовать литургию в этом качестве, не является ли она внутрицерковным делом?⁵² Во-вторых, кто или что осуществляет свидетельство? Не в пышности и внешней привлекательности богослужения ли дело? Символы, аксессуары, пение, голова священнослужителей... Или свидетельство осуществляет Сам Дух Святой, избличающий грех и убеждающий нехристианина, что все, что происходит, — воспоминание действительных исторических событий?

С первой проблемой справиться легче. Н.А. Нисиотис во введении к своему докладу на совещании в Цернике заявил:

«Интересно отметить также в докладах 2 и 3 православную точку зрения, согласно которой Евхаристию нельзя рассматривать как инструмент исповедования Христа или как способ миссионерства; она является центральным событием приходской жизни и, как таковая, может служить трамплином, отправной точкой для христианина в христианском свидетельствовании современному миру»⁵³.

И все же элемент литургического благовестия признается весомым, как это показывает цитата из доклада 3:

«Хотя Евхаристия есть достояние Собрания верных, предназначенное для их освящения, неевхаристические литургические формулировки и выражения, неевхаристические литургические молитвенные прошения, литургические библейские чтения, иконы, песнопения и т. д. могут и должны использоваться с целью возвещения Евангелия и проповедования Христа миру... Утренняя и вечерняя, как и Литургия оглашенных, могут дать Церкви основные ориентиры для новых свершений в этой области»⁵⁴.

Имеющееся напряжение между использованием литургических священнодействий для проповеди неверующим и предназначенностью их для верных здесь очевидно. Дело не в том, что природа Евхаристии вообще может подвергаться дискуссии — это не так! Существует общая договоренность о том, что эта служба предназначена для Церкви, а не для посторонних. (Впрочем, фактически автору этих строк неизвестны места, где последовательно осуществлялись бы ограничения Древней Церкви по отношению к присутствию нецерковной публики — некрещеных или неправославных.) Тем не менее существует всеобщее соглашение, хотя, пожалуй, не столь универсальное, как то, которое признает за литургией евангельское значение. Что стоит за этим? Не опережая вопроса о том, кто или что осуществляет свидетельство в литургии, нужно хотя бы вкратце исследовать природу того, что придает литургии евангельский характер.



Действительно, Евхаристия совершается в Церкви и для Церкви. Но если говорящий это подразумевает, что она существует только для Церкви, тогда ключевой элемент православного литургического богословия может считаться утраченным. Ибо православная литургия принадлежит не просто Церкви, но вместе с ней всему миру: «Литургия есть наше благодарение, которое приносится за сотворенный мир и от его лица; она есть восстановление во Христе падшего мира»⁵⁵, «Эсхатологическая природа Церкви не есть отрицание мира – наоборот, это принятие его и утверждение как объекта Божественной любви»⁵⁶. Поэтому литургия существует для Церкви, но не исключительно для нее. Она также для мира, чтобы мир мог быть спасен. Таинство существует не для того, чтобы мир участвовал в нем, но для того, чтобы он был спасен. Как Христос предал тело Свое «за жизнь мира» (Ин. 6:51), так Церковь отдает миру эту жизнь. В таинствах открывается полнота жизни, предуготованная миру Богом. «Церковь, таким образом, не есть общество самозамкнутое, но по преимуществу общество миссионерское»⁵⁷.

Все это может показаться странным читателю, в представлении которого таинство есть внутреннее дело общины, событие приходского значения, не имеющее отношения к миру.

Западному христианину свойственно противопоставлять таинство миру, и понятие миссии в его представлении связано со Словом, но никак не с таинством. Более того, он привык рассматривать таинство как, возможно, суще-

ственную, но все же вполне вычленяемую часть, установление или действие Церкви внутри Церкви. Он отнюдь не считает, что сама Церковь представляет собой таинство присутствия Христа в Его действии. Наконец, он в первую очередь заинтересован во вполне «формальных» вопросах, касающихся таинств, – вопросах о их количестве, «значимости», установлении и т. д. Наша задача – показать, что существует и всегда существовал другой взгляд, другой подход к таинству и что этот подход может оказаться невероятно важным, в первую очередь в таком животрепещущем вопросе, как миссия, как наше свидетельство о Христе перед миром. Ибо основные вопросы: *свидетелями чего мы являемся?* что видели мы, к чему прикасались руками? в чем мы были участниками и чему причастились? к чему мы призываем людей? что мы в состоянии им предложить?⁵⁸

Именно православное представление о таинственной природе Церкви делает литургию частью церковного евангельского свидетельства. Ситуацию в целом можно оценить так: православная традиция настаивает на закрытом характере евхаристического собрания; православное богословие признает общенародный характер евхаристического события. В попытке сбалансировать две истины доклад 3 в Цернике рекомендует пользоваться неевхаристическими литургическими выражениями в качестве средств благовестия.

Более подробно на эту тему говорилось на эчмиадзинской встрече. Там отметили, что «литургическое свидетельство в целом есть очевидная форма



свидетельства и миссионерства»⁵⁹. Под заголовком «Кому проповедовать?» совещание перечислило несколько категорий людей.

Следующие категории людей должны прямым или косвенным образом услышать обращение, заключенное в Святой Евхаристии:

а) члены Церкви, которые искренне стараются осуществлять на практике свою веру, должны стать истинными проповедниками Евангелия, следуя евангельскому призыву, обращенному к ним;

б) номинальные христиане;

в) переселенцы, рабочие-эмигранты, беженцы и т. д., часть из которых вообще не имеет своего угла;

г) народы в диаспоре;

д) нехристиане, живущие по соседству от наших приходов и храмов;

е) население местностей, где никто и никогда не слышал евангельской проповеди⁶⁰.

Трудно представить, что на земле есть люди, которые не входили бы хотя бы в одну из этих групп. Мир нуждается в евангельском благовестии в том виде, как оно провозглашается и проживается в евхаристическом торжестве. Какие бы богословские различия ни приводились в защиту закрытого характера этого торжества, необходимость его вселенского провозглашения очевидна. В литургии осуществляется встреча на основе «реального присутствия Христа»⁶¹.

Когда обсуждается вопрос, как нужно проповедовать Евангелие, особое внимание уделяется новым (следующим, однако, древним образцам) формам

богослужения, пытающимся ответить на запросы «современного общества». Поэтому неоспоримо то, что Православная Церковь все еще считает свое богослужение средством благовестия как для своих членов, так и для всего общества в целом. «Боговоплощение было осуществлено для всего мира на все времена ради искупления всего мироздания. Святая Евхаристия была учреждена, помимо всего прочего, для того, чтобы возвещать смерть и воскресение Господа нашего до Его Второго пришествия»⁶².

Теперь, когда рассмотрен первый вопрос: считается ли официально литургия методом евангелизации? — нам предстоит перейти ко второму. Кто или что свидетельствует в литургии, когда она выступает в качестве такого метода? Первый ответ: свидетельство несут люди, чья жизнь была преобразована постоянным участием в Евхаристии. «...Наша собственная осведомленность в Евангелии, наша собственная открытость Духу через причастие Божественных Тела и Крови, наша собственная освященность остаются наилучшим методом миссии»⁶³. Второй ответ связан с тем, что мы не должны упускать из виду свидетельство Духа, удостоверяющего реальность Христа. Святой Дух призывается в эпиклесисе, чтобы претворить приношения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Центральное место этого события в Евхаристическом каноне подчеркивает значение Духа для Православной Церкви⁶⁴. Священник просит о нисхождении Святого Духа не только на хлеб и вино, но также и на всех молящихся⁶⁵. Поэтому вполне естественно, что Святой Дух является Пресуществителем Святых Даров⁶⁶.



Самый обычный ответ на вопрос, каким образом литургия может быть свидетельством Евангелия, состоит в том, что об истинности священнодействия говорит сама его красота. «Православный обряд по своей красоте и богатству не имеет аналогов во всем христианстве... Это «сошествие неба на землю» знаменует собой красоту духовного мира»⁶⁷. Православие свидетельствует о духовной реальности, неведомой миру вне Христа. В литургии Церковь возносится к Престолу Божию⁶⁸. Таким образом, литургическое свидетельство есть свидетельство об обителях небесных, в связи с чем тема «неба на земле» так часто встречается в православной литературе⁶⁹. Пожалуй, в этом прозрении неба заключается самое бесспорное доказательство того, что литургия есть очевидный метод евангелизации. В литургии воочию предстают перед нами начала нового миропорядка – Царствия Небесного⁷⁰.

Экзотичность литургии. Красота литургии может быть истолкована иначе, чем это было только что показано. Поверхностный взгляд скорее увидит в ней не приближение к Божественной истине, а просто экзотическое и странное действо. Она может показаться реликтом, не имеющим никакого отношения к современности. Для многих неправославных литургия кажется чересчур затянутой, чересчур монотонной. (Некоторые православные тоже так считают.) Как может нечто столь безнадежно устаревшее являться выражением Божественной истины?

Как ни странно, но именно эта несовременность и необычность сообщают православному богослужению его непреходящую ценность. Ведь

Евхаристия – это связь с прошлым – более того, это связь с иным типом реальности, находящимся в резком контрасте с материальным миром⁷¹. Литургия несет свидетельство об ином порядке вещей. Как раз этот аспект и делает ее привлекательной для неправославного человека, так что, оставаясь в каком-то смысле явлением чужеродным, православное богослужение отнюдь не действует на неправославного отталкивающе. Архиепископ Анастасий Яннулатос объясняет:

«Православное богослужение, как отмечают многие ученые, может быть без труда понято и принято и в Африке, и в Азии. Его полная мистики атмосфера постоянно оживающей тайны воплощения Слова и обожения, $\theta\epsilon\acute{o}\sigma\eta\varsigma$ человека производит неизгладимое впечатление на все человеческое существо. Как свидетельствует факт не столь давнего возникновения православных общин в Кении, богослужение является главной движущей силой распространения и консолидации Православия»⁷².

Если принять во внимание коллективный характер африканского культа, ощущение чужеродности православного богослужения по большей части исчезает. Пожалуй, только на Западе, где индивидуализм одержал верх над групповым опытом, Православие кажется странной религией. Во многих странах, где работает миссия, Православие приживается гораздо лучше, чем те формы протестантизма и римо-католичества, которые там тоже присутствуют⁷³. Вентинк пишет:

«Самое ценное, что может дать Православие африканским Церквам, – это Божественная



литургия. Это средоточие Православной Церкви уже нашло широчайшее признание в Православии Африки. Интересно наблюдать, как скоро бывшие жестокосердые борцы за независимость становятся умиленными приверженцами Литургии св. Иоанна Златоуста, появившейся на свет в IV веке. В отличие от римокатоликов первой задачей африканских православных при осуществлении ими миссии к другим племенам было немедленное переложение литургии на племенные языки.

Умилительно становится свидетелем Христа воплощения в обычное воскресное утро в маленькой церквушке где-нибудь в Кикуйулде. При минимуме подготовки и знаний каждый прихожанин понимает символику и тайну воплощенного Слова. Молящиеся в течение трех часов стоят в храме и принимают живое участие в богослужении. Сотни человек выстраиваются в очередь ко Святому Причастию — это ведь главная часть службы. Не только для православного грека, но и для православного африканца литургия имеет величайшую притягательную силу. Верующим африканцам Святое Причастие заменило древние жертвоприношения племени кикуйу, а крещение — инициации. Для них православная вера с ее символизмом пришла на смену их старым религиозным обычаям не как нечто совершенно чужое и новое, но как что-то знакомое, о чем они смутно догадывались и что глубоко почитали еще с тех давних пор, когда не были христианами»⁷⁴.
Все это вовсе не означает, что Православие должно проявлять себя одинаково как в Африке, так и в

Азии, ибо история Православной Церкви показывает возможность сосуществования разнообразных литургических форм⁷⁵. Единство Православия держится не на литургическом единообразии, что особенно отчетливо видно в наши дни, когда существует множество языковых и обрядовых вариантов литургии по всему миру⁷⁶. Что действительно неизменно — так это вероисповедание. «Единство Православной Церкви зиждется не на поверхностном единообразии, но на единстве веры и общности сакраментальной жизни»⁷⁷.

Несмотря на то что литургия готова принять даже такие формы, какие свойственны Православию Африки с его «поклонением Богу под звуки тамтамов»⁷⁸, православные Церкви обнаруживают удивительное сходство литургических форм. Несомненно, причина этого кроется в копировании первоначальной практики и способов передачи евангельского благовестия на новых территориях. И все же универсальность православного подхода к литургической практике сама по себе является свидетельством его межнационального характера, ибо, хотя этот подход и сформировался в эллинистической обстановке, литургия более не представляет собой части эллинистического мира. Каждая из православных Церквей во всем мире считает ее своей собственной. В каком-то смысле литургия остается чужой, но не из-за своего греческого происхождения, а потому что она воистину не от мира сего. Как мы уже говорили, она несет свое свидетельство об ином мире — том мире, который по-настоящему иноприроден нашему и который однажды придет ему на смену.



ЛИТУРГИЯ КАК ЦЕЛЬ МИССИИ

Вряд ли нужно много говорить об этом аспекте литургии применительно к миссии Церкви. Возносить должным образом хвалу Богу – это один из путей достижения конечной цели миссии, славы Божией. Таким образом, поклонение Богу составляет промежуточную цель миссии. Как таковое, оно не является самоцелью, ибо, как уже говорилось, за этим стоит другая цель – основание поместных Церквей и обращение тех, кто не знает Христа. Литургия – это результат выполнения промежуточных целей миссии.

Однако здесь уместно представить два важных наблюдения. Первое связано с тем, что распространение Евангелия по всему миру раздвигает границы восхваления Бога. Имеется в виду не только количественный прирост, но и переход в новое качество. Результатом насаждения поместных Церквей становится их свобода в исполнении того, к чему они призваны Богом: «В каждой стране Церковь призвана прославлять Бога своим собственным голосом... и [народ каждой из стран призван] внести свой вклад в общий хор славословия Богу»⁷⁹. Каждый народ должен сделать свой вклад во всемирное восхваление Бога. И голоса эти должны крепнуть. Слава Божия не будет полной, пока «...великое множество людей, которого никто не мог перечислить, из всех племен и колен, и народов и языков...» (Откр. 7:9) не возвысит свой голос для хвалы.

С этой точки зрения литургия, совершаемая на множестве языков, становится эсхатологическим знаменем. Так это и должно быть, поскольку Пра-

вославие нацелено на исполнение всего и вся во Христе. Это эсхатологическое свершение может рассматриваться в двух модусах: как единение верующего со Христом, или его обожение (θεόωσις), и как участие всей Церкви в «симфонии славословия, которое вселенная призвана принести Богу»⁸⁰. Как проповедь Евангелия всем народам является знаком последних времен (см.: Мф. 24:14), так и проникновение литургии во все уголки мира есть эсхатологическое знамение⁸¹.

Второе наблюдение связано с тем, что цель, заключенная в служении литургии на языках новых православных Церквей, является источником вдохновения для господствующей Православной Церкви и свидетельством для неправославных. При том значении, которое придается переводам литургии на местные языки, служение литургии, разумеется, является целью миссии. Помимо того что благодаря литургии достигается полнота благодарения Бога, нельзя преуменьшать и значение того, какое впечатление оказывает радостное литургическое торжество на посторонних. Это свидетельство, которое поместная Церковь несет своим соседям и Православию по всему миру. Горизонтальная составляющая восхваления Бога в пространстве создает фон, на котором разворачивается жизнь Церкви в мире и для мира.



¹ *Florovsky G.* The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church // *One Church* 13, nos. 1–2 (1959), p. 24, как цитируется *Ware T.* The Orthodox Church (Baltimore, Md.: Penguin Books, 1963), p. 271.

² См.: *Ware T.* The Orthodox Church, p. 271. В этом же убеждены и другие православные авторы: *Constantelos D.J.* The Greek Orthodox Church (New York: Seabury Press, 1967), p. 23f.

³ *Hammond P.* The Liturgical Movement and Eastern Christendom // *The Christian East* n. s. 2 (1952), p. 51.

⁴ См.: *E.G., Ware T.* Orthodox Church, p. 272.

⁵ См.: *E.G., Hapgood I.F.* Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church, p. 64.

⁶ Наилучшее объяснение имеется в книге *Patrinakos N.* The Orthodox Liturgy (Garwood, N.J.: Graphic Arts Press, 1976) в главе, названной «Наша литургия». В первой части этой книги дается греческий текст Вселенского Патриархата, а на противоположной странице – английский текст, разработанный Литургической комиссией Греческой Православной Архиепископии Северной и Южной Америки. Это официальный вариант, используемый Греческой Православной Церковью в Америке. Более детальное описание развития литургического чинопоследования см.: *Schmemmann A.* Introduction to Liturgical Theology. См. также работу католического ученого *Kucharek C.* The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom (Allendale, N. J.: Alleluia Press, 1971).

⁷ Пример аллегорического толкования, так почитаемого православными, имеется у *Cabasilas N.* A Commentary on the Divine Liturgy (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977).

⁸ *Patrinacos.* The Orthodox Liturgy – один из примеров. См.: *Mastrantonis G., ed.* The Divine Liturgy of St. John Chrysostom. Автор дает репринт английского текста литургии, изданного Faith Press (n. d.) и одобренного архиепископом Германом, митрополитом Фиатирским, помещая на оборотной стороне листов великолепные фотографии, запечатлевшие основные литургические священнодействия. Отдельно печата-

ется греческий текст. Книга предназначена для использования верующими на богослужениях, чтобы они могли видеть и понимать, что происходит перед их глазами. См.: *S.M. Sophocles.* The Liturgy of the Orthodox Church (Athens: n. p., n. d.).

⁹ См.: *Calian C.S.* Icon and Pulpit (Philadelphia: Westminster Press, 1968).

¹⁰ См., напр.: *Ware T.* Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 5–16.

¹¹ См.: *Herbert Stroup.* The Zoe Brotherhood, The Christian Century 72 (1955), p. 331–332. См. также: *Bratsiotis P.I.* The Evangelistic Work of the Contemporary Greek Orthodox Church, The Christian East, n. s. 1 (1950), p. 28–29; *Constantelos D.J.* The Zoe Movement in Greece // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 3 (1959), p. 11–25.

¹² Ясное представление о значении проповеди и о ее использовании дают сборники проповедей. Из этой подборки отчетливо выявляется одно различие между Грецией и Америкой. Если в Греции проповедь зачастую читают миряне, в Америке это является почти исключительной прерогативой духовенства. См.: *Dean Timothy Andrews, ed.* Contemporary Sermons by Greek Orthodox Preachers (New York: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1966); *Anthony Coniaris.* Eastern Orthodoxy: A Way of Life (Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1966); *Dimopoulos G.* Orthodox Sermons for All Sundays of the Year (Scranton, Pa.: Christian Orthodox Editions, 1971); *Leonidas Condos.* In Season and Out of Season (New York: Orthodox Observer Press, 1972).

¹³ Самый поразительный пример использования кафедры можно найти в дискуссиях о кафедре русского православного священника о. Дмитрия Дудко. Его работа появилась под названием «Испытания истинной веры» в религиозном отделе Time 1 мая 1978 года, с. 54. Его проповеди имеются на английском языке в пер. П.Д. Гарретта. См.: The Trials of a True Believer // Time, May 1, 1978; *Dmitrii Dudko.* Our Hope, trans. Paul D. Garrett.



¹⁴ См.: *Schmemmann A.* Liturgy and Life: Christian Development Through Liturgical Experience, p. 47. Курсив в оригинале.

¹⁵ См.: напр. *Mastrantonis G.* Divine Liturgy, p. 144–148; *Hapgood I.F.* Service Book, p. XXIII–XXVII. Особенно полезна кн.: *The Divine Liturgy: The Sunday Epistles and Gospels*, где полностью даются литургические тексты на греческом и английском языках, причем с фонетикой греческого языка, а также полные тексты уставных евангельских чтений.

¹⁶ См. также переработанный вариант его книги: *Georges Barrois.* Scripture Readings for Mid-Pentecost and Pentecost.

¹⁷ См.: *Barrois G.* Scripture Readings, p. 14f., 70; *Hapgood I.F.* Service Book, p. XXII.

¹⁸ См.: *Barrois G.* Scripture Readings, p. 20.

¹⁹ *Constantelos D.J.* The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, p. 9.

²⁰ Божественная литургия Преждеосвященных Даров, Божественная литургия св. Василия Великого, Божественная литургия св. Иоанна Златоуста, Крещение, Миропомазание, Елеосвящение, Браковенчание.

²¹ *Constantelos D.J.* The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, p. 7, а также: *Ware T.* The Orthodox Church, p. 207–210.

²² *Constantelos D.J.* The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, p. 78.

²³ Ibid.

²⁴ Эти книги: Числа, Иисус Навин, Руфь, Екклесиаст, 4 Книги Царств, Авдия, Наума, Аггея, Захария и три Послания Иоанна.

²⁵ Не упоминаются только Послание Иеремии и история Вила и Дракона.

²⁶ *Constantelos D.J.* The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, p. 83.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid, p. 82. Православную точку зрения на роль Библии можно узнать в *Норко Т.* The Bible in the Orthodox

Church // St. Vladimir's Theological Quarterly 14 (1970), p. 66–99.

²⁹ См.: *Paul Fueter.* Confessing Christ Through Liturgy: An Orthodox Challenge to Protestants, p. 123–128.

³⁰ «В период миссионерской экспансии христианства крещение взрослых было преобладающей практикой...» (*Schmemmann A.* Liturgy and Life, p. 7).

³¹ Молитвы об оглашенных полностью напечатаны в *Mastrantonis G.* Divine Liturgy, p. 42–43; *The Priest's Service Book, part 2* (New York: Orthodox Church in America, 1973), p. 258–259 (312–313 для Литургии св. Василия Великого). Хэпгуд удобно располагает молитвы попарно на одной странице (*Service Book*, p. 92). Двужычный, англо-греческий, текст имеется в *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom* (London: Faith Press, n. d.), p. 21–22. Другие издания литургии опускают эти молитвы полностью или частично, так как, если они и используются во время богослужения, обычно их неслышно прочитывает священник.

³² «Но, так как оглашенных становилось все меньше и меньше благодаря широкому распространению младенческого крещения, все молитвы за оглашенных не читывались. Вследствие этого так называемая Литургия оглашенных стала короче...» (*Nicon Patrinos.* The Orthodox Liturgy, p. 250).

³³ *Schmemmann A.* Liturgy and Life, p. 47–48. Курсив в оригинале.

³⁴ *Yannoulatos A.* Orthodox Spirituality and External Mission // *Porefthendes* 4 (1962), p. 4; *International Review of Mission* 52 (1963), p. 300–302.

³⁵ Ibid., p. 5.

³⁶ Триодь (Постная. – *Ред.*) есть «богослужбная книга, содержащая последования богослужений от четвертого воскресенья перед Великим Постом до пасхальной субботы» (*F. L. Cross, E. A. Livingstone, eds.* The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2nd ed. [London: Oxford University Press, 1974], p. 1395). См. также: *Langford-James R.L.* A Dictionary of the Eastern Orthodox Church (London: Faith Press, 1923), p. 131, где вдобавок к предыдущему определению



даются еще два: временной период, охватываемый книгой Триодии, и канон (трипеснец), исполняемый в этот период.

³⁷ См.: *Langford-James R. L.* Dictionary, «Тропарий», p. 132.

³⁸ *Stylios E.* Missionary Echoes of the Triodion // *Porefthendes* 4 (1962), p. 10.

³⁹ *Schmemmann A.* The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition // *The Theology of the Christian Mission* / Ed. Gerald H. Anderson (London: SCM Press, 1961), p. 255.

⁴⁰ Это отделение от мира символизируется возгласием диакона: «Двери, двери...» В ранней Церкви в обязанность диаконов и иподиаконов входило следить, чтобы во время евхаристического канона в храм не входили язычники. Протопресвитер Александр Шмеман усматривает в этом полнейшее отделение Церкви от мира во время Литургии верных. В эти моменты Церковь возносится горе со Христом (*Missionary Imperative*, p. 255).

⁴¹ См.: *Ibid.*, p. 255–256.

⁴² Это вовсе не говорит о том, что в Православии нет места личному богообщению, ибо, конечно же, оно есть. Просто церковное богослужение является общественным выражением богообщения. См., напр.: *Zernov N.* Worship in the Orthodox Church // *Christian Orthodox Devotion* (Westfield, N.J.: Ecumenical Publications, n. d.), p. 1–14.

⁴³ «Самым значительным является то, что все евхаристические молитвы звучат во множественном числе, включая молитву освящения, анафору, которая произносится только одним совершителем литургии, но, что очевидно, от лица и во имя всех присутствующих верующих. Ибо на самом деле все молящиеся «служат» своему пастырю...» (*Florovsky G.* *Orthodox*, p. 60).

⁴⁴ Автор вспоминает посещение в 1969 году маленького монастыря, расположенного высоко в горах на о. Хиос, где остался в живых всего один иеромонах. Для того чтобы совершить Таинство Евхаристии, он должен был предпринимать нелегкое путешествие в горы каждое воскресенье. Согласно канонам, священник не может совершать литургию один.

⁴⁵ Тот факт, что не все прихожане, а, скорее всего, большинство прихожан не являются истинными участниками литургии, поскольку не понимают, свидетелями чего выступают, является предметом сожалений многих православных богословов. См.: *Patrinacos N.* *The Orthodox Liturgy*, p. 291.

⁴⁶ *Khomiakov A.* *The Church Is One* (London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1968), p. 38–39.

⁴⁷ *Yannoulatos A.* *Orthodox Mission and Holy Communion*, p. 58. Курсив в оригинале.

⁴⁸ Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ Through the Liturgical Life of the Church Today, *Etchmiadzine, Armenia*, Sept. 16–21, 1975, p. 417.

⁴⁹ См. доклад *I. Bria*. «Confessing Christ Today: An Orthodox Consultation», p. 67–94. Напечатан также в *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18 (1974), p. 193–212, где приведен полный список участников. В том же номере опубликовано приветствие участникам совещания протоиерея Иоанна Мейендорфа.

⁵⁰ См.: Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today, *Etchmiadzine, Armenia*, Sept. 16–21, 1975, p. 417–421. Доклады с краткой справкой об участниках опубликованы также в *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976), p. 31–37. Имеется также сопутствующая статья, развивающая тему совещания в Эчмиадзине, — о продолжении литургии в повседневной жизни. См.: *Bria I.* *The Liturgy after the Liturgy*, p. 86–90.

⁵¹ См.: M.V. George в *Bria I.* *Confessing Christ Today: An Orthodox Consultation*, p. 69.

⁵² Стоит только вспомнить о том месте литургии, сохранившемся донныне, когда священнослужитель восклицает: «Двери, двери!» «Охрана дверей храма от проникновения в него некрещеных была делом строжайшей необходимости» (*Kucharek.* *Byzantine-Slav Liturgy*, p. 536–537).

⁵³ В *Bria I.* *Confessing Christ Today: Reports of Groups at a Consultation of Orthodox Theologians* // *International Review of Mission* 64 (1975), p. 75.



- ⁵⁴ Ibid., p. 85.
- ⁵⁵ Ibid., p. 84.
- ⁵⁶ *Schememann A.* The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition, p. 254.
- ⁵⁷ Ibid.
- ⁵⁸ См.: *Schememann A.* The World as Sacrament, p. 23. Купсив в оригинале.
- ⁵⁹ Reports from the Orthodox Consultation on «Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today», p. 417.
- ⁶⁰ См.: Ibid., p. 418.
- ⁶¹ Ibid.
- ⁶² Ibid.
- ⁶³ В *Bria I.* Confessing Christ Today, p. 85.
- ⁶⁴ О догмате Святого Духа см.: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church (Cambridge, Eng.: James Clarke & Co., 1968), p. 156–173.
- ⁶⁵ В молитве освящения, в частности, говорится: «...ниспошли Духа Твоего Святого на нас и на эти Дары, что перед нами, и сотвори хлеб сей...»
- ⁶⁶ Концепция Святого Духа как Пресуществителя Святых Даров находится в согласии с тем, что действие Святого Духа открывает нам Христа (см.: Ин. 14:26; 15:12). См.: *Angelos James Philippou.* The Mystery of Pentecost // The Orthodox Ethos (Oxford: Holywell Press, 1964), p. 70–97.
- ⁶⁷ *Bulgakov S.* The Orthodox Church (London: Centenary Press, 1935), p. 149.
- ⁶⁸ См.: *Schememann A.* Missionary Imperative, p. 255.
- ⁶⁹ Это ни в коем случае не означает, что в Православии литургия воспринимается как совершенное отображение неба на земле. Многие высказываются за реформу и упрощение литургии. Однако, несмотря на закравшиеся в литургию несовершенства, она остается формой передачи реальности присутствия духовного мира. О предлагаемых литургических реформах см.: *Patrinacos N.* The Orthodox Liturgy, p. 197–248; *Schememann A.* Problems of Orthodoxy in America: The Liturgical Problems // St. Vladimir's Theological Quarterly 8 (1964), p. 164–185.

- ⁷⁰ О Евхаристии как явлении Царствия Божия см.: *Schememann A.* The World as Sacrament, p. 32–55.
- ⁷¹ Совершенно естественно, что литургия видоизменялась со временем, однако основная ее структура осталась нетронутой. См.: *Schememann A.* Introduction to Liturgical Theology, p. 72–167.
- ⁷² *Yannoulatos A.* Initial Thoughts toward an Orthodox Foreign Mission, *Porefthendes* 10 (1968), p. 23.
- ⁷³ Один африканский богослов из Камеруна, обсуждая с автором этот вопрос, признал, что, если бы у его Церкви был выбор между Православием и протестантством, они бы выбрали Православие. Возможно, объясняется это тем, что сама манера православного богослужения подходит для восприятия африканцами.
- ⁷⁴ *Wentink D.E.* The Orthodox Church in East Africa // *The Ecumenical Review* 20 (1968), p. 42–43.
- ⁷⁵ «С миссионерской точки зрения, весьма интересно также, что в течение первых веков в Единой Церкви употреблялись различные литургии во множестве вариантов и служились они на десятках разных языков» (*Yannoulatos A.* Initial Thoughts, p. 23).
- ⁷⁶ См.: *Meyendorff J.* The Orthodox Church, p. 188–189 — о православных западного обряда.
- ⁷⁷ *Yannoulatos A.* Initial Thoughts, p. 23.
- ⁷⁸ *Constantinides C.* Lord's Go Ye... and the Theology // *Porefthendes* 3 (1961), p. 20.
- ⁷⁹ *Yannoulatos A.* The Purpose and Motive of Mission, *Porefthendes* 9 (1967), p. 7.
- ⁸⁰ Ibid., p. 9.
- ⁸¹ Связь между церковным богослужением и эсхатологическими чаяниями Церкви хорошо выражена у методистского богослова Джеффри Уэйнрайта. Он в нескольких местах указывает на эсхатологическое понимание православной литургии. Для нас наиболее интересно то место, где Уэйнрайт говорит, как соотносятся эсхатология и миссия: «Говоря коротко, Евхаристия обладает непреходящим миссионерским значением, поскольку она знаменует великий пир, который



Бог уготовил в Своем не вечернем Царстве, чтобы навеки запечатлеть вселенское торжество Своей спасающей воли и Промысла» (*Wainwright G. Eucharist and Eschatology* (London: Epworth Press, 1971), p. 128).

МИССИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕСИОЛОГИИ

Любое исследование в области православной миссионерской мысли требует рассмотрения православной эkkлeсиологии. Одно из исходных положений нашего исследования заключалось в том, что учение о Церкви занимает центральное место и крайне важно для православных миссионеров. Люди, ступившие на путь христианства, обязательно должны прийти в Церковь. Соединение верующего с Церковью, как Телом Христовым, всегда являлось непосредственной целью миссии. Прежде чем выяснять, каким образом Церковь вовлечена в миссию, полезно остановиться на православном учении о Церкви¹.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭККЛЕСИОЛОГИЯ

Первым делом следовало бы определить понятие «Церковь». Однако, как замечает прот. Георгий Флоровский, «мы не можем отталкиваться от формального определения Церкви. Ибо, строго говоря, ни одно из определений не может претендовать



на догматический авторитет. Его не найти ни у св. отцов, ни у схоластов, ни даже у Фомы Аквинского. Никакого определения не дают ни Вселенские, ни последующие Великие Соборы Запада, включая Тридентский и Ватиканский»².

Некоторые авторы видят в отсутствии традиционного определения знак того, что определить Церковь вообще невозможно. Протоиерей Сергей Булгаков утверждает, что «не может существовать удовлетворительного и исчерпывающего *определения* Церкви. «Приди и виждь» — Церковь познается только опытом, благодатью, через причастность ее жизни»³.

Хотя на первый взгляд это кажется неразрешимой проблемой, отсутствие формального определения вовсе не означает, что мы вообще ничего не можем сказать о Церкви по существу. Согласно объяснению прот. Георгия Флоровского, святые отцы не утруждали себя определением Церкви по той причине, что они непосредственно созерцали ее реальность. «Недостаток формального определения не означает, однако, ни путаницы понятий, ни смутности представлений... Самоочевидность не нуждается в определениях»⁴.

Из сказанного становится ясно, что в православном богословии не найдется определений, но можно найти описания того, что собой представляет Церковь. При таком подходе обнаруживается множество источников, к которым мы могли бы обратиться. Одни авторы, как прот. Сергей Булгаков, делают упор на союзе с живым Христом. Церковь — это в первую очередь то место, где верую-

щий реально приобщается божественной жизни. Здесь, пожалуй, можно было бы говорить об экзистенциальном восприятии Церкви, но без какого бы то ни было отрицания объективного характера феноменов Воплощения и Пятидесятницы.

Другой взгляд дополняет это динамическое представление, оперируя признаками Церкви. Их можно найти в Никейском Символе веры⁵, который читается в Православной Церкви за Божественной литургией⁶. Всего имеется четыре признака Церкви, а именно: Церковь Единая, Святая, Соборная и Апостольская. Они ни в коем случае не являются исключительной принадлежностью Православия, признаются и другими христианскими традициями, в частности римо-католической и англиканской. Именно вокруг этих признаков ведутся дискуссии богословов о природе Церкви.

Все понимают (или по крайней мере чувствуют), что Церковь перестает быть Церковью, лишись она хотя бы одного из своих признаков, ибо только совокупность, согласованность всех этих четырех качеств, отраженных в Символе веры, выражает полноту ее бытия... Ясно, что гармония четырех признаков Церкви по существу своему такова, что попытка изменить, исказить смысл хотя бы одного из членов этой четверицы исказила бы и само понятие Церкви или по крайней мере значительно трансформировала бы его, вызвав цепное изменение характеристик других признаков⁷.

То, что оба подхода взаимодополняют друг друга, делается очевидным по размышлению. Признаки единства (Церковь едина) и святости (Церковь



свята) — это именно то, чего можно ожидать от организма, живущего обновленной жизнью во Христе. Если Христос не разделился (см.: 1 Кор. 1:13), то разделиться не может и Церковь. Если Христос свят (см.: Евр. 7:26), то и Тело Его должно быть свято. Итак, два первых признака, как можно видеть, соотносятся с обновленной жизнью во Христе.

Николай Зернов провел интересное сравнение протестантских и католических взглядов на Церковь. Для римо-католика «Церковь является видимым установлением Самого Христа, от Него наделенным истинным вероучением и неисчерпаемым источником благодати»⁸. И только в недрах этого установления возможно спасение⁹. Более того, оно не зависит от личных качеств совершителя Божественных Таинств, лишь бы совершитель был должным образом рукоположен и правильно совершал предписанные ему действия. Как отмечает Зернов, человеческий элемент в этом случае имеет значение лишь как инструмент сообщения благодати, и не более того. «Таким образом, Церковь есть Божественное Тело, существующее независимо от состава и действий его земных членов. Ее учение никогда не может быть извращено, ее единство никогда не может нарушиться, ее священноначалию никогда не наступит конец»¹⁰.

В противовес этому протестантская концепция строится на том, что Церковь — «не средство спасения, но вместилище уже спасенных, сфера, в которой святые находят свое блаженство и покой»¹¹. Поэтому имеет значение достоинство как совершителя таинств, так и общины.

Современного протестанта занимает исключительно духовное состояние своего местного прихода. Его не интересует вопрос о том, какого рода посвящение получил его пастор... Но он уверен, что мир и любовь должны венчать литургическое собрание, и он, пожалуй, откажется принимать Святые Дары из рук недостойного пастора или в собрании людей, к которым он не испытывает ни доверия, ни братских чувств¹².

Обозначив представления о Церкви католиков и протестантов, Зернов сравнивает их с пониманием Церкви древними христианами и находит в западных интерпретациях недостатки, обусловленные их индивидуалистическими настроениями. Обе сосредоточены на частных отношениях человека с Богом. По наблюдениям Зернова, центральное место в представлении ранней Церкви занимал «живой организм, образованный из всего возрожденного народа Божия»¹³. Именно восприятие Церкви как живого организма, или тела, отличает этот подход от описанных выше. Согласно Зернову, такая фокусировка мысли означает, что спасение Божие было спасением в общине. Повторим еще раз выражение Хомякова: «Когда кто-то из нас падает, он падает в одиночку, но спастись в одиночку никто не может. Тот, кто спасается, спасается внутри Церкви, будучи членом ее и в единении со всеми другими ее членами»¹⁴. В этом, в глазах православных богословов, заключается, возможно, единственное различие между восточным и западным пониманием Церкви.

Когда говорится, что Церковь едина, под этим подразумевается — ни больше ни меньше — полное



отождествление себя с другими членами Тела Христова.

Христианин стал новой тварью с осознанием того, что все люди братья, члены единого Тела Христова, что каждый может стать храмом Духа Святого. Он понял, что его судьба тесно связана со спасением его собратьев-христиан... Быть христианином — значит возлюбить брата, как самого себя; признать свое собственное спасение, как спасение своих ближних... Эта концепция Церкви, которую можно назвать «корпоративной» концепцией, придавала чрезвычайно значение христианскому единству; любое разделение, любой раскол между членами Церкви были ударами по союзу любви, за которыми неизбежно следовало их (этих членов) отлучение от Духа Святого. Какой бы ни была причина раздора, каждый его участник ставил под сомнение свое спасение, поскольку он не смог сохранить единство Тела Христова¹⁵.

Этот взгляд ранней Церкви был утрачен в эпоху Константина. Две силы разрушили его. Первой, как этого следовало ожидать, был союз государства и Церкви, приведший к тому, что светская власть стала привлекаться к решению церковных вопросов. Союз римского государственного права с Евангелием был разрушительным. Закон убивал то, чему Дух Святой даровал жизнь. Зернов утверждает, что государственные способы управлять Церковью, вступившие тогда в силу, «до сих пор являются источником постоянных искушений в современном христианстве»¹⁶.

Второй силой, которая привела к изменению раннехристианской концепции Церкви, как общи-

ны, пребывающей в союзе с Богом, было сопротивление самому евангельскому дару свободы. Вместе со свободой Евангелие возложило на церковное братство невероятную ответственность: «Христианин стал свободным, но в придачу получил неслыханное доселе бремя ответственности, и очень скоро в недрах Церкви возникло безотчетное, но упорное сопротивление дару свободы»¹⁷. Сферы, в которых право принятия решений принадлежало собранию верующих, были фиксированы или, как выразился Зернов, «опечатаны» в церковном праве. Водительство и покровительство Святого Духа были заменены формулировками, навязанными внешними силами (внешними по отношению к приходским общинам, но не ко всему строению Церкви).

Зернов считает, что тенденция к этому зародилась еще до эры Константина, но полную силу она набрала только после официального признания опеки над Церковью со стороны римского государства. Вследствие этого христиане стали переходить от свободы и ответственности на сторону права и индивидуализма, что отражается в мысли западного христианства по сей день. Цель работы Зернова заключается вовсе не в том, чтобы дискредитировать Церкви Запада, а в том, чтобы показать пути разрешения проблемы христианского разделения. Как и со многими другими проблемами, прежде чем приступить к делу, следует оглянуться и разобраться в ошибках прошлого, после чего избрать правильные пути взамен неверных. Те непритязательные выводы, к которым он приходит, достойны внимания.



Однако темой этой главы является не соединение Церквей, а природа Православной Церкви. Разделяя притязания Православия на прямую преемственную связь с Древней Церковью, Зернов находит, что существенные характеристики Древней Церкви были сохранены Церковью Православной:

«Восточная Православная Церковь сохранила в исконном виде множество ценных черт жизни Древней Церкви. Корпоративная концепция Церкви до сих пор является живой реальностью для многих ее членов. И хотя Православная Церковь внешне была в течение многих веков парализована, бесконечные притеснения оказались все же гораздо менее разрушительными и привели к гораздо меньшим потерям, чем потери западного христианства. Православная Церковь была вынуждена жить под гнетом внешнего ига, но она никогда не шла на внутренние компромиссы, признавая силу закона и принуждения за гражданскими властями»¹⁸.

Это утверждение носит дискуссионный характер. И, прежде чем вступать в споры, нужно четко уяснить, что именно имеет в виду Зернов. Взаимоотношения Церкви с гражданской властью оказывали на Церковь влияние, и влияние это было такого свойства, что наносило ущерб чистоте христианского свидетельства. Православная Церковь оказалась, однако, затронута этим влиянием менее, нежели Церкви Запада, поскольку она никогда не присваивала себе прав гражданской власти, как это имело место на Западе. Но вопрос здесь даже не в том, насколько выгодно цезаропапизм отличался от ситуации в Риме или Женеве. Нас интересует лишь,

как понимается природа Церкви в Православии. И в этом плане Зернов обозначает важную веху, фиксируя внимание на понимании природы Церкви как «братства людей, находящихся в союзе со Святым Духом»¹⁹. Эта корпоративная концепция Церкви является наиболее ценным вкладом, который Православие может внести в современную экклесиологическую дискуссию.

Переходя к рассмотрению вклада других богословов в определение понятия Церкви, необходимо остановиться на их понимании слова «соборность». Дело здесь не только в желании раскрыть в полноте учение о Церкви, но и в том, что понимание этого слова определяет некоторым образом миссионерское мышление. В статье прот. Иоанна Мейендорфа значение слова «соборность» обсуждается в связи с Евхаристией. Поскольку в «Евхаристии Христос и Церковь составляют воистину одно Тело... то именно в ней Церковь и является истинно Единой, Святой, Соборной Церковью Христа»²⁰. Центральное значение Евхаристии в миссионерском деле уже отмечалось нами. Теперь мы видим, что литургический акт также находится в центре при определении Церкви. Однако это само по себе не содержит ничего нового в контексте прозрения о Церкви как о братстве верующих, пребывающих в союзе друг с другом и Богом людей.

Важный вывод из такого понимания Евхаристии заключается в том, что каждое отдельно взятое собрание во имя Господа нашего Иисуса Христа фактически представляет собой «единую соборную Церковь»²¹. Или, как говорил св. Игнатий Анти-



охийский, «где присутствует Иисус Христос, там есть Соборная Церковь»²². Здесь представлена идея соборности, реализуемой в местном собрании верующих. Так как в каждом евхаристическом собрании во всей полноте присутствует Христос, то это собрание обладает всем, что нужно для полноценной Церкви. Для принятия этой богословской концепции требуется особое понимание слова «соборный» (*καθολικός*). Взятое в таком понимании, оно означает вселенскость не в географическом, но в философском смысле, как это назвал прот. Иоанн Мейендорф. Главенствующей идеей в этом случае становится полнота, прежде всего полнота апостольского учения, преподанного всей Церкви. Соборной церковью (со строчной буквы) будет та, которая придерживается полноты откровенной истины и является свидетельницей апостольской истины. Вл. Лосский говорит о соборности как о качестве истины, или о «способе познания Истины, приличествующем Церкви, посредством которого эта Истина открывается всей Церкви как в каждой мельчайшей частице, так и во всей ее целокупности»²³.

В этом смысле вся Церковь — не только духовенство — есть блюститель истины²⁴, тогда как духовенство, и в особенности епископы, являются гарантами апостольского преемства в Церкви, народ Божий (*λαός τοῦ Θεοῦ*) является носителем полноты веры²⁵. Мы уже затрагивали эту тему, когда говорили о роли мирян в литургии. В отстаивании истины мирянин обязан противодействовать даже епископу, если тот отклоняется от веры²⁶. Применительно к признаку соборности это означает, что «собор-

ность не есть абстрактный универсализм учения, навязанного иерархией, а живая традиция, сохраняемая везде и всеми — *quod semper, quod ubique, quod omnibus*»²⁷.

Признание того, что полнота учения воспринимается и хранится всей Церковью, подводит к другому аспекту понимания определения «соборный». Ибо, как мы уже видели, это определение по праву приложимо и к приходской церкви. Как пишет прот. Иоанн Мейендорф:

...приходская церковь, собранная вокруг своего епископа для совершения Евхаристии, — это собрание, уже являющееся Соборной Церковью... Приходская Церковь не есть *часть* Тела — это само Тело, что самым явственным образом символизируется в византийском последовании приготовления вещества для Евхаристии: священник полагает на дискосе частицы хлеба (просфоры) в воспоминание Самого Христа, Его Матери, всех святых, всех умерших и всех живых, так что в этом Хлебе присутствует вся Церковь вместе со своим Главою²⁸.

Эта полнота приходской Церкви осуществляется не за счет и не в ущерб всеобщему церковному единству. Почему это возможно? Потому что тот же Самый Христос во всей Своей полноте присутствует во всех приходских церквях, если они являются носителями той же веры и жизни в таинствах. Здесь кроется причина того, почему православные не могут согласиться с теорией разветвления христианства. Каждая приходская церковь, чтобы быть истинно соборной, должна обладать полнотой веры. Соборность утрачивается с утратой полноты. Это



дает нам основание углубиться в тему, подробно развиваемую ниже, а именно: почему православные видят перспективу единства отлично от протестантов. Потому что, если представить это в географическом контексте, соборность означает нечто большее, чем просто местонахождение, — она означает еще и «догматическую, космическую и моральную универсальность»²⁹.

Суммируя все вышесказанное, определим Церковь как живой организм, обладающий определенными признаками, с помощью которых он может быть идентифицирован и которые ни в коем случае не являются признаками внешними. О двух из них мы говорили — это единство и соборность. Два других также жизненно важны для правильного понимания Церкви. Они лишь более очевидны. Это святость и апостоличность. Церковь, будучи Телом Христовым, должна быть свята, ибо Он свят. Церковь должна также обладать твердыней апостольского свидетельства, чтобы иметь право называться истинным Телом Христовым. Никакого иного утверждения, кроме как на основании апостолов и пророков, быть не может (см.: Еф. 2:20)³⁰.

Все это приводит нас к пониманию Церкви, которое можно назвать динамичным. Оно представляет эклезиологию совсем в ином свете, чем статичная концепция, обычно приписываемая Православной Церкви. Причина, по которой Православную Церковь воспринимают как статичную, двоякая. С одной стороны, имеет место поразительное неведение в отношении Православия, о чем говорилось в первой главе. С другой стороны, то, что известно

или бросается в глаза, кажется множеством установлений, практикуемых верующими совершенно неосознанно. У нас будет возможность обсудить, насколько верно это впечатление, когда речь пойдет о включенности всей Церкви в миссионерство, и о миссионерской роли прихода в частности. В этом разделе мы ставили задачу подойти к определению Церкви и рассмотреть некоторые соображения православных авторов на этот счет³¹.

ЦЕРКОВНОЕ ЕДИНСТВО КАК МИССИОНЕРСКИЙ ФАКТОР

Дискуссия о признаках Церкви естественно подводит к вопросу о разделении Церквей. Рамки настоящей работы не позволяют включить сюда рассмотрение вопроса о вкладе православных в решение проблемы церковного единства. На эту тему вышло достаточно изданий. Наиболее полезное из них — «*The Orthodox Church in the Ecumenical movement*»³², в котором содержатся послания православных Патриархов и доклады, сделанные на Всеправославных Конференциях. Более половины тома посвящено тому, что определяется как «частные мнения». Это статьи, проповеди и материалы, предоставленные частными лицами и не претендующие на выражение официальной позиции той или иной национальной Церкви. Однако в большинстве, если не во всех случаях эти сообщения отражают положение дел в Православной Церкви.

Кроме статей, опубликованных в названном издании, интересные и заслуживающие внимания



материалы появились в «*The Ecumenical Review*»³³, «*Contacts*»³⁴, «*Porefhendes*»³⁵, «*International Review of Mission*»³⁶, «*The Greek Orthodox Theological Review*»³⁷, «*St. Vladimir's Theological Quarterly*»³⁸, «*Journal of Ecumenical Studies*»³⁹ и «*The Christian East*»⁴⁰. К этому списку можно добавить большое количество книг, содержащих материалы в пользу и не в пользу православного участия в экуменическом движении⁴¹. Со всей доскональностью эта тема обсуждается в замечательной диссертации Роберта Стефанопулоса⁴². Его библиография — одна из богатейших на эту тему, хотя она ограничена изданиями, вышедшими до 1970 года. Нелишне также упомянуть об огромном количестве литературы, появившейся в качестве отклика на веками длившиеся контакты между Англиканской и Православными Церквями⁴³. Перед лицом очевидности невозможно утверждать, что Православие не интересовалось вопросами христианского единства. Как отмечалось в главе 1, православные богословы и простые верующие были среди первых участников экуменических контактов и дискуссий.

Вопрос единства представляет здесь интерес постольку, поскольку он касается миссионерской деятельности и богословия миссии. Как и многие другие пункты вероучения, это понятие не имеет жесткого догматического определения в Православии. Поэтому можно различить два-три подхода к вопросу о миссии и единстве, хотя углубленный анализ покажет существование общеправославного взгляда на Церковь, охватывающего все альтернативные подходы.

В поздравительном адресе в честь Вальтера Фрайтага митрополит Мелитский Иаков (впоследствии Архиеп. Иаков, предстоятель Греческой Архиепископии в Америке Константинопольской юрисдикции) высказал убеждение в том, что без церковного единства миссионерская деятельность немислима. Признавая ширококомасштабность византийской миссионерской деятельности, Архиеп. Иаков утверждает, что разделение Востока и Запада в XI веке резко изменило характер миссий. Выводя основные принципы миссии из Ин. 17:18–22, ее ключевыми элементами высокопреосв. Иаков называет освященность и единство. «1) освященность в истине как средство и 2) совершенство в единстве как опознавательный знак призваны стать главными и наиболее важными требованиями к тем, кто посылается в мир, чтобы мир узнал Христа и уверовал в Него»⁴⁴. Поэтому, когда единство было нарушено (даже несмотря на то, что ответственность за разделение с православной точки зрения лежала на Римской Церкви), Православная Церковь считала, что ее миссия с благовестия переходит на поиск единства.

Архиепископ Иаков находит, что история Церкви в Византии свидетельствует об этом деяниями воссоединительных Соборов: Лионского (1274) и Ферраро-Флорентийского (1438–1439), а также перепиской и контактами с неримскими католическими⁴⁵ Церквями Запада. Он усматривает также поддержку своим тезисам в православном участии в экуменическом движении.

Именно в силу полной несовместимости разделения и миссии поиски единства должны стать пер-



востепенной задачей. Православная Церковь, согласно утверждениям Архиеп. Иакова, «верит, что единство Церкви является обязательной предпосылкой для правильного исполнения миссии». Нарушая единство, Церковь оскорбляет своего Владыку⁴⁶.

«Если согласиться с тем, что Церковь есть «Сам Христос посреди нас до скончания века», то у нее не может быть миссии иной, чем трояственная миссия Самого Христа: пророческая, первосвященническая и царская... Единство как в миссии, так и в цели намного важнее нынешних миссионерских предприятий... Единство Церквей, занимающихся миссионерской деятельностью, представляет собой куда более высокую ценность, чем разобщенность даже в наиболее оправданной ее форме. Для Православия эта миссия гораздо важнее остальных миссий»⁴⁷.

Чтобы не складывалось ложного впечатления в отношении проповеди Евангелия, Архиеп. Иаков не умаляет значения того факта, что благовестие принесло свои достойные плоды: «Православная Церковь никогда не позволит себе отвергать миссии»⁴⁸. Даже те миссии могут быть плодотворными, которые вследствие разобщенности предпринимаются из зависти и соперничества с целью показать себя. Но, не отрицая миссии, как таковой, высокопреосв. Иаков все же не может согласиться с тем, что миссии являются богословски непогрешимым и наиболее эффективным способом благовестия. Он выражает сомнение в том, что «миллионы людей, которых в течение первых десяти веков Церковь привела к стопам Христовым, могли бы оказаться в активе миссионерских достижений раз-

деленных Церквей»⁴⁹. Поэтому Православная Церковь должна настаивать на единстве, чтобы миссионерство могло продолжаться. Архиепископ Иаков не убежден, что сами миссии могут привести к единству: «Миссии, пожалуй, могут привести к некоторым деловым союзам или усеченным формам объединения, но было бы опрометчиво полагать, что они способны привести к единству»⁵⁰.

Концепция Архиеп. Иакова интересна. Соображение по поводу единения как ключевого момента в распространении Евангелия заслуживает весьма пристального внимания. Как отмечает высокопреосв. Иаков, таковы слова Господа, которыми Христос сопроводил Свой наказ ученикам. Однако из всего сказанного Архиеп. Иаковым остается неясным, как поиск единства связан с православной концепцией о единственно истинной Православной Церкви. Высокопреосвященный Иаков намекает на это, когда порицает Римскую Церковь за ее отрыв от «единой Церкви»⁵¹. Если это был именно отрыв, то к чему сейчас целесообразнее стремиться — к единению или к покаянию и возвращению? Тогда, по-видимому, и те Церкви, которые в XVI веке отделились от Рима, нуждаются в возвращении к единой Церкви. Поэтому, как бы ни была привлекательна представленная Архиеп. Иаковым картина, она тем не менее более соответствует англиканской теории ответвлений, нежели православной экклесиологии, ибо очень трудно, если вообще возможно согласиться с поиском единства, когда он не означает в первую очередь возврата к единству, пусть даже единству без единообразия.



Православные миссиологи также не согласны с рядом суждений Архиеп. Иакова. Так, Элиас Вулгаракис в одной из своих статей пишет:

«Единство Церкви, как и ее святость, не является истиной человеческого порядка. Это догматическая истина — другими словами, это не то, что подлежит доказательству, это объект веры.

Непреложность того, что Церковь едина... обязывает к дальнейшему *κένωσις*'у. Несмотря на некоторые возражения, возникающие в православной среде, несмотря на разделения, миссию нужно продолжать»⁵².

Если Архиеп. Иаков выдвигает точку зрения, согласно которой без единства миссия не может иметь места, то Элиас Вулгаракис утверждает, что единство есть результат миссии. Основываясь на том, что миссия Церкви должна быть схожа с миссией Христа, он задает вопрос о характере Его миссии. Во-первых, миссия Христова основывалась на любви:

«Для нас, людей, высочайшая форма Божией любви выражается в отдаении едиnorodного Сына... Единственное слово, применимое к идее такой любви, мы находим в Флп. 2:6–7... Это слово, *κενοῦν*, получает новый смысл и в обновленном звучании становится привычным христианским термином. Этот новый смысл слова *κενοῦν* и его производного *κένωσις* (*кеносис*) переводится как уничтожение.

Таким образом, существенной характеристикой любви становится *кеносис* субъекта, то есть свободное внутреннее самоотречение, созда-

ющее пространство, чтобы принять другого, заключить его в объятия»⁵³.

По характеру своему *кеносис* есть действие, направленное на другого. Причем отношение реципиента к происходящему не имеет значения. «Любовь не предполагает диалога»⁵⁴. Это становится ясно при обращении к природе любви, особенно искупительной любви Сына Божия. Вулгаракис описывает дальше последствия *кеносиса*:

«Непосредственным результатом *кеносиса* является единство. Это единство существует объективно, даже если любит одна сторона. Связь с *кеносисом* делает единство активным, так как она ведет к динамичному отождествлению. Тайна гипостатического единства Бога в Троице и единства двух природ во Христе становится более приемлемой и понятной в человеческом отношении, если предположить, что здесь мы имеем дело с любовью в ее идеальной форме. Совершенное единство достигается в полном обоюдном *кеносисе*, который, однако, не приводит к смешению лиц...»⁵⁵

Понять, как происходит отождествление с объектом любви, несмотря на безответность с его стороны, достаточно легко. Не столь ясно, как возникает объективное единство. Истинная любовь не требует взаимности, но для истинного единства взаимность обязательна. Взаимопроникновение возможно лишь при участии обеих сторон. Как через Воплощение Христа, через *кеносис* Божества произошло отождествление Сына Божия с падшим человечеством, так и человек не может соединиться с Богом, не пройдя через *кеносис*. Трудно представить, как может



быть достигнуто какое-либо объективное единство без хотя бы частичного кеносиса со стороны объекта любви. Несмотря на этот спорный момент, легко подвергаемый критике, анализ Вулгаракиса помогает понять ключевой элемент в миссии Христа. Он полезен также тем, что проливает свет на некоторые аспекты христианского понимания Бога.

Отталкиваясь от взаимосвязи между кеносисом и единством, Вулгаракис переходит к мысли о взаимосвязи между миссией и единством. Миссия Сына Божия, Его кеносис «и ответ Ему грешного человека посредством Духа Святого завершаются в их взаимном единении, то есть в Церкви»⁵⁶. Поэтому миссия Христа ведет к единству Бога и человека. Если мы посмотрим на взаимосвязь между миссией Христа и миссией Церкви, то окажется, что вторая — это продолжение первой. «Аналогия между миссией Христа и миссией Церкви имеет основание не только в форме и внешних проявлениях, но и в принципе действия. Церковь осуществляет миссию из любви»⁵⁷. Таким образом, Церковь должна следовать *кенотическому* методу миссии, чтобы оставаться верной Богу; и она следует ему в соответствии с мотивацией любви. Любовь же приводит к единству, поэтому взаимосвязь между миссией и единством можно вывести из понимания кенотического действия:

«Миссия и единство не суть две независимые концепции, которые можно привести к общему знаменателю, — это скорее две смежные формы одного и того же принципа — любви... Непосредственным результатом миссии в ее са-

мом широком смысле, как и кеносиса, или уничтожения Бога, является единство не только в эсхатологическом плане, но и в реальности, где оно присутствует хотя бы отчасти. Как только единство становится динамическим, оно оказывается началом нового кеносиса и т. д. ...»⁵⁸

Здесь Вулгаракис отождествляет миссию с кеносисом так, что миссия или кеносис реализуются в единстве. Если вполне ясно, что результатом Божественной миссии становится единство между Богом и людьми, называемое Церковью, далеко не столь же ясно, почему результатом церковной миссии должна быть дальнейшая миссия. Похоже, что в данном случае недостает богословского осмысления единства, к которому приводит миссия Церкви. Как единство между Христом и человеком, Им искупленным, становится единством между членами Церкви?

С точки зрения православного учения о Церкви, ответ состоит в том, что единство между людьми — членами Церкви существует благодаря тому, что каждый из них связан со Христом, и потому, что Христос присутствует в Церкви и через Церковь действует. В определенном смысле отождествление с Церковью есть отождествление со Христом. Поэтому люди, объединяясь в Церковь через содействие Духа Святого, получают возможность любить Бога и других людей *кенотической* любовью. Это значит, что Церковь должна любить тех, кто находится вне ее ограды так же, как Бог в Лице Христа возлюбил и продолжает любить тех, кто существует вне Единства Троицы. Такая любовь требует миссии, чтобы быть осуществленной в единстве. И это



единство при всем его совершенстве не будет окончательным до тех пор, пока остаются неприсоединившиеся объекты любви.

Вулгаракис видит в миссии существенное выражение церковного единства. Если миссии нет или если миссия вынуждена постоянно отстаивать свое право на существование, тогда возможность дальнейшего поддержания единства ставится под вопрос: «Церковь, которая колеблется, предпринимать ли миссионерство во имя единства, то есть во имя собственной своей природы, свидетельствует о том, что ей самой недостает единства»⁵⁹. Быть истинной Церковью означает подражать Христу и продолжать Его дело. Без миссии любви притязание на уподобление Христу тщетно. Поэтому миссия Церкви должна продолжаться, несмотря на разделения, которые вредят единству, свойственному тем, кто исповедует Христа.

Несмотря на разногласия с Архиеп. Иаковом, Вулгаракис соглашается с тем, что дело единства, отстаиваемое высокопреосв. Иаковом, необходимо Церкви: «В силу обстоятельств миссия должна осуществляться в двух направлениях. Первое соответствует обычному пониманию слова «миссия» как кеносис Церкви по отношению к тем, кто находится за ее оградой. Второе направление определяется как кеносис Церкви по отношению к конфессиям, с которыми она соединена таинствами, но разделена догматически»⁶⁰.

Связь между единством и миссией ясно выражена у обоих авторов. Самоуничжение в любви является для них единственным подлинным осно-

ванием для единства. Для первого церковное единство должно предварять миссию; для второго миссия сама приводит к единству, которое, в свою очередь, укрепляет и расширяет миссию, и этот круговорот прекращается только с приходом последних времен. Таким образом, у этих авторов точек соприкосновения больше, чем разногласий.

Третий взгляд на проблему излагает Нектариос Хатцимихалис в серии своих статей о православном экуменизме в «*Porefthendes*»⁶¹. Главное его утверждение состоит в том, что Библия: Ветхий и Новый Заветы, а также творения святых отцов обращены ко всему миру и не признают ни расовых, ни национальных барьеров. Любовь Божия не ограничивается какой-либо одной или несколькими этническими группами, исключая при этом все остальные народы. Под экуменичностью автор статей понимает необходимость свести все народы мира воедино в церковное братство. Так как Православие подвергалось обвинениям в национализме, даже подозревалось в расизме, а также на основании того, что некоторые православные противятся учреждению Всеправославной (в отличие от национальных Православных, скажем Русской или Греческой) миссии, Хатцимихалис посчитал необходимым представить свидетельства в защиту не только цели, но и метода экуменизма, свободного от национальных ограничений⁶². Ибо, поскольку любовь Божия не имеет границ, постольку и любовь миссионеров, посылаемых Церковью Христовой, должна быть безграничной. Идти только к себе подобным или идти к чужестранцам с целью сделать их подобными



себе не соответствует библейской концепции миссии. Это противоречит тому, что Писание говорит о намерениях Бога в отношении человечества. В Новом Завете говорится, что во второе пришествие и последнее свершение времен все народы будут собраны для суда (см.: Мф. 25:31–46) и для искупления (см.: Откр. 7:9–10). Поэтому Церковь должна прийти ко всем людям, заключить в себе все народы. На основании сделанного им библейского анализа Хатцимихалис выдвигает следующий тезис о православных миссиях: «Если мы находим в Боге волю к вселенскому спасению, если во Христе заключается спасение всего человеческого рода, если человечество тоскует по спасению и искуплению, тогда христианство, и в особенности Православие, обязано быть экуменической религией»⁶³.

Необходимо иметь в виду, что Хатцимихалис использует термин «экуменический» в смысле универсальности, всемирности христианства в отличие от религии, географически или культурно ограниченной. В русле этой темы в святоотеческую эпоху сложилось традиционное православное толкование Пятидесятницы как события, противоположного по значению смещению вавилонскому. Предначертанное объединение человечества реализуется в Церкви: «Согласно св. Максиму Исповеднику, человечество органически едино по рождению, и задача Церкви — с помощью миссии восстановить и завершить это единение людей, утративших свое первоначальное единство»⁶⁴.

Указав на универсальность Евангелия и на культурные, языковые и расовые различия, наблю-

дающиеся в Церкви, Хатцимихалис делает заявление, которое подтверждает впечатление читателя что обращается автор прежде всего к своей собственной Церкви. Он осуждает национализм, которым иногда грешит Православие:

«В лоне Церкви существует «трагическое разделение», касающееся наднационального и универсального характера Православия. Национализм — это естественное зло, поселившееся паразитом на падшей человеческой природе; и от него никогда не была до конца свободна ни одна Церковь: от Церквей Византийской империи до панславянского мессианизма... Национализм — это трагедия каждой христианской Церкви»⁶⁵.

Хатцимихалис призывает к покаянию и отходу от националистических взглядов на Церковь, являющихся препятствием на пути христианской миссии. От своих единоверцев он ожидает православного экуменизма, который позволил бы миссионерам успешно насаждать новые православные Церкви. Свою позицию автор обосновывает ссылкой на Древнюю Церковь, на православное Предание, на саму необходимость проявления единства, не только всеправославного, но и единства с другими христианскими традициями. Говоря о св. Иоанне Златоусте, о том, как активно он искал возможности вернуть в Православную Церковь тех, кто отпал от нее, автор связывает возвращение христиан в Православие с современным экуменическим диалогом: «Именно следуя этой традиции, Православная Церковь, посчитав внешнюю миссию неразрывно связанной с экуменическим диалогом, благослови-



ла сотрудничество со Всемирным Советом Церквей...»⁶⁶

Суммируя позицию Хатцимихалиса, можно сказать, что церковное единство находит себе тройное обоснование: в Предании⁶⁷, в нуждах закабаленного грехом мира и в том, что единство есть наилучший миссионерский метод. Вновь единство соотносится с миссионерской работой Церкви, хотя в первую очередь читатель призывается к единству и совместным действиям внутри самого Православия. Доводы Хатцимихалиса служат благотворным напоминанием о том, что вопрос единства Церкви должен обсуждаться не только на межконфессиональном уровне. Достаточно вспомнить примеры напряжений между различными орденами Римо-католической Церкви или различными ответвлениями протестантских Церквей, чтобы понять, что прозвучавшее предостережение относится не только к Православию.

В начале этого раздела утверждалось, что за различием и даже кажущейся непримиримостью взглядов скрывается общая православная позиция. И хотя не в интересах истины приуменьшать реальность различий, отмеченных выше, тем не менее общность взглядов бесспорна. Православная Церковь высоко ценит единство. Это единство во всех случаях увязывается со способностью Церкви осуществлять свидетельство. Притязания Православной Церкви на то, чтобы быть единой, истинной, неразделенной Церковью естественно находят свое отражение в миссионерской деятельности. Как было показано при обсуждении мотивов и целей миссии,

отрицание миссионерского призвания Православия многими православными авторами расценивается как отрицание самого Православия⁶⁸. Фактически то же самое можно сказать о трех богословах, которых мы цитировали в этом разделе — их взгляды на Православную Церковь «обрекают» их на миссионерство. В заключение можно сказать, что тема единства имеет отношение ко всем аспектам православного свидетельства.

¹ Чтобы убедиться, насколько важной является концепция Церкви, достаточно обратиться к общеизвестным трудам по православной догматике. См., напр.: *Paul Evdokimov. L'Orthodoxie* (Neuchatel: Delachaux et Niestle, 1959), p. 123–166. См. также: *Chrestos Androustos. Δογματικά της Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (Dogmas of the Eastern Orthodox Church) (Athens: Papademetrios, 1956), p. 259–292.

² См.: *Florovsky G. The Church: Her Nature and Task*, p. 43.

³ *Bulgakov S. The Orthodox Church* (London: Centenary Press, 1935), p. 12. См. также издание русского текста, Православие, Париж, с. 33, есть также издание М., 1991. — *Ред.*

⁴ *Florovsky G. The Church: Her Nature and Task*, p. 43.

⁵ Здесь под «Никейским Символом» понимается не первый Символ, принятый Никейским Собором в 325 г., а его дальнейшая редакция, известная как Никео-Цареградский Символ. Речь идет о форме Символа, используемой на Востоке, т. е. без вставки *filioque*. Подробнее об этих Символах см.: «Nicene Creed», *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd ed.

⁶ Первостепенность этого акта исповедания отмечается многими авторами. В православной литургии Символ веры не-



посредственно предшествует анафоре (евхаристической молитве об освящении Святых Даров) и эпиклесису (призыванию Святого Духа на Святые Дары). См., напр.: *Harakas S.S. Living the Liturgy* (Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1974), p. 99–101.

⁷ См.: *Lossky V. Concerning the Third Mark of the Church: Catholicity // In the Image and Likeness of God / Ed. John H. Erickson and Thomas E. Bird* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), p. 169–70. См. также: *Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. М., 1991, с. 131–148. — *Ред.*

⁸ *Zernov N. The Church and the Confessions // The Church of God: An Anglo-Russian Symposium / Ed. E.L. Mascall* (London: SPCK, 1934), p. 211.

⁹ Согласно позднейшим католическим представлениям, такое утверждение не считается ложным. Ибо хотя II Ватиканский Собор и утвердил положение, что спасение возможно для всех, «не только схизматиков и еретиков, но и иудеев, и даже нехристиан и атеистов, если они станут жить в доброй вере» (*Hans Küng. The Church* [Garden City, N.Y.: Doubleday, Image Books, 1976], p. 406), однако полноту этого спасения можно обрести только в лоне Церкви. На с. 407 Кюнг цитирует документ II Ватиканского Собора, а на с. 403–411 это положение развернуто обсуждается.

¹⁰ *Zernov N. The Church and the Confessions*, p. 212.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p. 216–217.

¹³ Ibid., p. 213.

¹⁴ *Khomiakov A. The Church Is One* (London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1968), p. 38. Русский оригинал был написан около 1850 года.

¹⁵ См.: *Zernov N. The Church and the Confessions*, p. 214.

¹⁶ Ibid., p. 221.

¹⁷ Ibid., p. 219.

¹⁸ Ibid., p. 225.

¹⁹ Ibid., p. 219.

²⁰ *Meyendorff J. The Orthodox Concept of the Church // St. Vladimir's Seminary Quarterly* 6 (1962), p. 60.

²¹ Ibid. Курсив в оригинале.

²² Цит. по: *Meyendorff J. The Orthodox Concept of the Church*.

²³ *Lossky V. Concerning the Third Mark of the Church*, p. 175.

²⁴ См.: *Bratsiotis P.I. The Fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church // The Orthodox Ethos / Ed. A.J. Philippou* (Oxford: Holywell Press, 1964), p. 28–29.

²⁵ Полезным в этом отношении изданием может служить *Ieronimou Kotsone. The Place of the Laity* (на греч. яз.) (Athens, n. p., 1956). Интерес представляет критика православной позиции в *Kraemer H. A Theology of the Laity* (London: Lutterworth Press, 1958), p. 96–98.

²⁶ Пример такой оппозиции не к кому бы то ни было, а к Архиепископу Греческой Православной Церкви Америки, появился в эпилоге к памфлету под названием: «The Reply of the Orthodox Churches to Roman Catholic Overtures on Reunion: Being the Answer of the Great Church of Constantinople to a Papal Encyclical on Reunion» (1-е изд. — 1895 год, переизд. с эпилогом Хризостомоса Стратмана — в 1973 году).

²⁷ *Lossky V. Concerning the Third Mark of the Church*, p. 176.

²⁸ *Meyendorff J. The Orthodox Concept of the Church*, p. 61.

²⁹ Ibid.

³⁰ Краткое обсуждение темы апостольской преемственности имеется у *Meyendorff J. The Orthodox Concept of the Church*, p. 62–68. Чтобы понять разницу между православной и католической позициями, см.: *Meyendorff J. et al. The Primacy of Peter* (London: Faith Press, 1963). По вопросу об апостольстве с точки зрения Восточной Церкви обращаться к *Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legacy of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958).



³¹ Еще один источник, разъясняющий православную концепцию Церкви: *Alivisatos H.* The Holy Greek Orthodox Church, p. 41–53; *Schmemmann A.* Freedom in the Church – в сборнике избранных статей: Church, World, Mission (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979), p. 179–191. Имеется еще ряд статей в фундаментальном томе, изд. *Philippou A.J.* The Orthodox Ethos (Oxford: Holywell Press, 1964). Особую ценность представляют статьи Philippou, Nissiotis, Ware.

³² См.: *Constantin G. Patelos, ed.* The Orthodox Church in the Ecumenical Movement (Geneva: World Council of Churches, 1978).

³³ Статьи православных богословов, которые появлялись в «The Ecumenical Review», включают: *Agourides S.* The God of the Ecumenical Movement, 25 (1973), p. 266–269; *Bria I.* Living in the One Tradition: An Orthodox Contribution to the Question of Unity, 26 (1974), p. 224–233; *Clément O. Athenagoras I.* Orthodoxy in the Service of Unity, 25 (1973), p. 310–328; *Khodre G.* Christianity in a Pluralistic World // The Economy of the Holy Spirit, 23 (1971), p. 118–128; *Meyendorff J.* Unity of the Church // Unity of Mankind, 24 (1972), p. 30–46 (на эту статью появились две ответные: одна принадлежит José Miguez Bonino, вторая – John Gatu); *Metropolitan Nicodim.* The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement, 21 (1969), p. 116–129; *Staniloae D.* Jesus Christ: Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity, 26 (1974), p. 403–412; *Timiadis A.* Disregarded Causes of Disunity, 21 (1969), p. 299–309; *Yannoulatos A.* Towards World Community, 26 (1974), p. 619–636.

³⁴ См.: *Michel Evdokimov.* Réflexions Actuelles sur L'Orthodoxie et L'Oecuménisme, Contacts 26 (1974), p. 74–84.

³⁵ См.: *Hatzimichalis N.* Orthodox Ecumenism and External Mission // Porefthendes 4, № 16 (1962), p. 60–63; 5 (1963), p. 28–31, 52–55; 6 (1964), p. 42–46. Вся серия позже вышла отдельной книгой.

³⁶ См.: *Voulgarakis E.* Mission and Unity from the Theological Point of View, p. 298–307.

³⁷ В «The Greek Orthodox Theological Review» печатались: *Archbishop Michael.* The Tensions of the World and Our Unity in Christ, An Address to the Evanston Assembly of the W.C.C., 1, № 1 (1954), p. 10–15; *Romanides J.S.* An Orthodox Look at the Ecumenical Movement, 10, № 1 (1964): 7–14. Три статьи *V.T. Istavridis* представляют особый интерес: The Orthodox Youth and the Ecumenical Movement, 2, № 2 (1956), p. 81–88; The Ecumenical Patriarchate and the World Council of Churches, 9, № 1 (1963), p. 9–28; Orthodoxy in the Ecumenical Movement, 20, nos. 1–2 (1975), p. 71–80.

³⁸ Это обзор двух книг, в одной из которых – нескрываемый ужас от возможности какого бы то ни было экуменического компромисса, а в другой – попытка поднять знамя экумены во имя любви. Они отражают разные взгляды представителей Православия на проблему христианского единства. В целом можно выделить три позиции: отвержение, принятие и осмотрительность в сочетании с серьезным обсуждением. *Schneirla W.* Notes and Comments: Orthodoxy and Ecumenism // St. Vladimir's Seminary Quarterly 12 (1968), p. 86–88. Также в этом журнале, позже переименованном в «St. Vladimir's Theological Quarterly» (см.: *Meyendorff J.* Confessing Christ Today and the Unity of the Church, 18 (1974), p. 155–165) содержатся материалы II Международной конференции православных богословов на тему «Соборность Церкви». Они включают и три статьи об экуменизме. Как и другие документы конференции, они печатались в St. Vladimir's Theological Quarterly 17 (1973). Представляют интерес и другие статьи на эту тему, напр.: *W. A. Visser't Hooft.* Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the W.C.C., 23 (1979), p. 135–138.

³⁹ В «Journal of Ecumenical Studies»: *Helen Iswolsky.* Uppsala and Orthodox Involvement, (1968), p. 661–668; *Stephanopoulos R.G.* Reflections on Orthodox Ecumenical Directions after Uppsala, 9 (1972), p. 301–315.

⁴⁰ Заслуживают внимания статьи, появившиеся в «The Christian East»: *Metropolitan Panteleimon.* On the Ecumenical Christian Movement, 1, № 3 (1950), p. 67–77 (это перевод из официального периодического издания Греческой Церкви,



Ekklesia); *Florovsky G.* The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement, 1, № 3 (1950), p. 89–96; 1, № 4 (1951), p. 127–28.

⁴¹ Упомянем только два: *Calian C.S.* Icon and Pulpit: The Protestant-Orthodox Encounter (Philadelphia: Westminster Press, 1968); *Zernov N.* Orthodox Encounter (London: James Clarke & Co., 1961).

⁴² См.: *Stephanopoulos R.G.* A Study in Recent Greek Orthodox Ecumenical Relations, 1902–1968 (Ph.D. dissertation, Boston University Graduate School, 1970).

⁴³ В XVII веке имели место многочисленные православно-англиканские контакты. Патриарх Кирилл Лукарис переписывался с Архиепископом Кентерберийским. Он также подарил королю Иакову I Александрийский Кодекс. В начале XVIII века некоторые из анабаптистских образований пытались получить признание со стороны восточных патриархов. Кратко это изложено в *Ware T.* The Orthodox Church (Baltimore, Md.: Penguin Books, 1964), p. 108ff, 324–29; *Istavridis V.T.* Orthodoxy and Anglicanism, trans. Colin Davey (London: SPCK, 1966).

⁴⁴ *Metropolitan James of Melita.* The Orthodox Concept of Mission and Missions // Basileia / Ed. Jan Hermelink and Hans J. Margull (Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH, 1959), p. 77.

⁴⁵ Считалось уместным употреблять неуклюжий термин «неримские католики» по отношению к столь разным объединениям, каковыми являлись объединения лютеран, кальвинистов, старокатоликов, анабаптистов и англикан.

⁴⁶ *Metropolitan James of Melita.* The Orthodox Concept of Mission, p. 78.

⁴⁷ Ibid., p. 79.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., p. 77.

⁵² *Voulgarakis E.* Mission and Unity from the Theological Point of View // Porefthendes 7 (1965), p. 46. В тексте у Вул-

гаракиса после выражения «среди православных» стоит ссылка на статью Митрополита Иакова в Basileia. Почти идентичная цитата находится в другом варианте статьи Вулгаракиса, которая появилась под тем же названием в «International Review of Mission» 54 (29652), p. 305. Однако недостатком этого варианта является отсутствие сносок.

⁵³ *Voulgarakis E.* Mission and Unity, p. 6.

⁵⁴ Ibid., p. 7.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., p. 31.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 32.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., p. 46.

⁶¹ См.: *Hatzimichalis N.* Orthodox Ecumenism and External Mission // Porefthendes. Эта серия позже была издана отдельной книгой под тем же названием. Цитаты приведены из этого издания (Athens, 1966).

⁶² См.: Orthodox Ecumenism and External Mission. См. аргументы Хатцимихалиса в предисловии к этому изданию, с. 9.

⁶³ Ibid., p. 34.

⁶⁴ Ibid., p. 39.

⁶⁵ Ibid., p. 51.

⁶⁶ Ibid., p. 57.

⁶⁷ «Предание» здесь пишется с прописной буквы, так как обозначает свидетельство очевидцев библейских событий и святых отцов, составляющее основу православного богословского умозерцания. «Предание есть таинство, продолжающееся в истории общения со святыми, в некотором смысле это сама Церковь» (*Meyendorff J.* Living Tradition [Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1978], p. 16).

⁶⁸ См.: *Yannoulatos A.* Orthodox Spirituality and External Mission // Porefthendes 4 (1962), p. 4–5.



Глава 13

МИССИОНЕРСКАЯ ПРИРОДА ЦЕРКВИ

Православная Церковь была миссионерской на протяжении всей своей истории. Мы постарались показать это в главах, посвященных историческому обзору православного миссионерства. В них, а также в главах по методологии мы уже утверждали неотъемлемость миссионерской составляющей жизни Церкви. Осталось более детально обсудить, как именно Церковь включается в миссионерскую деятельность. Для Запада традиционный ответ на вопрос, как осуществляется распространение Церкви, звучит примерно так: посредством какой-либо миссионерской организации — монашеского ордена в Римо-католической Церкви, миссионерского общества или совета в протестантских Церквях¹. Православная Церковь никогда не знала подобного рода миссионерских учреждений.

«Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви началась очень давно и в конечном счете была нацелена на решение тех же задач, какие стояли и перед другими хри-

Миссионерская природа Церкви

стианскими Церквами. Тем не менее она была более тесно связана с деятельностью Церкви в целом, нежели западные миссионерские предприятия. С самого начала для нее не была характерна та самостоятельность, которая соощала сугубо профессиональный характер миссионерской практике Церковей Запада. Правда, следует признать, что попытки двигаться в этом направлении, обусловленные влиянием Запада, все же имели место, но, несмотря на них, наша миссионерская деятельность не стала особой «профессией», а слово «миссионерский» не приобрело со временем узкого профессионального значения, как это случилось на Западе. С точки зрения Православия Церковь *сама по себе* есть миссия»².

Церковь сама по себе есть миссия. Как соотносится это утверждение с миссионерской структурой Православной Церкви? Ответ может дать всесторонний анализ учения Церкви. Как уже говорилось в главе 1, богословский уклад мысли Православной Церкви отличает ее от Церковей Запада. В Православии акцент делается на всеобщем характере спасения. Цель спасения, *обожение*, в некотором смысле определяет то, каким образом проповедуется Евангелие. Спасение не представляется некоторой срединной точкой на пути человека от существования вне Христа к конечному пребыванию во славе. Наоборот, понятием спасения охватывается весь этот путь от тьмы к новому свету Вечности.

В православной экклесиологии значительная роль отводится мирянам. Духовенство, особенно епископы, могут быть поняты как образ Самого



Иисуса Христа³, но составляет Церковь народ, без народа духовенство не может священнодействовать⁴. Здесь намечаются первые подступы к пониманию утверждения: Церковь сама по себе есть миссия. Оно аналогично утверждению: Церковь, как таковая, есть литургическая община. Хотя на первый взгляд последнее утверждение может показаться трюизмом и даже просто тавтологией, суть его в том, что Церковь вся без исключения должна участвовать в богослужении. Любое церковное богослужение – это торжество всей Церкви, торжество всей церковной общины. Литургия не является прерогативой духовенства, и прихожане не сторонние наблюдатели⁵. Служение Господу осуществляется всем миром.

Именно в общественном характере Церкви мы находим ключ к православному пониманию ее миссии. Как и в богослужении, в миссионерстве все участвуют в служении Господу, хотя и не все выступают в одинаковой роли.

«Миссионерская работа не является индивидуальной обязанностью человека. Это труд преимущественно коллективный, осуществляемый исключительно под покровом Церкви. Так что когда кто-то из нас выполняет миссионерскую работу, он действует не от себя лично, но как член Церкви, как сын Царствия Божия, посланник Христов, имеющий целью наставить других на путь, ведущий к спасению через Церковь»⁶.

Рассматривая концепцию миссионерства как коллективной задачи Церкви, необходимо выяснить два обстоятельства. Первое: что именно было сделано на уровне поместной Церкви для поддержа-

ния миссии. Речь также может идти об усилиях двух и более национальных Церквей в рамках некоей межправославной инициативы. Если принять тезис о том, что миссия является задачей всей Церкви, то вторым обстоятельством, нуждающимся в рассмотрении, станет проблема включения в миссионерскую деятельность отдельного прихода. К рассмотрению этих двух обстоятельств мы сейчас и приступим.

ЦЕРКОВЬ КАК МИССИОНЕРСКОЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО

Поскольку мы уже обращались к истории миссии, нет необходимости повторять в этой главе описание православной миссионерской экспансии. Осталось прояснить некоторые моменты, значение которых не было раскрыто должным образом.

Духовенство как инициатор миссии. Достаточно даже беглого взгляда на историю православной миссии, чтобы увидеть, что наиболее значительный успех миссии принесли лица, направленные на миссионерское служение правящей церковной иерархией. Может показаться, что это утверждение опровергается примером славянской миссии святых Кирилла и Мефодия: они были посланы императорским указом и их посольство носило двойкий характер – было нацелено на выполнение не только церковных, но и политических задач⁷. Однако, как замечает Франтишек Дворник, в таких предприятях обязательно должен был принимать участие Патриарх, в данном случае Фотий⁸. Такой же



тип отношений существовал и в России при Петре Великом и его преемниках. Император предписывал Святейшему Синоду отбирать кандидатов для миссионерской службы. В большинстве случаев Святейший Синод либо сам планировал экспедицию, либо утверждал планы, разработанные другими, передавая их на утверждение императору⁹.

Оставляя в стороне роль политических деятелей в организации миссионерских экспедиций — эта тема обсуждалась выше, — надо сказать, что все же большая часть работы осуществлялась епископами, заинтересованными в распространении веры. Это находит свое отражение в литературе разных периодов церковной истории. В литературе о миссиях святоотеческого периода св. Иоанн Златоуст называется образцом ревностного поборника миссионерства¹⁰. Епископ Иннокентий, управлявший епархией, образованной на месте миссии, служит примером того, какой большой вклад в дело распространения Православной веры мог внести человек в его положении¹¹. В нашем веке Блаженнейший Анастасий Яннулатос был и остается горячим сторонником внешних миссий¹².

Мы говорим это совсем не для того, чтобы выделить среди епископов образцы для подражания, которым должна следовать вся остальная иерархия. Мы просто обращаем внимание читателя на то, какую роль иерархия играла в православной миссионерской работе. Несмотря на всю очевидность этой роли в Церкви, управляемой архиерейской структурой, существует тенденция не замечать за личными достоинствами отдельных миссионеров того, что

тылы им обеспечивали церковные власти. Однако, даже вникнув в ход наших рассуждений, читатель может не до конца уяснить, зачем вообще об этом говорить? Действительно архиереи: Патриарх Константинопольский, Митрополит Московский и другие видные иерархи — поддерживали миссионерство. Но какое отношение имеет этот факт к вопросу о включении в миссионерство всей Церкви?

Придется еще раз вернуться к основам православной еклесиологии. Епископ является предстоятелем общины верующих. Он не только является образом Христа в Евхаристии — он представляет народ в его служении Богу¹³. Молитвы, возносимые совершителем литургии, произносятся в первом лице множественного числа, за исключением тех случаев, когда совершитель молится об оставлении его собственных грехов¹⁴. Когда приходит понимание того, что роль епископа — это роль ходатая, тогда его действия воспринимаются как выполняемые от лица всей Церкви. Проиллюстрируем эту мысль иначе: за правильность церковного учения ответственна вся Церковь — прихожане и духовенство, однако авторитет учителя истины принадлежит обычно епископу¹⁵. Поэтому мы можем сказать, что вся Церковь в лице епископа вовлечена в миссию.

Такие умозаключения могут показаться неубедительными для протестанта, тем не менее они находятся в полном соответствии с православным укладом богословской мысли. Любое суждение о весомости позиции должно выноситься в контексте богословского понимания Церкви, присущего Православии.



ПРАВОСЛАВНЫЕ МИССИОНЕРСКИЕ ОБЩЕСТВА

До сих пор мы защищали ту позицию, в соответствии с которой Православие ввиду специфического уклада богословской мысли не нуждается в миссионерских обществах. Теперь попробуем разобраться в том, какие усилия прилагает Православная Церковь для того, чтобы возбуждать и поддерживать интерес к миссионерской работе. Оставив пока в стороне вопрос, не противоречат ли миссионерские общества духу Православия, обратимся к рассмотрению двух попыток Православной Церкви содействовать усилению миссий. Кстати, это поможет нам найти правильный ответ на оставленный без внимания вопрос.

Православное миссионерское общество. По ряду причин у читателя могут возникнуть сомнения в уместности обсуждения здесь этого проекта. Первая заключается в том, что общество, о котором пойдет речь, было детищем епископа Иннокентия, миссионера Аляски, уже в бытность его Митрополитом Московским. План создания общества был одобрен Святейшим Синодом, после чего оно было официально признано структурой Русской Православной Церкви. Согласно Уставу, президентом общества являлся Митрополит Московский, которому в иерархической структуре Русской Православной Церкви принадлежало главенствующее место. В свете перечисленных фактов не представляется возможным рассматривать это общество в качестве вызова устоявшемуся порядку. Оно в большей степени было попыткой органично встроиться в существующую систему.

На первом заседании общества Митрополит Иннокентий заявил, что «Целью общества является обращение тех, кто еще не верует в Христа Спасителя»¹⁶. Общество было призвано оказывать миссионерам финансовую и молитвенную помощь. Причем, как это явствует из текста приветственного обращения высокопреосв. Иннокентия, молитвенная помощь ставилась им выше какой-либо другой¹⁷. Православное миссионерское общество многим обязано энтузиазму его участников. Деятельность общества быстро распространилась из Москвы в другие крупные центры, так что через год оно было представлено уже в семнадцати епархиях¹⁸. Общество продолжало свою деятельность вплоть до революции 1917 г.¹⁹

Из этого короткого обзора ясно, что Православное миссионерское общество функционировало в рамках вышеописанных богословских установлений. Пожалуй, единственное достойное критики обстоятельство заключается в том, что оно было исключительно русским. Однако в свете политического положения других восточных православных Церквей, которые либо только что освободились, либо еще находились под властью турецкого ига, эта критика теряет силу. Остается отметить, что у Русской Церкви было широкое поле для собственной деятельности в тех местностях, на которые распространялось политическое влияние России, или там, где миссионерская работа велась прежде.

В пользу Православного миссионерского общества можно сказать, что оно представляло собой попытку укрепления финансовых и духовных воз-



можностей всей Русской Церкви. Поэтому ни в коем случае нельзя считать деятельность этого общества узкой или односторонней.

Подобного рода планы мобилизации всей Церкви вынашивал другой русский миссионер, архим. Макарий Глухарев, бывший современником еп. Иннокентия²⁰.

Межправославный миссионерский центр «Porefthendes». Несмотря на богатую многовековую историю миссионерской работы, исторические события сложились так, «что первая половина XX века стала по всему миру самым бесплодным периодом православного миссионерства»²¹. Однако можно сказать, что с возобновлением интереса к миссионерству в конце 50-х годов вторая половина XX века стала одним из самых плодотворных периодов для миссионерского богословия за всю историю Православной Церкви. В сентябре 1958 года в Салониках открылась IV Генеральная ассамблея Синдесмоса — Международной организации православной молодежи. Эта ассамблея сделала первые шаги в сторону возрождения миссионерского сознания Православной Церкви. Принципиальное одобрение получило учреждение Всеправославного миссионерского общества. Крайне значительным по своим последствиям оказалось учреждение Исполнительного комитета по внешним миссиям²². Этот комитет начал работать с самого момента его создания и уже в феврале 1959 года издал свой первый бюллетень. Он вышел на греческом и английском языках под заглавием «Porefthendes» («Идите...» — из Мф. 28:19).

Кроме этого периодического издания, и в других журналах стали появляться статьи, цель которых заключалась в повышении интереса Православия к миссиям. Комитет организовал лекции, вечерние собрания, семинары и другие виды мероприятий, призванных постоянно напоминать широкой общественности о необходимости миссионерства. На V Генеральной ассамблее Синдесмоса в 1961 году было одобрено создание Межправославного миссионерского центра²³. Он был учрежден в Афинах под руководством преосв. Анастасия Яннулоса с тем же названием «Porefthendes», что и издаваемое центром периодическое издание. Центр должен был работать в четырех направлениях: 1) выявлять и исследовать богословские и практические проблемы православных зарубежных миссий; 2) пробуждать миссионерское и экуменическое сознание в Православных Церквях по всему миру; 3) обеспечивать помощь в духовном и научном образовании миссионеров; 4) устанавливать и поддерживать контакты с новоучрежденными посредством миссий Церквями для того, чтобы помогать им в решении организационных и других возникающих в процессе работы проблем²⁴.

Нет сомнений в том, что сотрудники Межправославного миссионерского центра преуспели в выполнении своих задач. Вот каково мнение по этому поводу Элиаса Вулгаракиса, профессора миссиологии Афинского университета: «Porefthendes — главный рычаг обновления миссии в Греции»²⁵. Многочисленные публикации центра в дополнение к серьезным исследованиям, увидевшим свет в журнале



«Porefthendes», стали большим вкладом в формирование православной миссиологии²⁶. Не будет преувеличением сказать, что деятельность «Porefthendes» в ее различных аспектах внесла свою лепту в пробуждение интереса к миссии не только в Греции, но и во всем православном мире. Более того, она обратила внимание неправославных специалистов на православную миссиологию, повысив интерес к православным миссиям.

Оценивая работу «Porefthendes», невольно задаешься вопросом: а не присвоил ли центр роль Церкви, в частности ее иерархии?

С самого начала это не входило в задачу центра.

«Межправославный миссионерский центр «Porefthendes» занимается исследованиями, публикует труды, зажигает миссионерский огонь в православных душах, обучает, наставляет, оказывает поддержку, но сам не осуществляет никакой миссионерской деятельности в строгом смысле этого слова. Он просто предоставляет плоды своих трудов (публикации, исследования, персонал) в распоряжение компетентных церковных властей для последующей канонической миссионерской деятельности»²⁷.

Из обращения, с которым директор выступил спустя десять лет после основания центра, при получении нового утверждения на пост видно, что первоначальные намерения центра остались в силе²⁸. Центр видится как вспомогательное звено в работе Церкви, как организация, в чью задачу входит служить всей Церкви — и духовенству и мирянам²⁹.

Церковь в миссии. Анализ мотивов формирования православных миссионерских групп показы-

вает, что миссионерская инициатива всегда принадлежала Церкви. Те группы, которые работали внутри церковной структуры, обеспечивая выполнение задач миссии, всегда считали себя участниками общецерковного дела. Самым действенным способом мобилизации во все времена считались воззвания Церкви. Примером могут служить решения, принятые Греческой Православной Архиепископией Северной и Южной Америки³⁰.

Миссионерское сознание и активность неодинаковы в разных поместных Церквях. Православная Церковь Греции и Греческая Православная Архиепископия Северной и Южной Америки имеют постоянные контакты, неустанно оказывают помощь в миссионерской работе Церквам Африки и Кореи. Русская Православная епархия (ныне Православная Церковь Америки) продолжает поддерживать бывшие русские миссии в Японии и на Аляске.

На этом этапе масштаб нашего исследования сужается от всемирного Православия до уровня национальных Церквей³¹. Миссия является принадлежностью всей Церкви, но, как мы уже показывали, полнота Церкви представлена в национальных Церквях и их деятельности. Это говорится не для того, чтобы отказаться от призыва к межправославному сотрудничеству. Просто необходимо реалистически оценивать возможности совместных действий на столь широком фронте. Более того, процесс этот должен быть сдвинут еще на одну ступень — до уровня приходской церкви и ее участия в миссии. Если миссия является делом Церкви, то начинаться она должна в приходе. Степень вовлеченности каж-



дого прихода в миссионерское дело определяет участие всей Церкви в миссии.

МИССИОНЕРСКАЯ СТРУКТУРА ПРИХОДА

При обсуждении миссионерской деятельности прихода следует ответить на два вопроса. Первый: какова разница между этой деятельностью и литургическим свидетельством прихода? Второй: насколько вообще оправдан серьезный разговор о приходской миссии в современной жизни Православной Церкви?

При ответе на первый вопрос следует иметь в виду то, о чем писалось в главе 11. Литургическое свидетельство имеет первоочередное значение в приходской жизни. Именно в приходе разворачивается литургическое священнодействие, за исключением тех случаев, когда оно совершается на соборах, синодах и в других собраниях, включающих более одного прихода. Поэтому мы сосредоточим внимание на том, какое воздействие на внешний мир оказывает именно приходское свидетельство, и посмотрим при этом, как изложенная выше теория работает в конкретных жизненных обстоятельствах. Последующую дискуссию можно рассматривать как испытание теории практикой.

Так мы перешли ко второму вопросу: применима ли теория на практике? Может ли богословие свидетельства стать фактическим свидетельством? При ответе мы не будем оценивать реальное состояние православных приходов. Это особая тема. Многие православные богословы крайне обеспоко-

ены пропастью, разверзшейся между богословием и жизнью, православностью и истинным благочестием, а потому весьма отрицательно отзываясь о настоящем положении дел в православных Церквях³². Предметом нашего пристального внимания будет представленный этими же православными авторами богословский анализ того, как должны обстоять дела. При всем том, что нельзя игнорировать реальность, нельзя также не прислушаться к пророческим словам пастырей Православной Церкви, которые хранят дух миссионерского служения, вверенного Церкви Господом. Было бы поистине заблуждением считать, что существует круг богословских вопросов, имеющих применение на практике, за пределами которого богословие не может быть руководством к действию.

Поэтому исследовать миссионерское богословие прихода можно без постоянных оговорок о том, что богословие по-своему применимо к каждому конкретному случаю. Итак, следующий раздел содержит критический анализ теории миссии и миссионерской практики отдельного прихода.

Миссия прихода. Богословие приходского миссионерства представлено в статье М.А. Сиотиса «Размышления православного богослова о миссионерской структуре прихода». Статья начинается с напоминания о том, что представляет собой собрание христиан:

«Приход есть положительное и всецело конкретное выражение основания на земле и дальнейшего реального существования Церкви Христовой.



Приход по сути и природе своей не просто организация или структурная единица. Сущность и природа прихода божественны и священны. Божественны, поскольку каждая Церковь является проводником в этот мир искупительной благодати Христа... Священны, потому что каждая Церковь в качестве своей миссии осуществляет освящение своих членов, а через них и освящение мира»³³.

Здесь представлено одно из кардинальных утверждений православной экклесиологии. Церковь в целом и приход в частности соучаствуют в жизни Христа. Считать Церковь просто организацией означает упускать из виду основополагающую истину ее бытия, фундаментальное свойство ее природы. В православной литературе эта тема повторяется вновь и вновь. Так, прот. Сергей Булгаков пишет: «Церковь Христова не учреждение — это новая жизнь с Христом и во Христе под водительством Духа Святого»³⁴. Далее прот. Сергей описывает организационную структуру Церкви, но его точка зрения ясна. Церковь изначально существует не как учреждение — это духовная реальность, выражающая жизнь и миссию Христа на земле.

Прав М.А. Сиотис, предваряющий рассуждения о миссии разговором о сущности и природе Церкви, ибо именно они определяют миссию. И сущность и природа божественны и священны, потому что они исполняют искупительное дело Христа и освящающее дело Святого Духа. В этом определении следует отметить два момента. Первый заключается в том, что понимание Церкви осуществляется не через ее структуру, а через деятельность;

второй — в том, что деятельность Церкви рассматривается как продолжение Божия промысла о мире. Роль Церкви — исполнять дело Божие на земле. У кого-либо могут возникнуть сомнения в правомочности употребления слова «миссия» применительно ко всей деятельности Церкви не потому, что Церковь в нее не вовлечена, а потому, что с этим словом связаны дополнительные оттенки значения и определения, к данному случаю не подходящие. Точно так же было бы очень легко сказать, что конкретный приход выполняет *missio Dei*, но это было бы неверно. *Missio Dei* гораздо шире, нежели роль, которую М.А. Сиотис отводит местным приходам.

Что же это за миссия? Чтобы это понять, нужно углубиться в аргументы М.А. Сиотиса, касающиеся прихода: «Таинственным образом сущность Церкви составляет публичное исповедание общей веры двумя или более христианами во имя Иисуса Христа, как Сына Божия и Спасителя мира»³⁵. Под «таинственным образом» здесь имеется в виду духовный характер церковной организации. Это общность, зависящая не только от человеческих критериев, — это богоустановленное братство по вере. «Приход, таким образом, по своему устройению является союзом верующих»³⁶. Это не только союз верующих друг с другом, но в первую очередь их союз с живым Христом. Поэтому приход есть собрание тех, кто общим исповеданием и соучастием в таинствах свидетельствует миру об искупительном и освящающем присутствии Божиим.

Может показаться, что наше исследование не продвинулось дальше того, что было сказано в конце



предыдущей главы. Ибо что есть общее исповедание и соучастие в таинствах, если не непосредственно литургическое свидетельство Церкви? Только когда М.А. Сиотис говорит об освящении христиан как о части миссионерского дела, он выходит за пределы того, что уже обсуждалось раньше: «Те из верующих, кто духовно совершенствуется в Церкви жизнью своей во Христе, выполняют тем самым и свою божественную миссию в мире»³⁷. Вопрос, таким образом, заключается в духовном совершенствовании христиан. Если в этой области нет движения, не может быть и миссии.

Здесь мы сталкиваемся с крайне интересной концепцией, а именно что миссия Церкви зависит от вклада каждого верующего. В чем наиболее ярко может проявиться миссионерская работа Церкви, как не в изменении жизни ее членов? Отметим два момента этой концепции: во-первых, в ее рамках миссия видится как личное дело каждого, а не какой-либо группы избранных представителей Церкви; во-вторых, она еще раз иллюстрирует корпоративное понимание Церкви. Личное освящение происходит в условиях приходской церкви, и результатом этого освящения является проникновение церковной миссии в мир.

Хотя этот подход ограничен, взгляд на миссионерскую задачу Церкви с точки зрения участия личности в приходской жизни дает ряд преимуществ. Пожалуй, наиболее очевидным является возможность мобилизации всего прихода. Миссия происходит не «где-то там» — в ней участвует, вносит свой вклад каждый. Верующий должен осознавать,

что его собственный путь к освящению затрагивает не только его личную жизнь. Это прозрение очень важно, поскольку и в восточных и в западных Церквях духовный рост часто воспринимается как личное дело каждого. Подобная позиция аргументируется, как правило, неправильным пониманием монашеского служения³⁸. Прав М.А. Сиотис, когда он подчеркивает, что спасение является как личным, так и общим делом.

Если отталкиваться от того основного положения, что личное духовное усовершенствование является исполнением Христовой миссии, тогда все, что способствует этому усовершенствованию, служит делу ее осуществления. Исходя из этого, М.А. Сиотис предлагает схему поэтапного совершенствования прихода:

«Переориентация Церкви на исполнение ее евангельской и миссионерской задачи является с православной точки зрения вопросом возвращения Церкви ее истинного экклесиологического характера. Важнейшими в деле такой переориентации представляются следующие пункты:

- а) углубление молитвенной и сакраментальной (то есть причастной Таинствам Церкви) жизни верующих, позволяющее им яснее осознавать, что они живут в единении с Христом;
- б) создание в приходах инициативных групп для активного участия в богослужениях;
- в) участие всех членов прихода в обогащении приходской жизни по всем направлениям деятельности и во всех сферах интересов прихода, особенно в делах милосердия и общественного служения;



г) воспитание в прихожанах готовности откликаться на призывы Церкви, а также чувства личной ответственности каждого за духовную скудость, наблюдающуюся сегодня как внутри, так и за оградой Церкви;

д) осознание каждым прихожанином обязанности лично содействовать поиску и выдвигению из числа верующих наиболее способных и духовно зрелых людей для занятия ими ответственных церковных должностей...»³⁹

Очевидно, что, если какая-либо община станет следовать этим рекомендациям, своими свидетельством и молитвой она будет оказывать значительное влияние на окружающих.

Приведенный анализ показывает, что приход вполне можно рассматривать как средоточие миссии Церкви. Кстати, это очевидно и с другой стороны, ведь именно пожертвования верующих, собираемые в приходе, составляют средства, на которые осуществляется вся деятельность Церкви, как внутренняя, так и внешняя. Тому, кто посчитает анализ М.А. Сиотиса поверхностным, следует напомнить, что в основе его рассуждений лежат личные взаимоотношения членов прихода с Господом и между собой. Он не просто предлагает организационную структуру, которая доказала свои преимущества. В первую очередь автор говорит о взаимоотношениях, на которых эта организация строится.

У данного анализа есть и слабые стороны. М.А. Сиотис сам отмечает некоторые из них. В частности, он признает, что недостаточно внимания уделяет роли духовного руководства приходом. С одной стороны, он утверждает, что «приоритет-

ными в работе Церкви по евангелизации должны быть набор, обучение и посвящение в сан лиц достаточно высокой духовности для выполнения ими задач, связанных со священнослужением и руководством приходом»⁴⁰, и отмечает, что таких духовных руководителей в Церкви не хватает. С другой стороны, его православная экклесиология заставляет его признать, что это духовное руководство не играет решающей роли:

«Вера в абсолютную ценность Церкви для спасения ее членов означает признание присутствия в ней Христа и Святого Духа, Который действует даже там, где имеют место недостойные проводники благодати Христовой... Сила веры христиан не должна зависеть от личных достоинств и духовности клира»⁴¹.

При всей привлекательности этого православного учения⁴² трудно представить себе, как может осуществиться план, начертанный М.А. Сиотисом, без должного духовного руководства. Он и сам задается этим вопросом, когда в одном месте пишет: «...насколько компетентными являются рядовые прихожане, чтобы принять на себя ответственность Христова служения?»⁴³ Здесь, безусловно, существует некая причинно-следственная связь. Там, где духовенство не осуществляет надлежащего духовного руководства, прихожане не в состоянии выполнять свою роль в миссии Господа нашего Иисуса Христа. Это отмечалось многими авторами⁴⁴.

Более серьезный недостаток подхода М.А. Сиотиса заключается в отсутствии в нем измерения, которое преосв. Яннулатос назвал «внешней мис-



сией»⁴⁵. Не дается никаких указаний насчет того, как может осуществляться миссия вдали от прихода. То, что приходы, обладающие вышеперечисленными характеристиками, станут осуществлять миссию на собственной территории, не вызывает сомнений, однако вопрос о более обширном свидетельстве остается открытым. Когда все приходы наполнятся жизнью, будут соответствовать схеме, начертанной М.А. Сиотисом, настанет пора подумать о их участии во внешней миссии.

Все дело, таким образом, в духовном пробуждении прихода, сначала в жизни во Христе и Святом Духе, а затем в осознании своей обязанности исполнять миссию Христа.

Исторические примеры. В представленном выше историческом обзоре и богословском анализе православной позиции мы ссылались на проблемы Греческой Церкви, связанные с турецким игом, и трудности Русской Церкви, вызванные давлением на нее враждебного советского режима. В свете дискуссии о миссионерской природе прихода полезно отметить, что даже во время турецкого ига в Греции были случаи обращения в Православие. Не станем углубляться в дебаты по поводу определений «миссии» и «благовестия»⁴⁶. Несмотря на то что свидетельство осуществлялось без преодоления географических барьеров, барьеры культурные и языковые, безусловно, имелись. Так или иначе, в настоящем обсуждении неважно, употребляем мы термин «миссия» или термин «благовестие», поскольку речь идет о свидетельстве, которое несет местный приход.

Свидетельство Православной Церкви в период турецкого господства имеет прямое отношение к нашей дискуссии о приходе и миссии. Очень хорошо этот аспект свидетельства освещен в статье Деметриоса Константелоса. В ней приводятся документы, подтверждающие давление, которое оказывалось на христиан с целью принудить их к обращению в ислам, дан анализ случаев мученичества. Узнать о подвигах веры христиан, сравнимых с «мученичеством ранней Церкви», поучительно само по себе⁴⁷. Интересно отметить также два обстоятельства.

Первое — это то, что среди людей, умиравших за христианскую веру, были и рожденные в исламе:

«Они стали христианами благодаря усилиям миссионеров либо по своей собственной инициативе. Отречение от ислама каралось смертью... Римско-католический миссионер Франциск Лукас Смирнский засвидетельствовал яркий пример мученичества двадцати трех турков, которых предали смерти в 1649 году в Фиатейре, Малая Азия»⁴⁸.

Учитывая неотвратимость наказания, можно только дивиться тому, что находились отважные люди, покидавшие ислам. Как говорит Деметриос Константелос, течение тянуло в противоположную сторону, богатства и почести ожидали того, кто примет ислам. Впрочем, готовность людей отдать жизнь за христианскую веру не исключительная черта той эпохи. История полна таких примеров: от святого архидиакона Стефана до христиан Африки наших дней. Именно эта незримая связь с ушедшими веками приводит нас к следующему наблюдению:



«Церковь, способная взрастить мужчин и женщин, обладающих живой верой и преданных ее духовным ценностям и принципам, не могла быть Церковью отжившей или Церковью, занятой только богослужениями и исполнением никому не нужных обрядов, какой рисовалась Православная Церковь западным христианам в XVIII и XIX веках»⁴⁹.

Точка зрения Константелоса ясна. Наличие мучеников показывает жизнеспособность Православной Церкви, не столь, может быть, очевидную сегодня⁵⁰. Конечно, нельзя, как это часто делают, говорить о духовной гибели Греческой Церкви под турецким игом. Многие авторы сумели показать, что сам по себе факт выживания Церкви уже доказательство ее духовной силы⁵¹. Если даже это суждение спорно, героическое свидетельство православных христиан, многие из которых были простыми мирянами, нельзя сбрасывать со счетов.

Возможно ли, что здесь мы имеем дело с тем типом свидетельства, который развивается на почве приходского миссионерства? Разговор идет не только о мученичестве, поскольку как форма свидетельства оно появляется лишь тогда, когда есть давление извне. Так, например, самоубийство не является мученичеством, а смерть за веру является. Мученичество не всегда возможно в качестве варианта христианского свидетельства. Но окружение, которое порождает и возвращает тип духовного сознания, воспринимающего отречение от Христа более серьезно, чем отречение от жизни, способно дать жизнь и другим формам приходского свидетельства.

Цель этого раздела заключалась в том, чтобы показать жизнеспособность типа христианского свидетельства, начертанного М.А. Сиотисом. Сделать это можно было и другими способами, но историческая зарисовка, данная Деметриосом Константелосом, хорошо освещает богословскую суть вопроса. Следует открыто признать, что продемонстрировать — не значит доказать. Тем не менее крайне важно обращать внимание исследователей на основополагающие темы, проходящие сквозь всю историю Православной Церкви. Именно они обеспечивают исследователя положениями, на которых можно проверять теории и строить здание богословия.

¹ Нельзя забывать при этом, что реформатские Церкви придают значение источника миссии местной общине. Ниже мы увидим, что во взглядах реформаторов и православных довольно много общего. Однако даже в реформатских Церквях имеются агентства, направляющие работу миссии. Йоханнес Хорнбек (1617–1666) доходил даже до того, что предлагал протестантское партнерство католической Конгрегации пропаганды веры (Congregatio de Propaganda Fide). См.: *Verkuyl J. Contemporary Missiology: An Introduction*, trans. / Ed. Dale Cooper [Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1978], p. 22). Сравнительное рассмотрение стратегий Церквей Запада дано у *Horner N.A. Cross and Crucifix in Mission* (Nashville: Abingdon, 1965).

² *Spiller V. Missionary Aims and the Russian Orthodox Church // International Review of Mission* 52 (1963), p. 197–198. Курсив в оригинале.

³ «Епископ прежде всего был образом Христа в тайне Евхаристии» (*Meuyendorff J. Byzantine Theology* [New York: Fordham University Press, 1974], p. 209).



⁴ «Не может быть никакой литургии без народа, прихожан, ведь именно их молитвы и жертвы священник приносит Богу, и именно для того, чтобы приход стал Телом Христовым, совершителю дана благодать Христа» (*Shmetann A. Liturgy and Life* [New York: Orthodox Church in America, 1974], p. 38).

⁵ См.: *Harakas S.S. Living the Liturgy* (Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1974) — это доступное и полное руководство к участию прихожанина в православном богослужении.

⁶ *Demetropoulos P. The Kingdom of God: Starting Point for the Mission Abroad* // *Porefthendes* 7 (1965), p. 21.

⁷ См.: *Obolensky D. Sts. Cyril and Methodius: Apostles of the Slavs* // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 7 (1963), p. 3f.

⁸ См.: *Dvornik F. Byzantine Missions among the Slavs* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1970), p. 106.

⁹ См.: *Bolshakoff S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church* (London: SPCK 1943) — в разных местах для справки об участии Святейшего Синода в миссии.

¹⁰ См., напр.: *Hatzimichalis N. Orthodox Ecumenism and External Mission* // *Porefthendes* 6 (1964), p. 44–45.

¹¹ О миссионерской деятельности вл. Иннокентия в сане епископа см.: *Garrett P.D. St. Innokent: Apostle to America* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979), p. 125–280.

¹² Преосвященный Анастасий Яннулос является одним из главных идеологов возрождения православной миссионерской деятельности и учреждения миссионерского Центра. Он был директором Православного миссионерского центра в Афинах со дня его основания в 1961 году.

¹³ См.: *Nellas P. The Ministry of the Laity* // *Martyria/Mission* / Ed. Ion Bria (Geneva: World Council of Churches, 1980), p. 61.

¹⁴ См.: *Athenagoras Kokkinakis. The Liturgy of the Orthodox Church* (London: Mowbrays, 1970), p. 58, 129–130, 138, 140, где говорится о молитвах, которые священник произносит в первом лице единственного числа. Это молитвы

проскомидии, читаемые до литургии при приготовлении Святых Даров и по причащении, в конце службы.

¹⁵ См.: *Bulgakov S. The Orthodox Church* (London: Centenary Press, 1935), p. 68–69.

¹⁶ Цит. по: *Garrett P.D. St. Innokent: Apostle to America*, p. 309.

¹⁷ См.: *Ushimaru P.Y. Bishop Innocent: Founder of American Orthodoxy* (Bridgeport, Conn.: Metropolitan Council Publications Committee, 1964), p. 40.

¹⁸ В то время Русская Православная Церковь насчитывала 63 епархии (*Zernov N. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* [London: Darton, Longman & Todd, 1963], p. 41).

¹⁹ См.: *Garrett P.D. St. Innokent: Apostle to America*, p. 311. Подробнее о первых годах деятельности общества см.: *Hale C.R. The Orthodox Missionary Society* (England: privately printed, 1878).

²⁰ «Мечтой всей жизни архим. Макария Глухарева было создание миссионерского общества, в котором были бы задействованы все русские люди» (*Struve N. Macaire Gloukharev. A Prophet of Orthodox Mission* // *International Review of Mission* 54 [1965]: 313).

²¹ *Voulgarakis E. The Church of Greece, Martyria/Mission*, p. 116.

²² См.: *Mourourouka S. A Beginning* // *Porefthendes* 1, № 1 (1959), p. 6.

²³ См.: *The First Five Years of Porefthendes* (Athens: Porefthendes, 1966), p. 7.

²⁴ См.: *Yannoulatos A. «Porefthendes», An Inter-Orthodox Missionary Centre* // *Porefthendes* 3 (1961), p. 36.

²⁵ *Voulgarakis E. The Church of Greece* // *Martyria/Mission*. Ed. Ion Bria, p. 117.

²⁶ Заслуги директора преосв. Анастасия Яннулоса поистине неопределимы. Помимо множества небольших статей, он опубликовал несколько капитальных трудов, имеющих большое значение в деле миссионерства. Он был профессором сравнительного религиоведения Афинского университета, а также



епископом, ведающим делами Apostoliki Diakonia (отделом внутренней миссии) Церкви Греции. Среди его работ наиболее значительные следующие: *Various Approaches to the Other Religions* (Athens: Porefthendes, 1971); *Ruhanga, the Creator*; *A Contribution to the Investigation of African Beliefs concerning God and Man* (in Greek), (Athens: n. p., 1975); *Lord of Brightness: The God of the Tribes near Mount Kenya* (in Greek), (Athens: Porefthendes, 1973); *Forms of African Ritual: Initiation and Possession Rites East of Ruwenzori* (in Greek), (Athens: n. p., 1973); *Islam: A General Survey* (in Greek), (Athens: Ethne and Laoi, 1975). Все эти работы – на греческом языке. Последняя, об исламе, является первым объективным источником информации на эту тему на греческом языке.

²⁷ *Yannoulatos A.* «Porefthendes», *An Inter-Orthodox Missionary Centre*, p. 37.

²⁸ См.: *Yannoulatos A.* *The Inter-Orthodox Centre of Athens: Perspectives and Presuppositions* – в разных местах.

²⁹ См.: *Ibid.*, p. 6.

³⁰ См.: *Veronis A.* *Report on the Foreign Missions Programme of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America* // *Porefthendes 10* (1968), p. 25–28.

³¹ Лучшее исследование о миссионерском сознании в современных национальных Церквах представлено в докладах Section II: *The Witnessing Churches* // *Martyria/Mission* / Ed. Ion Bria.

³² См., напр.: *Schmemmann A.* *Problems of Orthodoxy in America: The Spiritual Problem* // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 9 (1965), p. 171–193; *Patrinacos N.* *The Individual and His Orthodox Church* (New York: Orthodox Observer Press, 1970). В книге автор ставит одной из своих главных задач ответ на нужды «той категории мужчин и женщин, которые являются православными по крещению и внешним проявлениям, но едва ли в силу внутреннего выбора» (с. 7).

³³ *M. A. Siotis.* *Thoughts of an Orthodox Theologian on «The Missionary Structure of the Congregation»*. Concept 3 (1963), p. 1.

³⁴ *Bulgakov S.* *The Orthodox Church*, p. 9. См. рус. пер. Православие, М., 1991.

³⁵ *Siotis M.A.* *Missionary Structure of the Congregation*, p. 1.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 3.

³⁸ Нужно отметить, что многие монахи открыто делились с другими своими успехами в духовном возрастании. См., напр.: *Stylianopoulos T.* *Staretz Silouan: A Modern Orthodox Saint*, в: *God and Charity: Images of Eastern Orthodox Theology, Spirituality, and Practice* / Ed. Francis D. Costa (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1979), p. 33–54.

³⁹ *Siotis M.A.* *Missionary Structure of the Congregation*, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁴¹ *Ibid.*, p. 5.

⁴² «La vie privée et l'indignité des ministres n'influencent pas et ne peuvent nullement amoindrir ou neutraliser la sainteté et la valeur du sacrement» (*Panagiotis N.* *Trmpelas*, *Dogmatique de L'Église Orthodoxe Catholique* [Paris: éditions de Chevetogne et Desclée de Brouwer, 1968], p. 43–44.

⁴³ *Siotis M.A.* *Missionary Structure of the Congregation*, p. 8.

⁴⁴ Ситуацию в греческой сельской местности хорошо описывает Марио Ринволукри (60-е годы): «Побывав в греческих сельских приходах, остаешься под впечатлением того, что хороши дрожжи, да плохи лекари: весьма религиозному народу достались совсем не подходящие пастыри ни в смысле образования, ни, что куда хуже, в смысле духовности» (*Anatomy of a Church: Greek Orthodoxy Today* [London: Burns & Oates, 1966], p. 30). Наблюдения Ринволукри говорят о глубокой укорененности православной веры в народном духе. Это вообще признается отличительной чертой Православия, и все же секуляризация ощутимо дает о себе знать. В Греции ввиду необходимости наставления христиан в вере были созданы такие организации, как Zoe («Жизнь») и Sotir («Спаситель»). В Греции существует также Отдел внутренней миссии



Православной Церкви. Как уже отмечалось, определенное время его возглавлял еп. Анастасий Яннулатос, который был и остается одним из самых горячих сторонников учреждения зарубежных миссий Православной Церкви. Хотя ситуация, которую описывает Ринволукри, является, возможно, наилучшим примером недостаточного окормления как в численном, так и в духовном отношении, сходная ситуация констатируется и в других областях, может быть лишь в меньшей степени. В диаспоре ббльшая часть духовенства имеет соответствующее образование и получила различные богословские степени, что является ключевым фактором в деле достойного духовного окормления прихожан. «За последние годы не только повысился уровень подготовки духовных пастырей, но и сформировалось более однородное духовенство, — духовенство более сплоченное, более подготовленное и способное к общению не только с прихожанами, но и между собой. Нет почти никаких сомнений в том, что одним из самых важных достижений второй половины нашего века в истории американского Православия станет укрепление духовного, литургического и богословского единения и гармонии между епископами и священниками Церкви, а также между всеми членами Церкви» (*Норко Т. The Orthodox Church in America // Martyria/Mission / Ed. Ion Bria, p. 149*). Хотя интерес представляет вся книга в целом, особое внимание стоит обратить на главу 2, где приводятся интересные сведения о современном состоянии Православия в мире, — «Witnessing Churches».

⁴⁵ *Yannoulatos A. Initial Thoughts toward an Orthodox Foreign Missions // Poreftbendes 10 (1968), p. 19.*

⁴⁶ О дискуссиях в отношении концепций миссии и евангелизма см.: *Bosch D. Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective (London: Marshall, Morgan & Scott, 1980), p. 11–20.*

⁴⁷ См.: *Constantelos D.J. The «Neomartyrs» as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire, p. 230.*

⁴⁸ *Ibid., p. 224.*

⁴⁹ *Ibid., p. 230–231.*

⁵⁰ Это сказано вовсе не в упрек Православию. Мы просто отдаем должное тому, что признают сами православные перед лицом необходимости противостоять такому врагу современности, как секуляризм. Хотя количественные сравнения едва ли могут быть точны, угроза богоотступничества сейчас ничуть не меньшая, если не большая, чем она была в прошлом. Если Константинос прав в том, что политические, экономические и социальные мотивы «провоцировали переход из Православия в ислам» (см.: «*The Neomartyrs*», p. 219), то это те же самые мотивы, которые и в наши дни побуждают людей к отпадению от веры. Необходимость оказать противодействие секуляризму стала причиной выхода в свет множества публикаций: книг, брошюр, статей — православных авторов по всему миру. На многие из них мы ссылались. Стоит еще раз напомнить о работе *Apostoliki Diakonia* Греческой Церкви, которая публикует самый обширный спектр материалов — от учебников для воскресных школ до листовок, которые раздаются на улицах по воскресеньям прохожим.

⁵¹ См., напр., комментарий Поля Рико о том, что продолжение существования Церкви Греции есть знак «не менее убедительный, чем чудеса и знамения, сопровождавшие первые века жизни Церкви» (*The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi 1678 [London, 1679; reprinted New York, 1970], p. 1–30, цит. по: Constantelos D.J. «The Neomartyrs», p. 217*). См. также суждение прот. И. Мейендорфа: «Эти разнообразные эпизоды из жизни Церкви под турецким владычеством не добавляют ничего существенно нового к нашему пониманию истории православного вероучения, но они могут служить своего рода доказательством жизнестойкости греческого Православия и решимости православных отстаивать свою самобытность в самых неблагоприятных обстоятельствах» (*The Orthodox Church [London: Darton, Longman & Todd, 1962], p. 98*).



ЭПИЛОГ

Завершая обозрение православной миссионерской мысли, было бы естественно оценить, как далеко на сегодняшний день продвинулось Православие в науке миссиологии. Кто-то может не согласиться с использованием слова «миссиология» применительно к Православию. Существует точка зрения, согласно которой в Православии есть лишь некоторое представление о миссионерстве, но не научно разработанная теория. Доля истины в этом суждении есть. Нам только предстоит увидеть серьезные исследования в этой области, предпринятые православными учеными. Преосвященный Анастасий Яннулос признает, что мы остро нуждаемся в том, чтобы, «начав с самых общих предпосылок и принципов православного богословия, рассмотреть православную сотериологию, экклесиологию и эсхатологию в миссионерском аспекте»¹.

¹ *Yannoulatos A. The Purpose and Motive of Mission from an Orthodox Theological Point of View // Porefthendes 9 (1967), p. 2.*

Эпилог

Еще многое нужно сделать, чтобы раскрыть православную позицию во всей ее глубине. Есть области, в частности сотериология и эсхатология, в которых темы, касающиеся миссии, до сих пор не раскрыты или трактуются неадекватно. Их игнорирование усугубляет кризис, перед лицом которого находится сегодня Православие. Тем не менее, когда культурное Православие терпит крах, наталкиваясь на секуляризм в традиционно православных странах и религиозный плюрализм (а потом и равнодушие) в диаспоре, выход надо искать в решении именно этих вопросов. Бездействие неизменно приводит к увеличению числа покинувших Церковь. Это хорошо видно на примере истории сектантских движений в царской России.

Миссиология вполне подходящее обозначение тех задач, которые стоят перед Православной Церковью. Миссионерская работа «дома» и «за рубежом» не просто желательна, но жизненно необходима для полноценного существования Церкви. В определенном смысле перед Православием стоит дилемма: расти либо умереть. Наше исследование было попыткой пощупать пульс пациента, и мы можем свидетельствовать наличие жизни. В то же время свидетельство должно продолжаться и приумножаться. Будущее потребует большего, нежели горстка специалистов в области миссии. Православная Церковь должна готовить множество богословов, священников и прихожан, сознающих необходимость распространения Евангелия. В противном случае правы окажутся критики, утверждающие, что при наличии миссионерского мышления в Пра-



Эпилог

вославию нет реальной школы и миссионерской работы, нет миссиологии.

Таким образом, перед Православием можно поставить два рода вопросов. Первый — на уровне теоретического исследования. Работает ли мысль над тем, чтобы свидетельствовать Православие миру? Обоснованы ли притязания Православной Церкви, если она не прилагает достаточных усилий для несения послушания, возложенного на нее Господом? Начинания должны поощряться. Православные богословы должны мыслить по-православному и развивать миссиологию, которая могла бы оказывать помощь остальным Церквям в выполнении их задач. Православные гордятся своим свидетельством истины, и они правы. Однако, если в фокусе оказывается гордость, а не свидетельство, неизбежны искажения истины. Следует не красоваться своим славным наследием, но смиренно его раскрывать.

Второй род вопросов касается Православной Церкви как таковой. Богословы нередко очень ярко пишут о литургическом свидетельстве и миссионерской структуре приходов. Не понятно при этом, почему Церкви, особенно в диаспоре, так часто становятся центрами социальной активности, не допускающими посторонних? Может ли Православие вырваться за рамки своего узкокультурного мышления, чтобы обрести способность свидетельствовать истину? Несмотря на наблюдающиеся положительные, противостоящие этноцентризму тенденции, многие проблемы еще предстоит решить.

Уместно вспомнить высказывание архим. Макария Глухарева о том, «что русские люди в массе

Эпилог

своей поверхностные христиане, а потому не соответствуют тому великому апостольскому предназначению, которое Бог возложил на них»².

Справедливо ли это суждение сегодня? Следует признать, что подобные критические замечания православные авторы высказывают и в наши дни.

Способна ли та форма, которая служит сегодня сохранению богатств православной мысли, послужить ее раскрытию для всего мира? Эти животрепещущие вопросы крайне важно ставить перед Церковью. Как архим. Макарий Глухарев видел необходимость в просвещении масс, так и в наши дни воспитание образованных православных прихожан должно стать приоритетом православной миссии.

И наконец, неужели сокровище так плотно закупорено в глиняном сосуде, что стало недоступно миру? Ответ читаем в самом Писании: «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2 Кор. 4:7). Преизбыточная сила Божия видна в еще большей славе на фоне сосудов из земной глины. Нужно только, чтобы эти сосуды позволили воссиять славе Божией.

² Цит. по: *Struve N. Macaire Gloukharev, A Prophet of Orthodox Mission // International Review of Mission 54 (1965), p. 314.*



РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

К КНИГЕ

«ВОСТОЧНО-ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ МИССИИ СЕГОДНЯ»

К ГЛАВЕ 1

- Bulgakov, Sergius.* The Orthodox Church. London: Centenary Press, 1935.
- Constantelos, Demetrios J.* Understanding the Greek Orthodox Church: Its Faith, History, and Practice. New York: Seabury Press, 1982.
- Evdokimov, Michel.* Réflexions Actuelles sur l'Orthodoxie et l'Oecuménisme // Contacts 26 (1974): 74–84.
- Florovsky, George.* The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement // The Christian East, n.s. 1 (1950): 89–96, 127–128.
- Hammond, Peter.* The Waters of Marah. London: Rockliff Publishing Co., 1956.
- Istavridis, Vasil T.* The Ecumenical Patriarchate and the World Council of Churches // The Greek Orthodox Theological Review 9 (1963): 9–28.
- Istavridis, V. T.* The Ecumenicity of Orthodoxy // The Ecumenical Review 29 (1977): 182–195.
- Istavridis, V. T.* Orthodox Youth and the Ecumenical Movement // The Greek Orthodox Theological Review 2 (1956): 81–88.
- Istavridis, V. T.* Orthodoxy in the Ecumenical Movement // The Greek Orthodox Theological Review 20 (1975): 71–80.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

- Iswolsky, Helen.* Uppsala and Orthodox Involvement // Journal of Ecumenical Studies 5 (1968): 661–668.
- Langford-James, R.L.* A Dictionary of the Eastern Orthodox Church. London: Faith Press, 1923.
- Meyendorff, John.* The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today. Translated by John Chapin. London: Darton, Longman & Todd, 1962.
- Michael, Archbishop.* The Tensions of the World and Our Unity in Christ: An Address to the Evanston Assembly of the W.C.C // The Greek Orthodox Theological Review 1 (1954): 10–15.
- Nikodim, Metropolitan.* The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement // The Ecumenical Review 21 (1969): 116–129.
- Panteleimon, Metropolitan of Edessa and Pella.* On the Ecumenical Christian Movement // The Christian East n.s. 1 (1950): 67–77.
- Papastephanou, E.A.* The Eastern Church in the Western World // The Christian East, n.s. 1 (1951): 107–111.
- Patelos, Constantin G.* The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements, 1902–1975. Geneva: World Council of Churches, 1978.
- Philippou, Angelos James, ed.* The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. Oxford: Holywell Press, 1964.
- Philippou, A. J., ed.* Orthodoxy: Life and Freedom. Oxford: Studion Publications, 1973.
- Rinvoluceri, Mario.* The Anatomy of a Church: Greek Orthodoxy Today. New York: Fordham University Press, 1966.
- Romanides, John S.* An Orthodox Look at the Ecumenical Movement // The Greek Orthodox Theological Review 10 (1964): 7–14.
- Schmemmann, Alexander.* Church, World, Mission. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979.



Рекомендуемая литература к книге

Schmemmann, Alexander. The Historical Road of Eastern Orthodoxy. Translated by Lydia Kesich. London: Harvill Press, 1963.

Stephanopoulos, Robert G. Reflections on Orthodox Ecumenical Directions after Uppsala // Journal of Ecumenical Studies 9 (1972): 301–315.

Stephanopoulos, R. G. A Study in Recent Greek Orthodox Ecumenical Reactions, 1902–1968 // Unpublished Ph.D. dissertation, Boston University, 1970.

Ware, Timothy. The Orthodox Church. Baltimore, Md.: Penguin Books, 1963.

Zernov, Nicholas. Orthodox Encounter: The Christian East and the Ecumenical Movement. London: James Clarke and Co., 1961.

Zoe Brotherhood, eds. A Sign of God, Orthodoxy 1964: A Pan-Orthodox Symposium. Athens: Zoe, 1964.

К ГЛАВЕ 2

Androutsos, Chrestos. Dogmatika tes Orthodoxos Anatolikes Ekklesias (Dogmas of the Eastern Orthodox Church). Athens: Al. & E.Papademetrios, 1956.

Benz, Ernst. The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life. Translated by Richard and Clara Winston. Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Books, 1963.

Bradow, Charles. The Career and Confession of Cyril Loukaris: The Greek Orthodox Church and Its Relations with Western Christians (1543–1638) // Unpublished Ph.D. dissertation, Ohio State University, 1960.

Bratsiotis, Panagiotis. The Greek Orthodox Church. Translated by Joseph Blenkinsopp. Notre Dame, Ind.: University of Norte Dame Press, 1968.

Calian, Carnegie Samuel. Cyril Lucaris: The Patriarch Who Failed // Journal of Ecumenical Studies 10 (1973): 319–335.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

Calian, Carnegie Samuel. Icon and Pulpit: The Protestant-Orthodox Encounter. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

Constantelos, Demetrios J. The Evangelical Character of the Orthodox Church // Journal of Ecumenical Studies 9 (1972): 544–555.

Emhardt, Wm.C.; T. Burgess; R.T.Lau. The Eastern Church in the Western World. Milwaukee, 1928; reprint ed., New York: AMS Press, 1970.

Evdokimov, Paul. L'Orthodoxie. Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1959.

Florovsky, George. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Vol.1 of The Collected Works of George Florovsky. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1974.

Florovsky, G. Christianity and Culture. Vol.2 of The Collected Works of George Florovsky. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1974.

Florovsky, G. Creation and Redemption. Vol. 3 of The Collected Works of George Florovsky. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1976.

Florovsky, G. Ways of Russian Theology, Part One. Vol. 5 of The Collected Works of George Florovsky. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1979.

Fouyas, Methodius. Orthodoxy, Roman Catholicism, and Anglicanism. London: Oxford University Press, 1972.

Gavin, Frank. Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought. Milwaukee, Wis.: Morehouse Publishing Co., 1923.

Geanakoplos, Deno J. Byzantine East and Latin West. Oxford: Basil Blackwell, 1966.

Hadjiantoniou, George A. Protestant Patriarch: The Life of Cyril Lucaris (1572–1638). Richmond, Va.: John Knox Press, 1961.

Hopko, Thomas. The Orthodox Faith. 4 vols. New York: Department of Religious Education, Orthodox Church in America, 1971–1975.



Рекомендуемая литература к книге

- Istavridis, V.T.* Orthodoxy and Anglicanism. Translated by Colin Davey. London: SPCK, 1966.
- Karmiris, John.* A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church. Translated by George Dimopoulos. Scranton, Pa.: Christian Orthodox Edition, 1973.
- Karmiris, J.* Ta Dogmatika kai Symvolika Mnimeia tis Orthodoxou Katholikis Ekklisias (Dogmatic and symbolic monuments of the Orthodox Catholic Church). 2 vols. Athens: Apostoliki Diakonia, 1952–1953.
- Kovalevsky, Pierre.* Saint Sergius and Russian Spirituality. Translated by W. Elias Jones. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Press, 1974.
- Lossky, Vladimir.* In the Image and Likeness of God. Edited by John H. Erickson and Thomas E. Bird. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- Lossky, V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. Cambridge, Eng.: James Clarke & Co., 1968.
- Lossky, V.* Orthodox Theology: An Introduction. Translated by Ian and Ihita Kesarcodi-Watson, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.
- Maloney, George A.* A History of Orthodox Theology since 1453. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1976.
- Meyendorff, John.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. London: Mowbrays, 1975.
- Meyendorff, J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1975.
- Meyendorff, J.* Living Tradition. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.
- Meyendorff, J.* Orthodoxy and Catholicity. New York: Sheed and Ward, 1966.
- Meyendorff, J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Translated by Adele Fiske. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- Meyendorff, J.* A Study of Gregory Palamas. Translated by George Lawrence. London: Faith Press, 1964.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

- Meyendorff, J.* What is an Ecumenical Council? // St. Vladimir's Theological Quarterly 17 (1973): 269–273.
- Meyendorff, J. and Joseph McLelland, eds.* The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue. New Brunswick, N.J.: Agora Books, 1973.
- Meyendorff, J; A. Schmemmann; N. Afanassieff; and N. Koulomzine.* The Primacy of Peter. London: Faith Press, 1963.
- Niesel, Wilhelm.* Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy, and Protestantism. Translated by David Lewis. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962.
- The Orthodox Church and the Churches of the Reformation: A Survey of Orthodox-Protestant Dialogues. Geneva: World Council of Churches, 1975.
- Palachovsky, V., and C. Vogel.* Sin in the Orthodox Church and in the Protestant Churches. New York: Desclee Co., 1960.
- Popivchak, Ronald.* Peter Mohila, Metropolitan of Kiev (1633–1647): Translation and Evaluation of His 'Orthodox Confession of Faith' (1640) // Unpublished S.T.D. dissertation, Catholic University of America, 1975.
- Ricaut, Paul.* The Present State of the Greek and Armenian Churches, Anno Christi: 1678. London, 1679; reprinted., New York: AMS, 1970.
- Schmemmann, Alexander.* Russian Theology: 1920–1972, An Introductory Survey // St. Vladimir's Theological Quarterly 16 (1972): 172–194.
- Stamoolis, James.* Scripture and Tradition as Sources of Authority in the Eastern Orthodox Church // Unpublished Th.M. thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1971.
- Strenopoulos, Germanos.* Kyrillos Loukaris, 1572–1638: A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East. London: SPCK, 1951.
- Trempelas, Panagiotes N.* Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας (Dogmas of the Orthodox Catholic



Рекомендуемая литература к книге

Church). 3 vols. Athens: Zoe, 1959. Перевод на французский язык – *Pierre Dumont: Dogmatique de L'Église Orthodoxe Catholique*. Paris: Editions de Chevetogne / Desclée de Brouwer, 1968.

Ware, Timothy. Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Ware, T. The Orthodox Way. London: Mowbrays, 1979.

Yannaras, Christos. Theology in Present Day Greece // St. Vladimir's Theological Quarterly 16 (1972): 195–214.

К ГЛАВЕ 3

Constantelos, Demetrios J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1968.

Dvornik, Francis. Byzantine Missions among the Slavs. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1970.

Dvornik, Francis. Sts. Cyril and Methodius in Rome // St. Vladimir's Seminary Quarterly 7 (1963): 20–30.

Grievic, F. Cyrille et Méthode // Irénikon 3 (1927): 67–78.

Hannick, T. Notes et Documents: Cyrillo-Methodiana // Irénikon 41 (1968): 97–105.

Lacko, Michael. Saints Cyril and Methodius. Rome: Slovak Editions, 1963.

Obolensky, Dimitri. Sts. Cyril and Methodius: Apostles of the Slavs // St. Vladimir's Seminary Quarterly 7 (1963): 3–13.

Spinka, Matthew. A History of Christianity in the Balkans. Hamden, Conn.: Archon Books, 1968.

Theophylactos, Archbishop of Ahris. Life and Activity of St. Clemens, Apostle of Bulgaria // Porefthendes 9 (1967): 20–31, 48–63; 10 (1968): 5–7, 11.

Vittis, Eusebius. Saints Cyrill and Methodius, Enlighteners of the Slavs // Porefthendes 9 (1967): 10–19, 39–46; 10 (1968): 12–16.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

Vlasto, A.P. The Mission of SS. Cyril and Methodius and Its Aftermath in Central Europe // The Mission of the Church and the Propagation of the Faith, p. 1–16. Edited by G.J. Cuming. Cambridge, Eng.: University Press, 1970.

Voulgarakis, Elias. Mission and Fathers: A Bibliography // Porefthendes 4 (1962): 31.

Yannoulatos, Anastasios. Byzantium, Evangelistic Works // The Encyclopedia of Religion and Ethics (на греч. яз.). Vol. 4, p. 19–59. Athens, 1964.

Yannoulatos, A. Mission aus der Sicht eines Orthodoxen // Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 26 (1970): 241–252.

Yannoulatos, A. The Missionary Activities of the Churches of the East in Central and Eastern Asia // Porefthendes 3 (1961): 26–31.

Yannoulatos, A. Mission: Les missions de Églises d'Orient // Encyclopaedia Universalis. Vol. II, p. 99–102. Paris, 1968.

Yannoulatos, A. Monks and Mission in the Eastern Church during the 4th Century // International Review of Mission 58 (1969): 208–226. Эта статья с некоторыми дополнениями опубликована в: Porefthendes 8 (1966): 34–39, 46, 54–58.

К ГЛАВЕ 4

Adeney, Walter F. The Greek and Eastern Churches. Clifton, N.J.: Reference Book Publishers, 1965; reprint of 1908 ed.

Billington, James H. The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture. New York: Random House, 1970.

Bolshakoff, Serge. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London: SPCK, 1943.

Bolshakoff, Serge. Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe // Irénikon 28 (1955): 159–175.



Рекомендуемая литература к книге

- Fedotov, G.P.* The Russian Religious Mind, Kievian Christianity: The 10th to the 13th Centuries. New York: Harper & Row, 1960.
- Florovsky, George.* Aspects of Church History. Vol. 4 of The Collected Works of George Florovsky. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1975.
- Garrett, Paul D.* St. Innocent: Apostle to America. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979.
- Glazik, Josef.* Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1959.
- Glazik, J.* Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954.
- Gorodetzky, Nadejda.* The Missionary Expansion of the Russian Orthodox Church // International Review of Mission 21 (1942): 400-411.
- Kovach, Michael George.* The Russian Orthodox Church in Russian America // Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Pittsburgh, 1957.
- Petrov, Alexis.* Etienne de Perm // Eglise Vivante 12 (1960): 418-421.
- The Russian Primary Chronicle. Translated by S.H. Cross and G.P. Sherbowite-Wetzor. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.
- Smirnoff, Eugene.* A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Missions. London: Rivingtons, 1903; reprint ed., Willits, Calif.: Eastern Orthodox Books (год издания не указан).
- Spiridon, Archimandrite.* Mes Missions en Sibérie. Translated by Pierre Pascal. Paris: Editions du Cerf, 1950.
- Stanley, Arthur Penrhyn.* Lectures on the History of the Eastern Church. London: John Murray, 1862.
- Struve, Nikita.* Macaire Gloukharev: A Prophet of Orthodox Mission // International Review of Mission 54 (1965): 308-314.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

- Struve, N.* The Orthodox Church and Mission History's Lessons for Tomorrow's Mission, p. 105-111. Geneva: World's Student Christian Federation (год издания не указан). Дополненная и переработанная, эта статья опубликована под названием «Orthodox Mission Past and Present» в St. Vladimir's Seminary Quarterly (1963): 31-42.
- Ushimaru, Procius Yasuo.* Bishop Innocent: Founder of American Orthodoxy. Bridgeport, Conn.: Metropolitan Council Publications Committee, 1964.
- Yannoulatos, Anastasios.* Orthodoxy in Alaska // The Encyclopedia of Religion and Ethics (на греч.яз.). Vol. 1, p. 14-22. Athens, 1963.
- Yannoulatos, A.* Orthodoxy in Alaska // Porefthende (1963): 14-22, 44-47.
- Zenkovsky, Serge A., ed.* Medieval Russia's Epistles, Chronicles, and Tales. New York: E.P. Dutton, 1974.

К ГЛАВЕ 5

К этой главе также может быть рекомендована литература, предлагаемая к главе 4. Особого внимания заслуживают работы Большакова, Смирнова и Струве, а также «Heidenmission» Йозефа Глазика.

- Caruso, Igor A.* Missions Orthodoxes en Corée // Irénikon 11 (1934): 93-101.
- Cary, Otis.* Roman Catholic and Greek Orthodox Missions. Vol. 1 of A History of Christianity in Japan. New York: Fleming H. Revell Co., 1909.
- Cracraft, James.* The Church Reforms of Peter the Great. London: Macmillan, 1971.
- Drummond, Richard H.* A History of Christianity in Japan. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1971.
- Hale, Charles R.* Missions of the Russian Church in China and Japan. Privately printed, 1878; reprint Willits, Calif.: Eastern Orthodox Books, 1975.



Рекомендуемая литература к книге

- Latourette, Kenneth Scott.* A History of Christian Missions in China. London: SPCK, 1929.
- Meyendorff, John.* L'Église Orthodoxe du Japon // *Le Messenger Orthodox* 3 (1958): 20–23.
- Piovesana, G.K.* La mission russe au Japon // *Église Vivante* 12 (1960): 422–427.
- Vital, Archimandrite.* Missions orthodoxes du Japon et de Perse // *Irénikon* 8 (1938): 17–26.
- Widmer, Eric.* The Russian Ecclesiastical Mission in Peking during the Eighteenth Century. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Yannoulatos, Anastasios.* The Dawn of Orthodoxy in Japan (на греч. яз.). Athens, 1971.
- Yannoulatos, A.* Orthodoxy in China // *The Encyclopedia of Religion and Ethics* (на греч. яз.). Vol. 5, p. 566–581. Athens, 1963.
- Yannoulatos, A.* Orthodoxy in China // *Porefthendes* 4 (1962): 26–30, 52–55.

К ГЛАВЕ 6

- Autocephaly: The Orthodox Church in America. Crestwood, N.Y.: St.Vladimir's Seminary Press, 1971.
- Barrett, David, ed.* Who's Who of African Independent Church Leaders // *RISK* 7 (1971): 23–24.
- Barrett, David; George K.Mambo; Janice McLaughlin;* and *Malcolm J.McVeigh.* Kenya Churches Handbook: The Development of Kenyan Christianity, 1948–1973. Nairobi: Evangel, 1973.
- Bogolepov, Alexander A.* Toward an American Orthodox Church. New York: Morehouse-Barlow, 1963.
- Bolshakoff, Serge.* Orthodox Missions Today // *International Review of Mission* 42 (1953): 275–284.
- Bruls, Jean.* Une génération spontanée l'Orthodoxie en Uganda // *Église Vivante* 12 (1960): 428–433.
- Hatzimichalis, Nectarios.* L'Église Orthodoxe grecque

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

- et le messianisme en Afrique // *Social Compass* 22 (1975): 85–95.
- Horner, Norman A.* An East African Orthodox Church // *Journal of Ecumenical Studies* 12 (1975): 221–233.
- Kibue, C.K.* The African Greek Orthodox Church in Kenya // *Porefthendes* 3 (1961): 54–55.
- Konstantinopoulou, Theano.* From the Visit of the Faculty of Theology of the University of Thessaloniki to Uganda // *Porefthendes* 8 (1966): 8–11.
- Nankyamas, Theodoros.* On the Orthodox Church in Uganda and Kenya // *Porefthendes* 3 (1961): 43–45.
- The New Patriarch of Alexandria and All Africa // *Porefthendes* 10 (1968): 24.
- The Orthodox Church: A New Dynamic in Australian Church Life // *International Review of Mission* 68 (1979): 22–25.
- Orthodoxy's Window to the West: A New Center in Geneva // *Lutheran World* 23 (1976): 186–187.
- Read, James J.* Orthodoxy in New Zealand // *Eastern Churches Review* 8 (1976): 81–84.
- Tarasar, Constance J., ed.* Orthodox America 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America. Syosset, N.Y.: Orthodox Church in America, 1975.
- Welbourn, F.B.* East African Rebels: A Study of Some Independent Churches. London: SCM Press, 1961.
- Wentink, D.E.* The Orthodox Church in East Africa // *The Ecumenical Review* 20 (1968): 33–43.
- White, Gavin.* Eastern African Orthodoxy // *Sobornost* series 5, no. 5 (1967): 357–364.
- Yannoulatos, Anastasios.* Among the Orthodox of West Kenya // *Porefthendes* 7 (1965): 24–28, 48–51.
- Yannoulatos, A.* A Brief Chronicle on the Founding of an Orthodox Community in West Tanzania // *Porefthendes* 7 (1965): 8–11.
- Yannoulatos, A.* Father Spartas Visits Greece // *Porefthendes* 2 (1960): 10–13.



Рекомендуемая литература к книге

Yannoulatos, A. Impressions from a Brief Contact with Orthodox Kikuyu // *Porefthendes* 10 (1968): 8–11.

К ГЛАВЕ 7

Примечание к главам 7–10: В литературе по православной миссиологии часто в одной книге или статье обсуждается сразу несколько вопросов, поэтому трудно разделить рекомендуемую литературу на отдельные темы. Это особенно относится к главам 7–10. Ниже перечислены наиболее важные (но не единственные) темы для обсуждения. Возможно, читателю будет полезнее начать с изучения моей аннотированной библиографии: *Stamoolis, James.* A Selected Bibliography of Eastern Orthodox Mission Theology // *Occasional Bulletin of Missionary Research* 1 (1977): 24–27.

Bria, Ion, ed. *Martyria / Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today.* Geneva: World Council of Churches, 1980.

Demetropoulos, P. The Kingdom of God: Starting Point for the Mission Abroad // *Porefthendes* 7 (1965): 18–23.

Evdokimov, Paul. L'action missionnaire de l'Église orthodoxe // *Église Vivante* 12 (1960): 413–417.

Hatzimichalis, Nectarios. Some Thoughts on Orthodox Mission // *Porefthendes* 2 (1960), no. 7:3–6, no. 8:6–8.

Meyendorff, John. The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspectives // *Mission Trends* №.1, p. 59–71. Edited by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky. New York: Paulist Press, and Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1974.

Philippose, K. Orthodoxy and Mission // *The Student World* 50 (1957): 361–369.

Ramaïos, Antonios. The Cross and Mission // *Porefthendes* 10 (1968): 45–54.

Schememann, Alexander. The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition // *The Theology of the Christian*

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

Mission, p. 250–257. Edited by Gerald H. Anderson, New York: McGraw-Hill, 1961.

Spiller, Vsevolod. Missionary Aims and the Russian Orthodox Church // *International Review of Mission* 52 (1963): 195–205.

Tsami-Dratsella, Maria. The Founding of External Mission in the Book of Acts // *Porefthendes* 10 (1968): 38–40.

Yannoulatos, Anastasios. Orthodoxy and Mission // *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 8 (1964): 139–148.

Yannoulatos, A. A Prayer Campaign // *Porefthendes* 1 (1959): 1–3.

Yannoulatos, A. The Purpose and Motive of Mission // *International Review of Mission* 54 (1965): 281–297. Эта статья в более подробном изложении и с некоторыми дополнениями опубликована в *Porefthendes* 9 (1967): 2–10, 34–36.

Yannoulatos, A. Theology–Mission and Pastoral Care // *The Greek Orthodox Theological Review* 22 (1977): 157–180.

К ГЛАВЕ 8

Bratsiotis, P. I. The Evangelistic Work of the Contemporary Greek Orthodox Church // *The Christian East* n.s. 1 (1950): 21–32, 38–41.

Bria, Ion. The Church's Role in Evangelism: Icon or Platform? // *International Review of Mission* 64 (1975): 243–250.

Hatzimichalis, Nectarios. Orthodox Monasticism and External Mission // *Porefthendes* 4 (1962): 12–15.

Hopko, Thomas. The Bible in the Orthodox Church // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970): 66–69.

Istavridis, Vasil T. Theological Education for Mission // *The Greek Orthodox Theological Review* 13 (1968): 7–14.



Рекомендуемая литература к книге

- Khodre, George.* An Eastern Orthodox Viewpoint, an Interview by Paul Löffler // International Review of Mission 60 (1971): 65–69.
- Khodre, G.* Mission et Développement dans la théologie Orthodoxe // Contacts 26 (1974): 66–73.
- Meyendorff, John.* Orthodox Missions in the Middle Ages // History's Lessons for Tomorrow's Mission, p. 99–104. Geneva: World's Student Christian Federation (год издания не указан).
- Nissiotis, N.A.* An Orthodox View of Modern Trends in Evangelism // The Ecumenical World of Orthodox Civilization, Russia and Orthodoxy. Vol. 3 of Essays in Honour of Georges Florovsky, p. 181–192. Edited by Andrew Blane. The Hague: Mouton & Co., 1974.
- Rochcau, Vsevolod.* Saint Herman of Alaska and the Defense of Alaskan Native Peoples // St.Vladimir's Theological Quarterly 16 (1972): 17–39.
- Schneirla, W.* Conversion in the Orthodox Church // St.Vladimir's Seminary Quarterly 11 (1967): 87–95.
- Stylios, Efthimios.* The Missionary as an Imitator of Christ // Porefthendes 5 (1963): 8–10.
- Voulgarakis, Elias.* The Greek Orthodox Missionary, Philotheos // Porefthendes 10 (1968): 2–4, 41–46, 55–62.
- Voulgarakis, E.* Language and Mission // Porefthendes 4 (1962): 42–44.
- Yannoulatos, A.* Initial Thoughts toward an Orthodox Foreign Mission // Porefthendes 10 (1968): 19–23, 50–52.
- Yannoulatos, A.* A Letter from the Other Hemisphere // Porefthendes 6 (1964): 40–41.
- Yannoulatos, A.* Various Christian Approaches to the Other Religions. Athens: Porefthendes, 1971.

К ГЛАВЕ 9

- Bedis, George.* The Valamo Consultation // The Greek Orthodox Theological Review 23 (1978): 167–168.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

- Confessing Christ Today: Reports of Groups at a Consultation of Orthodox Theologians // International Review of Mission 64 (1975): 74–94. См. также в St.Vladimir's Theological Quarterly 18 (1974): 193–212.*
- Consultation on 'Orthodox Diaspora' // Porefthendes 10 (1968): 29–31.*
- The Ecumenical Nature of Orthodox Witness: Report of the Consultation of Orthodox Theologians, New Valamo, Finland // Eastern Churches Review 10 (1978): 141–144.*
- Harakas, Stanley.* Living the Orthodox Christian Faith in America // Lutheran World 23 (1976): 192–199.
- Mastrantonis, George.* A New-Style Catechism on the Eastern Orthodox Faith for Adults. St.Louis, Mo.: Ologos Mission, 1969.
- Mourouka, Sophia.* A Beginning // Porefthendes 1 (1959), no. 1: 6–7.
- The Orthodox Church in America. Mission: The Fourth All-American Council, Working Papers and Documents.* Syosset, N.Y.: American Orthodox Church, 1975.
- Report of the Valamo Consultation: The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness // The Greek Orthodox Theological Review 23 (1978): 169–174.*
- Rodzianko, Vladimir.* The International Conference of Orthodox Youth, April 7th–12th, 1953 // The Christian East n.s. 2 (1953): 139–148.
- Romanides, John S.* The Orthodox: Arrival and Dialogue // The Christian Century 80 (1963): 1399–1403.
- Sahas, Daniel.* Catholicity and Mission to the World // St.Vladimir's Seminary Quarterly 17 (1973): 117–134.
- Schmemmann, Alexander.* Problems of Orthodoxy in America // St.Vladimir's Seminary Quarterly. I. The Canonical Problem. 8 (1964): 67–86; II. The Liturgical Problem. 8 (1964): 164–185; III. The Spiritual Problem. 9 (1965): 171–193.
- Schmemmann, A.* The Task of Orthodox Theology in



Рекомендуемая литература к книге

America Today // St.Vladimir's Seminary Quarterly 10 (1966): 180–188.

Veronis, Alexander. Report on the Foreign Missions Program of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America // Porefthendes 10 (1968): 25–28.

Your Kingdom Come: An Orthodox Contribution to the World Missionary Conference in Melbourne, 1980 // International Review of Mission 68 (1979): 139–147.

Zernov, Nicholas. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. London: Darton, Longman & Todd, 1963.

Zernov, N. The Significance of the Russian Orthodox Diaspora and Its Effect on the Christian West // The Orthodox Churches and the West, p. 307–327. Edited by Derek Baker. Oxford: Basil Blackwell, 1976.

К ГЛАВЕ 10

Constantelos, Demetrios J. The Zoe Movement in Greece // St.Vladimir's Seminary Quarterly 3 (1959): 11–25.

Constantinides, Chrysostomos. The Lord's 'Go Ye...' and the Theology // Porefthendes 3 (1961): 19–20.

Papavassiliou, J. Necessity for and Problems of Foreign Mission // Porefthendes 2 (1961): 46–47.

Parthenios, Metropolitan of Carthage. Christ in Africa // Porefthendes 3 (1961): 51.

Philippides, Leonidas. The Duty and Possibilities of Evangelizing the Non-Christians // Porefthendes 8 (1966): 18–21, 45.

Yannoulatos, Anastasios. The Forgotten Commandment // Porefthendes 1 (1959), no. 1: 1–5, no. 2: 3–5.

Yannoulatos, A. Indifference to Mission Signifies a Denial of Orthodoxy (на греч. яз.). Athens: Apostoliki Diakonia, 1972.

Yannoulatos, A. Initial Thoughts toward an Orthodox Foreign Mission. Athens, 1969.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

Yannoulatos, A. Orthodox Spirituality and External Mission // Porefthendes 4 (1962): 4–5. Эту же статью см. в International Review of Mission 52 (1963): 300–302.

Yannoulatos, A. The Purpose and Motive of Mission (на греч. яз.). Athens, 1971.

К ГЛАВЕ 11

Agourides, Savas. The Biblical Content and Vision of Orthodox Worship and Spirituality // The Greek Orthodox Theological Review 23 (1978): 1–14.

Ajamian, Shahe. Confessor le Christ par la vie liturgique d'aujourd'hui // Contacts 28 (1976): 13–19.

Andrews, Dean Timothy, ed. Contemporary Sermons by Greek Orthodox Preachers. New York: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1966.

Anthony, Metropolitan of Leningrad and Novgorod. Christian Witness Today in a Socialist Society // International Review of Mission 68 (1979): 294–300.

Barrois, Georges. Scripture Readings for Mid-Pentecost // St.Vladimir's Theological Quarterly 21 (1977): 148–159.

Barrois, G. Scripture Readings in Orthodox Worship. Crestwood, N.Y.: St.Vladimir's Seminary Press, 1977.

Bria, Ion. Confessing Christ Today: An Orthodox Consultation // International Review of Mission 64 (1975): 67–94.

Bria, I. The Liturgy after the Liturgy // International Review of Mission 67 (1978): 86–90.

Bria, I. Living in the One Tradition // The Ecumenical Review 26 (1974): 224–233.

Bria, I. Renewal of the Tradition through Pastoral Witness // International Review of Mission 55 (1976): 182–185.

Condos, Leonidas. In Season and Out of Season. New York: Orthodox Observer Press, 1972.



Рекомендуемая литература к книге

Coniaris, Anthony. Eastern Orthodoxy: A Way of Life. Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1966.

Constantelos, Demetrios J. The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship: A Comparative and Statistical Study // The Greek Orthodox Theological Review 12 (1966): 7–83.

Dimopoulos, George. Orthodox Sermons for All Sundays of the Year. Scranton, Pa.: Christian Orthodox Editions, 1971.

The Divine Liturgy of St. John Chrysostom. London: Faith Press (год издания не указан).

The Divine Liturgy: The Sunday Epistles and Gospels. Westfield, N.J.: Ecumenical Publications, 1975.

Dudko, Dmitrii. Our Hope. Translated by Paul D. Garrett. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977.

European Seminar on the Role and the Place of the Bible in the Liturgical and Spiritual Life of the Orthodox Church – Prague, September 12–18, 1977 // International Review of Mission 66 (1977): 385–388.

Florovsky, George. Orthodox // Ways of Worship: The Report of a Theological Commission of Faith and Order, p. 53–65. London: SCM Press, 1951.

Fueter, Paul. Confessing Christ through Liturgy, an Orthodox Challenge to Protestants // International Review of Mission 65 (1976): 123–128.

Hapgood, Isabel F., comp. and trans. Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church. Englewood, N.J.: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, 1975.

Jordan, Martin. Liturgy as the Confession of the Church // The Christian East n.s. 2 (1952): 81–90.

Rhodre, George. La spiritualité liturgique // Contacts 28 (1976): 4–12.

Kokkinakis, Athenagoras. The Liturgy of the Orthodox Church. London: Mowbrays, 1979.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

Mastrantonis, George. The Divine Liturgy of St. John Chrysostom. St. Louis, Mo.: Ologos Mission, 1966.

The Priest's Service Book. 2 vols. New York: Orthodox Church in America, 1973.

Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today: Etchmiadzine, Armenia, Sept. 16–21, 1975 // International Review of Mission 64 (1975): 417–421. См. также в St. Vladimir's Theological Quarterly 20 (1976): 31–37.

Schememann, Alexander. Introduction to Liturgical Theology. Translated by A.E. Moorhouse. London: Faith Press, 1966.

Schememann, A. Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience. New York: Orthodox Church in America, 1974.

Schememann, A. Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Schememann, A. The World as Sacrament. London: Darton, Longman & Todd, 1966.

Stylios, Efthimios. Missionary Echoes of the Triodion // Porefthendes 4 (1962): 10–11.

Yannoulatos, Anastasios. Orthodox Mission and Holy Communion // Porefthendes 6 (1964): 58–59.

К ГЛАВЕ 12

Alivisatos, Hamilcar. The Holy Greek Orthodox Church // The Nature of the Church, p. 41–53. Edited by R. Newton Flew. London: SCM Press, 1952.

Bria, Ion. Concerns and Challenges in Orthodox Ecclesiology Today // Lutheran World 23 (1977): 188–191.

Evdokimov, Paul. The Principal Currents of Orthodox Ecclesiology in the Nineteenth Century // Eastern Churches Review 10 (1978): 26–42.



Рекомендуемая литература к книге

Florovsky, George. The Church: Her Nature and Task // The Universal Church in God's Design, p. 43–58. New York: Harper & Brothers, 1948.

Hatzimichalis, Nectarios. Orthodox Ecumenism and External Mission. Athens, 1966. Впервые эта работа была издана как цикл статей: Orthodox Ecumenism and External Mission // Porefthendes 4 (1962): 60–63; 5 (1963): 28–31, 52–55; 6 (1964): 42–46.

James, Metropolitan of Melita. The Orthodox Concept of Mission and Missions // Basileia, p. 76–80. Edited by Jan Hermelink and Hans Jochen Margull. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH, 1959.

Mantzarides, George. The Witness of Orthodoxy to the Contemporary World // St.Vladimir's Theological Quarterly 17 (1973): 170–180.

Meyendorff, John. Confessing Christ Today and the Unity of the Church // St.Vladimir's Theological Quarterly 18 (1974): 155–165.

Meyendorff, J. The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspectives // St.Vladimir's Theological Quarterly 16 (1972): 59–71.

Meyendorff, J. The Orthodox Concept of the Church // St.Vladimir's Seminary Quarterly 6 (1962): 59–72.

Meyendorff, J. The Orthodox in the Ecumenical Movement: Problems of a Dialogue // One World. № 24 (March 1977): 20–21.

Meyendorff, J. Unity and Mission // Worldmission 26 (1975), no. 3: 39–42.

Meyendorff, J. Unity of the Church – Unity of Mankind // The Ecumenical Review 24 (1972): 30–46.

Nissiotis, Nikos. The Ecclesiological Foundation of Mission from the Orthodox Point of View // The Greek Orthodox Theological Review 7 (1961): 22–52.

Nissiotis, N. The Theology of the Church and Its Accomplishment // The Ecumenical Review 29 (1977): 62–76.

«Восточно-православное богословие миссии сегодня»

Timiadis, Emilianos. Disregarded Causes of Disunity // The Ecumenical Review 21 (1969): 299–309.

Voulgarakis, Elias. Mission and Unity from the Theological Point of View // International Review of Mission 54 (1965): 298–307. Эта статья в более подробном изложении напечатана в Porefthendes 7 (1965): 4–7, 13–32, 45–47.

К ГЛАВЕ 13

Activity Report [of the Inter-Orthodox Missionary Centre (Porefthendes)], 1961–1966 // Porefthendes 8 (1966): 49–53.

Ailmilianos, Metropolitan of Calabria. The Missionary Nature of the Church // Porefthendes 11 (1969): 8–31.

Constantelos, Demetrios J. The 'Neomartyrs' as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire // The Greek Orthodox Theological Review 23 (1978): 216–234.

Constantelos, D. J. Theological Considerations for the Social Ethos of the Orthodox Church // Journal of Ecumenical Studies 11 (1974): 25–43.

The First Five Years of Porefthendes. Athens: Porefthendes, 1966.

Hale, Charles R. The Orthodox Missionary Society. England: privately printed, 1978.

Harakas, Stanley. The Local Church: An Eastern Orthodox Perspective // The Ecumenical Review 29 (1977): 141–153.

Khodre, George. Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit // The Ecumenical Review 23 (1971): 118–128.

Khodre, G. Church and Mission // St.Vladimir's Seminary Quarterly 6 (1962): 16–25. См. также Porefthendes 3 (1961): 40–42, 56–58.

Khodre, G. La paradoxe de l'Église // Contacts 27 (1975): 45–66.



Рекомендуемая литература к книге

Kotsone, Ieronimou. The Place of the Laity (на греч. яз.). Athens, 1956.

Perantonis, John. The Concept of Mission and the Neomartyrs of Ottoman Stock // Porefthendes 8 (1966): 7–16, 40–42.

Popescu, Dumitru. The Local Church and Conciliar Fellowship // The Ecumenical Review 29 (1977): 265–272.

Siotis, M.A. Thoughts of an Orthodox Theologian on 'The Missionary Structure of the Congregation' // Concept 3 (January 1963): 2–11.

Stroup, Herbert. The Zoe Brotherhood // The Christian Century 72 (1955): 331–332.

Voulgarakis, Elias. Russian Missionary Societies // Porefthendes 3 (1961): 52–53.

Yannoulatos, Anastasios. The Inter-Orthodox Centre of Athens: Perspectives and Presuppositions. Athens, 1973.

Yannoulatos, A. Porefthendes, An 'Inter-Orthodox Missionary Centre' // Porefthendes 3 (1961): 35–38.

Протопресвитер Александр Шмеман

МИССИОНЕРСКИЙ ИМПЕРАТИВ*

1

До самого недавнего времени Православная Церковь считалась на Западе *немиссионерской* церковью. По единодушному мнению, мощное миссионерское движение, столь характерное для христианского Запада последних столетий, каким-то образом обходило стороной «статичное» христианство Востока. Сегодня это мнение, похоже, поколебалось. Новые исторические исследования со всей ясностью доказали, что достижения православных в сфере

* Первоначально опубликовано в: The Theology of Christian Mission / Ed. by G.H. Anderson. N.Y., McGraw-Hill, 1961, p. 250–257. [От переводчика. Перевод выполнен по изд.: Schmemmann A. Church, World, Mission. Reflections on Orthodoxy in the West. N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1979, p. 209–216 – и впервые напечатан в: Протопресвитер Александр Шмеман. Церковь, мир, миссия. Мысли о Православии на Западе. М., Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1996, с. 245–253. Настоящий текст – переработанный и исправленный вариант данного перевода].



миссии, будучи иного рода, чем достижения западных христиан, тем не менее весомы и впечатляющи¹. В этой краткой статье мы не стремились дать исторический или статистический обзор миссионерской экспансии Православия. Куда важнее попытаться понять и проанализировать — хотя бы предварительно и отчасти — миссионерский *императив* православного Предания, или, иными словами, соотношение в нем миссии, с одной стороны, и веры, жизни, всего духовного видения Православия — с другой.

Богословие миссии всегда плод всецелого «бытия» Церкви, а не просто специальная область для тех, кому выпало особое миссионерское служение. Православной же Церкви надлежит особо задуматься об основополагающих мотивах этого служения, ибо ее «немиссионерский» на первый взгляд характер слишком часто усваивают самому существу, «святая святых» Православия — сакраментальному, литургическому, мистическому его этосу. Даже теперь, когда изучение православной миссии привело как будто к изменению традиционных взглядов, представляется по-прежнему заманчивым видеть в ней своеобразный «эпифеномен» истории Православия — то, что происходило вопреки магистральным путям и преобладающим тенденциям раз-

¹ См., напр.: *Glazik J.* Die Russisch-Orthodox Heidenmission seit Peter dem Grossen: ein missionsgeschichtliche Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. Münster; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954; *Он же.* Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. Münster, 1959. (Примеч. протопресв. А. Шмемана).

вития. Вот почему здесь необходимо именно *богословское* прояснение. Может ли быть подлинно миссионерской та Церковь, чья жизнь сосредоточена почти исключительно на богослужении и таинствах, а духовность имеет преимущественно мистическую и аскетическую окраску? И если может, то в каких пластах ее веры открываются глубочайшие истоки миссионерской ревности? Таков в несколько упрощенной форме вопрос, который прямо или косвенно задают православным все, для кого термин «экуменический» всегда и везде означает «миссионерский».

2

Опорную точку ответа мы найдем, вне всякого сомнения, в православной экклесиологии, то есть в учении и опыте Церкви. Но сформулировать их — непростая задача. Нужно иметь в виду, что Православная Церковь никогда не сталкивалась с экклесиологическим или вероучительным кризисом масштаба Реформации или Контрреформации и поэтому не имела побуждения размышлять о себе, о традиционных структурах своей жизни и учения. Богословская разработка учения о Церкви отсутствовала: учение это никогда не было предметом сомнений и споров. И вот при экуменической встрече с Западом, начало которой относится к середине 20-х годов (Стокгольм, 1925, Лозанна, 1927), православные впервые ощутили необходимость не только *изложить*, но и *объяснить* свои экклесиологические убеждения, то есть выразить их в согласованных



богословских понятиях. Но здесь возникала дополнительная трудность, которая так и осталась с той поры главной трудностью православного участия в экуменическом движении.

Всякий диалог неизбежно предполагает согласие по поводу терминологии, некий общий язык. С православной же точки зрения именно разрыв в богословском понимании, богословское отчуждение Запада от Востока сделали «схизму» столь глубокой, а все попытки преодолеть ее (с 1054 года до Флорентийского собора 1438—1439 годов включительно) — столь безнадежно неадекватными. И потому в экуменической встрече Православная Церковь оказалась лицом к лицу с Западом, имеющим за плечами уже несколько веков «автономного» богословского и духовного развития, — с Западом, чье сознание и формы мышления коренным образом отличались от восточных. Вопросы, которые он предложил православным, формулировались в западных терминах и очень часто определялись специфически западным опытом и итогами развития. Ответы же православных классифицировались соответственно западным образцам, сводились к категориям, понятным Западу, но едва ли адекватным Православию. Эта ситуация, — хотя многолетние контакты и собеседования, безусловно, изменили ее к лучшему, — преодолена далеко не полностью. «Кафолический язык» так и не обретен. Все это в дополнение к основным догматическим расхождениям делает понятной «боль» православного участия в экуменическом движении и составляет самую реальную помеху не только соглашению, но и элементарному пониманию. Вот общие

замечания, которые необходимо иметь в виду для уяснения православного подхода к миссии.

3

«Небо на земле» — эта знакомая каждому православному формула лучше всего выражает основополагающее переживание Церкви восточным христианством. Церковь прежде всего богосозданная и богоданная реальность, присутствие новой жизни Христовой, явление нового «зона» Духа Святого. Православный человек в своем видении Церкви воспринимает ее как Божий дар раньше, чем думает о ней как о человеческом ответе на этот дар. Церковь может быть адекватно описана как эсхатологическая реальность, ибо главная ее функция — являть и актуализировать в этом мире *ἔσχατον*², конечную реальность спасения и искупления. В Церкви и через Церковь Царство Божие соделывается уже присутствующим, сообщается человеку. Именно здесь, в этой эсхатологической, богоданной полноте Церкви (а не в юридической теории посредничества) надлежит искать корень «эклесиологического абсолютизма» Восточной Церкви, — абсолютизма, который слишком часто встречает превратное понимание и истолкование у протестантов.

Церковь в своей целокупности — орудие благодати, Таинства Царства. Поэтому и структура Церкви — иерархическая, сакраментальная, литургическая — не имеет иной функции, чем поддержание ее способности во всякое время исполнять себя как

² Букв. последнее; здесь конечный рубеж (греч.).



Тело Христово, как храм Духа Святого, актуализировать свою природу как благодать. Ибо богоданна полнота Церкви, а лучше сказать, сама Церковь как полнота — и это важнейший аспект православной экклесиологии! — не может проявиться вне этих экклесиологических структур. Нет никакого средостения, разделения между Церковью невидимой (*in statu patriae*³) и видимой (*in statu viae*⁴): последняя есть выражение и актуализация первой, сакраментальный знак ее реальности.

Отсюда и уникальное центральное экклесиологическое значение Евхаристии, которая есть всеобъемлющее Таинство Церкви. В Евхаристии «Церковь соделяется тем, что она есть», исполняет себя как Тело Христово, как божественную *лароубіа* — присутствие и сообщение Христа и Его Царства. Православная экклесиология — подлинно евхаристическая экклесиология, ибо в Евхаристии Церковь совершает *переход* из мира сего в мир грядущий, в *ѡсхатов*, участвует в вознесении Господа и в Его мессианском пиршестве, вкушает «радость и мир» Царства. «И не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее» (евхаристическая молитва св. Иоанна Златоуста). Таким образом, всецелая жизнь Церкви укоренена в Евхаристии, есть плод этой евхаристической полноты во времени мира сего, чей «образ...проходит». И это воистину *миссия* Церкви.

³ В отечестве (*лат.*) — то же, что Церковь «торжествующая».

⁴ В пути (*лат.*), или «странствующая».

Но Церковь — это и *человеческий ответ* на дар Божий, приятие и усвоение его человеком и человечеством. Если строй Церкви сформирован и обусловлен эсхатологической полнотой дара и есть ее сакраментальный знак, то приятие этого дара и ее возрастание в полноту его — цель христианской общины. Церковь есть полнота, и Церковь есть также возрастание и умножение в вере и любви, ведении и *κοινωνία*⁵. Этот ответ имеет два аспекта, и ни один из них немислим без другого, ибо они обуславливают друг друга и составляют вместе динамику христианской жизни и действия.

Первый аспект — *богоцентричный* — есть освящение, возрастание в святости как единичной христианской личности, так и каждой общины, «стяжание» ими Духа Святого, что составляет высшую цель христианской жизни, по определению близкого нам по времени величайшего христианского святого — преподобного Серафима Саровского († 1833). Это постепенное преобразование внутри нас ветхого Адама в нового, восстановление древней красоты, утраченной в грехопадении, просвещение нетварным светом Фаворским. Это и постепенное одоление бесовских сил «мира сего», «радость и мир», делающие нас *hinc et hunc*⁶ причастниками Царства и жизни вечной. Православная духовная традиция всегда подчеркивала мистическую природу христианства как жизни, которая «сокрыта со Христом в Боге». И великое монашеское движение,

⁵ Общени (*греч.*).

⁷ Здесь и теперь (*лат.*).



Протопресв. Александр Шмеман

начавшееся с IV века после признания Церкви императорской властью и обретения ею некоего «статуса» в «мире сем», было не чем иным, как новым выражением раннехристианского эсхатологизма, утверждением онтологической принадлежности христианства жизни «мира грядущего», отказом от всякого постоянного обиталища и отождествления себя с «миром сим».

Второй аспект — *человеко-* или *мироцентричный* — есть осмысление Церкви как бытия, оставленного в «мире сем», в его времени, пространстве и истории с особой задачей, или миссией: «...Поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:6). Церковь — это полнота, и дом ее — на небесах. Но полнота эта дарована миру, ниспослана в мир как его спасение и искупление. Эсхатологическая природа Церкви — не отрицание мира, но утверждение и приятие его в качестве объекта любви Божией. Иными словами, «неотмирность» Церкви есть не что иное, как знамение и реальность любви Бога к этому миру, главное условие миссии Церкви в мире. Поэтому Церковь не «самоцентричная», но миссионерская община, чья цель — спасение *мира*, а не *от* мира. Так Церковь-тайнство в православном опыте и вероучении делает возможной Церковь-миссию.

4

Попытаемся точнее определить различные аспекты «миссионерского императива», подразумеваемого православным опытом Церкви. Этот императив есть сущностное выражение Церкви как дара и полноты,

Миссионерский императив

ее проекция во времени и пространстве «мира сего». Ибо если ничто не может быть *прибавлено* к Церкви (ведь полнота ее — полнота Самого Христа), то явление и сообщение этой полноты составляют сакральную жизнь Церкви в нынешнем «эоне». В день Пятидесятницы, когда полнота Церкви реализовалась раз и навсегда, началось *время Церкви* — заключительный и решающий отрезок истории спасения. Вся онтологическая *новизна* и, следовательно, все *сотериологическое содержание* этого отрезка сосредоточены в *миссии* — возвещении и сообщении того *ѣсхатов*, что само по себе есть бытие Церкви, и, по сути дела, единственное ее бытие. Именно Церковь, как миссия, придает времени его реальный вес, а истории ее реальный смысл. И именно миссия придает полновесность человеческому ответу в Церкви, претворяет нас в подлинных соратников дела Христова.

Соотношение Церкви-полноты и Церкви-миссии ничто не раскрывает лучше, чем Евхаристия — центральный акт церковной *λειτουργία*, тайнство самой Церкви. В евхаристическом богослужении присутствуют два взаимоисполняющих движения: *движение восхождения* и *движение возвращения*. Евхаристия начинается как *восхождение* к Престолу Божию, к Царству. «Всякое ныне житейское отложим попечение», — призывает Церковь в Херувимской песни, и мы готовимся взойти со Христом и во Христе на небо, принести в Нем Его Евхаристию. Первое движение, исполняющее себя в освящении евхаристических элементов, в знамении богоприятности (то есть приятия Богом) нашей



Евхаристии, есть, без сомнения, акт миссии. Евхаристия приносится «о всех и за вся», она есть исполнение Церковью своей священнической функции, а это — примирение всей твари с Богом, принесение всего мира в жертву Богу, ходатайство за весь мир пред Богом. Все это происходит *во Христе* — Богочеловеке, едином Священнике новой твари, «Приносящем и Приносимом», но достигается полным выделением Церкви из мира («Двери, двери!» — возглашает диакон перед началом евхаристических молитвословий), восхождением ее на небо, вступлением в новый «эон».

И в тот самый миг, когда это состояние полностью достигается и совершается за трапезой Господней в Его Царстве, когда мы «увидели свет истинный и восприяли Духа Небесного», начинается второе движение — *возвращение в мир*. «С миром изыдем», — возглашает священник, покидая алтарь и изводя верных из храма, и это последняя, конечная заповедь. Евхаристия всегда *Конец*, таинство *парусии*, но она же всегда *Начало*, *исходная точка*: теперь начинается миссия. «Мы видели истинный свет, насладились жизнью вечной», но эта жизнь, этот свет даны нам, чтобы «преобразить» нас в свидетелей Христа в «мире сем». Без восхождения к Царству нам не о чем было бы свидетельствовать. Ныне же, снова соделавшись Его «народом», Его «наследием», мы обретаем способность совершить то, чего хочет от нас Христос: «Вы же свидетели сему» (Лк. 24:48). Евхаристия, преображая Церковь в «то, что она есть», преображает ее в миссию.

Каковы объекты и цели миссии? Православная Церковь без колебаний отвечает: ее объекты — *человек* и *мир* — не человек-одиночка в искусственной «религиозной» изоляции от мира и не «мир» как такое целое, где человеку нельзя быть ничем, кроме его «части». Человек оказывается не только первым, но в подлинном смысле главным объектом миссии. Однако православное понимание евангелизации свободно от индивидуалистических и спиритуалистических обертонов. Церковь, Таинство Христа, — это не «религиозное» общество верующих, не организация, призванная удовлетворять «религиозные» нужды человека, это *новая жизнь* и потому искупление всецелой жизни, всего бытия человека. И эта всецелая человеческая жизнь есть тот самый мир, в котором и через посредство которого он живет. Через человека Церковь спасает и искупляет мир. Можно сказать, что «мир сей» оказывается спасен и искуплен всякий раз, когда человек отвечает на Божий дар, приемлет его и живет им. Это не преобразует мир в Царство Божие или общество — в Церковь. Онтологическая бездна между *ветхим* и *новым* остается неизменной и не может быть заполнена в нынешнем «эоне». Царство Божие все еще *грядет*, и Церковь не *от* мира сего. Но это грядущее Царство уже присутствует, и Церковь исполняется в мире сем. Они присутствуют не только как «пророчество», но в самой их реальности и через Божественную $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ ⁷, которая есть их плод, непрестанно

⁷ Любовь (греч.).



Протопресв. Александр Шмеман

являют все то же таинственное преобразование *ветхого* в *новое*, составляют залог реального действия, реального «делания» в «мире сем».

Все это придает миссии Церкви *космическое* и *историческое* измерения — главные измерения православного Предания и опыта. Государство, общество, культура, сама природа суть реальные *объекты* миссии, а не тот нейтральный *milieu*⁸, в отношении к которому единственная задача Церкви — блюсти свою внутреннюю свободу и отстаивать свою «религиозную жизнь». Рассмотренная с этой точки зрения, история Церкви потребовала бы отдельной книги — истории ее конкретного *присутствия* в обществах и культурах, для которых Православие стало всеохватывающим выражением их целокупного бытия; истории ее *идентификации* с нациями и народами, и притом без измены собственной «неотмирности», собственной эсхатологической причастности горнему Иерусалиму. Потребовался бы и пристальный богословский анализ, чтобы адекватно выразить православное понятие *освящения материи*, то есть космический аспект сакраментального ее видения. Здесь же остается лишь констатировать, что все это — объект христианской миссии, как воспринятое и приносимое Богу в таинстве. В мире Боговоплощения ничто не остается «нейтральным», ничто не может быть восхищено из руки Сына Человеческого.

Пер. с англ. Ю. С. Терентьева

⁸ Здесь среда обитания (фр.)

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И МИССИЯ: ПРОШЛОЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ*

Настоящий доклад представляет собой введение к дискуссии между православными и епископалами и не ставит своей целью охватить все проблемы, связанные с миссией. Я ограничусь тремя пунктами:

- 1) православная реакция на современное развитие богословия миссии;
- 2) богословские и практические вопросы, связанные с православной миссией на Западе, и в частности в Америке;
- 3) современные перспективы православно-англиканского диалога в свете пунктов 1 и 2 и продолжение богословского диалога в последнее время.

* Доклад на сессии англикано-православной Консультации, проходившей в Св. Владимирской Семинарии 21 апреля 1972 г. Печатается по: Мейендорф И., *прот.* Живое предание: Свидетельство Православия в современном мире. СПб., Изд-во РХГИ, 1997. с. 197–220.



Протопресв. Иоанн Мейендорф

Пункты 1 и 2 будут попыткой своего рода православного «искания душ». Пункт 3 будет содержать практическое предложение.

1. РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВИЯ МИССИИ

До недавнего времени христианская миссия понималась вообще довольно просто. Она заключалась в организованном и институализированном усилении расширять число членов различных христианских Церквей и деноминации среди тех, кто к ним не принадлежал. В течение всего XIX столетия среди большинства протестантов — не говоря уже о римокатоликах и православных — само собой подразумевалось, что та деноминация, к которой они принадлежат, и есть «истинная Церковь» и совершенно законно заниматься прозелитизмом как среди нехристиан, так и среди членов других христианских группировок.

Такое упрощенное и прямолинейное понятие христианской миссии привело на практике к двум очень важным последствиям:

1. На так называемых «миссионерских территориях», то есть прежде всего в Африке и Азии, на которые западноевропейские страны простирали свои колониальные империи и где поэтому была возможна миссия, существовало прямое соревнование между христианскими миссионерами. Соревнование это было серьезной помехой в распространении христианства. «Младшие Церкви», будучи лишь ветвями европейских церковных организаций, оказывались связанными постреформационными и

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

институционными категориями; они вынуждены были импортировать фракционность белых вдобавок к своей собственной расовой и племенной розни.

2. Протестантский и римо-католический прозелитизм распространялся на христианский Восток, особенно Ближний Восток и Индию. Абсолютно не имея успеха среди мусульман, западные миссионеры оправдывали свое пребывание в странах Ближнего Востока, обратив свой пыл на экономически и интеллектуально «недоразвитые» массы восточных христиан, православных и монофизитов. На этот прозелитизм, начавшийся уже в XVII и XVIII веках, при активной поддержке западных дипломатов и денег, последовала защитная реакция — хорошо известное синодальное постановление Вселенского патриарха Кирилла V. В 1755 г. он объявил недействительными таинства, совершенные западными христианами, и потребовал, чтобы обращение в Православие происходило через крещение¹. Это постановление заменяло прежнюю практику приема западных новообращенных через миропомазание. Оно вошло в основной греческий сборник, известный под названием *Пидалмон*, или *Руль* и считается до сего дня обязательным в некоторых консервативных православных кругах, особенно в Греции.

Следует также отметить, что активный прозелитизм среди православных широко практиковался и в западных Церквях на Американском континенте.

¹ Тексты, относящиеся к этому постановлению, находятся в: *Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* / Ed L. Petit, vol. 38, col. 576–640.



Протопресв. Иоанн Мейендорф

Он и до сих пор активен в консервативно-фундаменталистских группировках (например, среди земцев Аляски).

Во время великой миссионерской экспансии западноевропейских Церквей в XIX веке во всем православном мире только Русская Церковь была в состоянии вести подобную работу. Это она и делала на европейской и азиатской территории русской империи, а также за ее пределами. В высшей степени успешной была миссия в Японии под руководством недавно канонизированного св. Николая Касаткина († 1913); не прерывалась миссионерская деятельность на Аляске и после того, как она была продана Соединенным Штатам в 1867 году, а также и в других местах Американского континента. Эта русская миссионерская деятельность не ограничивалась нехристианами, но принимала и римокатоликов, и протестантов. Она следовала принципам, принятым во времена Византии, то есть основывалась на богослужении, переведенном на местные языки. Таким образом, православное богослужение совершалось на дюжине азиатских диалектов. Переводилось и Священное Писание².

Идея «экуменического движения», способного

² Здесь не стоит упоминать очень обширную литературу, существующую на русском языке о русских миссиях. Общий обзор легко найти в трудах: *Smirnoff E. Russian Orthodox Mission. London, 1903; Bolshakoff S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London, 1943; Glazik J. Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen. Münster-Westf., 1954; Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirchen. Münster-Westf., 1959.*

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

положить предел соревнованию миссионеров и сделать возможным некое объединенное свидетельство христианства в мире, впервые сформировалась среди протестантских миссионеров. Она основывалась на воплощении богословами нераздельности единства и миссии в новозаветном понимании Церкви. Как люди практичные, те, кто был ответствен за различные миссионерские отделы и организации, учли все, что можно было выиграть от сотрудничества и распределения средств.

Этот миссионерский импульс был постоянным составным элементом экуменического мышления первой половины нашего века. Вершиной его были слияние Всемирного Совета Церквей и Международного миссионерского совета на ассамблее в Нью-Дели (1961).

После этого «бурные шестидесятые» принесли коренные изменения в господствующие представления о миссии, а потому и о самом экуменическом движении. Мысль о существовании «христианского мира», посылающего миссионеров для обращения язычников, была совершенно отброшена и заменена новым, обобщенным богословием миссии, которое справедливо полагало, что миссия Церкви во время, когда весь мир стал «секулярным», не может быть ограничена какими-либо географическими областями или миссионерскими территориями. Теперь христианская миссия отождествлялась с включением в те исторические процессы, которые считались «прогрессивными», то есть помогали улучшению человеческой жизни. Христиан призывали отказаться от своей традиционной сосредоточенности



Протопресв. Иоанн Мейендорф

на Священном Писании и богослужении и «при-
слушиваться к миру». «Секулярное» определялось
как источник постоянного откровения, и миссия Цер-
кви состояла в помощи тем делам и идеологиям,
которые боролись за «мир» и «справедливость». В
этом новом и преобладающем понимании миссии
главной проблемой было то, что оно практически
исключало всякое понятие «мира» и «справедливо-
сти», кроме «секулярного», оно следовало за всеми
увлечениями и утопиями современных социологи-
ческих течений и изменяло самому *основному со-
держанию* христианского благовестия, относящемуся
к вечной жизни, воскресению и Царству Божию,
то есть к реальностям, не поддающимся определе-
нию в социологических или политических терми-
нах. Кульминационным пунктом в развитии этих
представлений о миссии была конференция «Цер-
ковь и общество» (Женева, 1966) и четвертая ас-
самблея ВСЦ (Упсала, 1968). После нее воинству-
ющий секуляризм как будто пошел на спад, и при
этом сам «секулярный мир» (что бы ни означал
этот термин) стал более восприимчивым к ирраци-
ональному пятидесятничеству и эмоциональному ре-
лигиозному «возрождению», нежели к утопиям по-
литических активистов.

Благодаря связи с различными экуменически-
ми организациями Православная Церковь была в
постоянном контакте с этими изменениями в хри-
стианском понимании миссии. Следует честно при-
знать, что до сих пор влияние ее на результаты
различных дискуссий о миссии было довольно не-
значительным. Однако, может быть, история пока-

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

жет, что невозмутимая и спокойная неизменность
православного богослужения и поныне проявляе-
мый массой православного народа некоторый пас-
сивный иммунитет (несмотря на противоречивые
позиции немногих «профессиональных экумени-
стов») к богословским увлечениям и лозунгам в конце
концов будут эффективным свидетельством, более
глубоким и великим, нежели консерватизм ради
консерватизма. Ясно, что православное понимание
христианского благовестия и Церкви очень трудно
примирить с теми представлениями о миссии, ко-
торые преобладали и до, и после конференции в
Нью-Дели.

Православные, конечно, с готовностью согла-
сятся с тем, что: 1) миссия присуща самой природе
Церкви: она именуется «апостольской» как потому,
что несет апостольскую веру, так и потому, что по-
слана в мир так же, как были посланы апостолы, —
для свидетельства о Воскресении Христа; 2) миссия
не может сводиться к одной только проповеди Еван-
гелия — она предполагает служение, то есть свиде-
тельство делами так же, как и словом. Эти два пун-
кта означают, что, если Церковь перестает быть
миссионерской и ограничивается замкнутым в себя
существованием или, хуже, вносит этнические, расо-
вые, политические, социальные или географические
ограничения в благовестие Христово, она перестает
быть подлинно «Христовой Церковью». И поскольку
Христос был помазан «благовествовать нищим»,
«проповедовать пленным освобождение» и «отпус-
тить измученных на свободу» (Лк. 4:18), то ясно,
что Церковь Его должна делать то же.



Протопресв. Иоанн Мейендорф

Однако православные не могут согласиться с теми предпосылками, которые оправдывали бы включение миссии в структуру экуменических организаций, таких, как Всемирный Совет Церквей, потому что они представляют собой ассоциации христиан *разделенных*. Православные же считают, что Православная Церковь есть Церковь Единая, а не разделенная, то есть богословски и библейски *неделимая*; они считают, что всякая ассоциация «разделенных» церквей есть не что иное, как попытка *ad hoc* трудиться над единением христиан, или же средство сотрудничества в тех областях, где оно возможно, включая и христианское благоволение миру. *Миссия*, однако, в своем высшем богословском смысле есть выражение *самой Церкви*. Она не может родиться из разделенного христианства, а только из Единой Церкви, и ведет она к обращению в эту Единую Церковь.

Совершенно очевидно также, что православные не будут согласны с «секуляристской» интерпретацией миссии. Цель миссии есть принятие Евангелия, которое именно *освобождает* человека от детерминизма секулярных категорий, то есть от «мира». Основой «миссионерского» аспекта экуменизма всегда был текст Евангелия от Иоанна: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21). Здесь говорится о единстве *божественном*, которое должно стать также и единством людей, и это есть нечто, чего мир «не может дать». Это именно и есть та причина, по которой истинное единство христиан осуществляет-

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

ся не в общей деятельности и даже не в общем свидетельстве вовне, но в *закрытом* Таинстве *Евхаристии*. Только потому, что Евхаристия есть событие эсхатологическое, предвосхищение пришествия будущего Царства и полнота Божественного присутствия, она есть также единение. По этой же причине любой вид взаимного причащения (intercommunion), то есть евхаристического общения между христианами, разделенными в вере и в конечных церковных обязательствах, неизбежно низводит Евхаристию до уровня одного из способов человеческого содружества, отличного от грядущего Царства Божия, то есть того, в чем и заключается высший смысл Евхаристии.

Лично я думаю, что среди православных царит общее согласие относительно вышеизложенных позиций. Однако по различным причинам небогословского характера православные действовали без достаточной последовательности и логики. Так, например, они в Нью-Дели (1961) согласились на то, чтобы Международный миссионерский совет слился со Всемирным Советом Церквей, даже несмотря на то что некоторые голосовали на этой ассамблее против. Причина такой приспособляемости — в том, что Русская Православная Церковь после революции почти не имела возможности заняться организованной миссионерской работой, и поэтому иерархи некоторых православных Церквей не ощущали какой-либо особой практической угрозы от предлагаемого слияния. С другой стороны, многие иерархи Ближнего Востока были рады иметь какую-то возможность контроля над протестантскими мис-



Протопресв. Иоани Мейендорф

сионерами посредством организации, членами которой являются и сами православные.

Можно также с уверенностью сказать, что православная реакция против «секуляризованного» понимания миссии была бы сильнее, если бы трагическое положение Московской Патриархии не заставляло ее принимать участие в различных «прогрессивных» организациях западного мира, считавшихся полезными советскому правительству при условии умалчивания недостатков советского общества и гласной критики Запада.

Эти и другие практические соображения вряд ли способствуют согласованности свидетельства Православия. Я, однако, думаю, что мы, православные христиане на Западе, несем особую ответственность за положительный и полезный вклад в происходящий в мировом христианстве спор о природе миссии.

II. ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ. ВОСТОК И ЗАПАД

До начала текущего столетия Православная Церковь была тесно связана с национальной традицией восточно-европейских стран, входивших в то, что историки недавно называли «Византийской федерацией»³ — Греции, Болгарии, Сербии, Румынии и России. Все они унаследовали от Византии социальную систему, включающую союз между Церковью и государством. С другой стороны, традиционный

³ *Obolensky, Dmitry. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453. New York, Praeger, 1971.*

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

византийский подход к миссии, увековеченный святыми Кириллом и Мефодием в IX столетии, заключался в переводе как Священного Писания, так и богослужения на местные языки. Это повело к созданию христианских наций, глубоко воспринявших христианство в своей этнической и культурной жизни. Новые этнорелигиозные группы продолжают появляться вплоть до нашего времени — в Польше, Чехословакии, Албании, так же как и в Азии, где успешно действовала русская миссия.

Поскольку национализм XIX века был в основе своей феноменом мирским («секулярным»), то, воспринимая его, православный мир пережил свой собственный, особый опыт «секуляризма». Церковь часто оказывалась непосредственно замешанной в дела, которые определенная этническая группировка считала «священными» даже в ущерб национальным интересам других. Примеры церковного национализма многочисленны и постыдны.

Однако, несмотря на все это, *структура* народной жизни все еще в большей мере определялась православной церковной традицией. Миссия Церкви ясно понималась как хранение и распространение этой традиции вместе с национальной и социальной жизнью так называемых «православных народов». Миссия Церкви, как часть «христианской цивилизации», выработала некий социальный и личный опыт поведения, который сам был сформирован православным христианством.

Это положение было не лишено двойственности, потому что часто вело к смешению между Церковью и цивилизацией, религией и нацией. Оно



Протопресв. Иоанн Мейендорф

было коренным образом изменено русской революцией и установлением коммунистических режимов в странах Восточной Европы. Загнанная в гетто, преследуемая в административном порядке, не имеющая по закону права как-либо влиять на общество, Церковь борется за выживание в качестве закрытой богослужебной общины. От результата ее борьбы зависит историческое будущее Православной Церкви как всемирной общины.

Но результатом русской революции было и рассеяние православных христиан по всему миру, и рассеяние это придало православной миссии совершенно новое измерение. В этой новой «диаспоре» было много богословов и интеллигентных людей, которые сильно способствовали свидетельству Православия в экуменическом движении, особенно в Западной Европе.

В численном отношении, однако, присутствие православных значительнее всего в Америке. Большинство православных общин были основаны здесь не политическими эмигрантами-антикоммунистами, а иммигрантами из Средней и Восточной Европы, Греции и с Ближнего Востока. Они прибыли сюда в XIX веке по своей воле, с тем чтобы создать новую и стабильную жизнь себе и своим детям. Таким образом, впервые со времен великого раскола и Реформации православные христиане стали навсегда разделять с римо-католиками, англиканами и протестантскими братьями одну страну, один язык, одну культуру.

Роль «церквей» в формировании американской культуры, конечно, хорошо известна. Деномина-

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

ции совпадали с этническими и экономическими слоями, к которым принадлежали эти различные группировки⁴. С другой стороны, — это особенно касается православных, — принадлежность к Церкви означала верность своей прежней стране и служила способом этнического определения и содружества. В отличие от классического европейского конфессионализма этот «деноминационализм» в Америке не определялся вероучением. Он никогда не исключал различных форм «внеденоминационных» религиозных опытов — «возрожденческого», пятидесятнического, пантеистического, деистического или национального. Но американская религиозная сцена была богата и сектантскими феноменами, которые отвечали на широкий деноминационализм исключительностью, фанатизмом и изуверством. Православная Церковь не могла принять ни деноминационализм, ни сектантство американских религий. Она заявляла себя истинной «Соборной Церковью», исключаяющей религиозный релятивизм, но берущей ответственность за миссию «кафоличности». Это чувство ответственности и миссии, явно отличающее Церковь от секты, предполагает открытость всему истинному и доброму повсюду. Так, обосновавшись окончательно в Америке, Православная Церковь столкнулась с трудной задачей: оставаться верной своему кафолическому самосознанию в плюралистическом обществе, не становясь при этом ни деноминацией, ни сектой.

⁴ Достаточно упомянуть здесь классический труд: Niebuhr R. H. The social Sources of Denominationalism. New York, Meridian Books, 1957.



Протопресв. Иоанн Мейендорф

Первая епархия на Американском континенте была создана на Аляске в 1840 году и канонически зависела от русского Святейшего Синода в Санкт-Петербурге. Она в церковном отношении осталась в Русской Церкви и после продажи Аляски Соединенным Штатам в 1867 году, когда она распространила свою юрисдикцию и деятельность на весь континент, центр же ее был перенесен в Сан-Франциско (1872), а затем в Нью-Йорк (1903). Главная особенность этой епархии в том, что она всегда была многонациональной и многоязычной. В ее среде иммигранты из Российской империи составляли очень незначительное меньшинство. Она всегда именовала себя миссией — сначала миссией среди народностей Аляски, у которых было свое, туземное духовенство и богослужение на своем языке, а затем среди славянских «униатов», иммигрантов из Австро-Венгрии, сотнями и тысячами возвращавшихся в Православие, основываясь в Америке. Эта епархия принимала иммигрантов всех стран. В Нью-Йорке был хиротонисан викарным епископом араб Рафаил Хававини. В 1905 году архиепископ Тихон представил Санкт-Петербургскому Святейшему Синоду доклад, содержащий предложение создать независимую американскую Церковь, которая признавала бы при этом национальный характер различных этнических групп⁵.

Не идеализируя картину (ибо были, конечно, и

⁵ Английский текст основной части доклада воспроизведен в: St-Vladimir's Theological Quarterly, vol. 5: 1/2 (1961), p. 114–115.

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

несуразности, и недостатки), можно сказать, что линия поведения этой первоначальной православной епархии Америки была в то время верна, по крайней мере по своим намерениям, истинно соборному аспекту церковной миссии. Православная миссия в Америке распалась только после русской революции. Новые волны иммигрантов объединялись церковно на чисто этнических принципах, несмотря на некоторые пророческие голоса, например Вселенского патриарха Мелетия Метаксакиса, который в 1921 году в своем обращении при возведении на кафедру говорил об установлении «Американской Православной Церкви»⁶.

Предварительным условием осмысленного свидетельства Православия на Западе, особенно в Америке, является преодоление на деле этнических разделений и совместная деятельность единой Церкви. Но главная проблема глубже. Является ли Православие по существу своему «восточной» формой христианства? Или иначе: является ли христианство в основе своей и в культурном отношении неотделимым от Востока? Утвердительный ответ на второй вопрос означал бы, что быть западным христианином или западным православным означает по меньшей мере серьезное препятствие для успешной духовной жизни, ибо истинное христианство и «Запад» по существу несовместимы. Те православные, которые занимают такую позицию и осуществляют ее в своем практическом поведении, сводят Православие к уровню сектантских вариантов

⁶ Выдержка по-английски — Там же, с. 114.



Протопресв. Иоанн Мейендорф

американской религии. Просто *невозможно* быть одновременно и православным и американцем, но обязательно нужно, по крайней мере в культурном и духовном отношении, стать греком или русским. Но очень часто это отождествление Православия с восточными культурами и духовными парадигмами приводит к практическому «деноминационализму». Есть люди, которые думают, что раз уж нельзя превратить западных христиан в греков или русских, то следует пытаться мирно сосуществовать с ними, разделяя общий межденоминационный деизм американской религии. Это соответствует экуменическому плану так называемого «единения без единства». Так, парадоксальным образом, «народность» делается естественным союзником либо «сектантства», либо «деноминационализма», и это потому, что она есть прежде всего отрицание соборности Церкви.

Итак, определение православной миссии на Западе в наше время требует прежде всего понимания того, что значит соборность, что связано с истинно *соборной церковной жизнью*. А это есть нечто большее, нежели просто отвлеченное определение понятия третьего свойства Церкви.

Прежде всего следует понять, что соборность не означает вежливого космополитизма — отказа от культурных различий, от специфического характера и особых «талентов» народов, цивилизаций или этнических групп. Кирилло-мефодиевский путь создания национальных церквей, не навязывая им извне языкового единообразия, был непосредственным жизненным применением в области миссии

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

чуда Пятидесятницы, а потому он был и лучшим возможным свидетельством соборности.

Однако при обращении в христианство народы, языки и культуры воспринимают общий критерий соборности и перестают быть взаимоисключающими. Православная византийская гимнография Пятидесятницы вся построена на библейской теме противопоставления истории Вавилонской башни («разделяше языки Вышний»⁷) и чуда языков в Сионской горнице («*тот же Дух*» говорит на языках всех народов). Следовательно, соборность требует взаимопонимания — не безразличия, не индивидуализма, а понимания, построенного на вселенскости искупления. Утверждение православных, что они и есть «соборная» Церковь, предполагает миссию этой Церкви миру — тому миру, который был во всей своей целостности искуплен Христом. Поэтому по самой природе своей Церковь не может быть «восточной» или «западной», если хочет оставаться Церковью Христовой.

В каком-то глубинном смысле, однако, новозаветное Откровение связано с историей и географией. Боговоплощение совершилось в истории, и установление Церкви включило в себя конкретных людей — иудеев и греков, принадлежавших к цивилизации своего времени. Это не были американцы XX столетия. Историческая единственность явления Христа предполагает, что никакой другой момент истории, а только время Иисуса из Назарета было «исполнением времен», описанным и разъясненным

⁷ Кондак Пятидесятницы. — *Ред.*



Протопресв. Иоанн Мейендорф

в Писаниях Нового Завета. Это также означает, что воплотившийся Сын Божий был еврейский Мессия и что вселенскость жизни и спасения не должна была открыться нигде, кроме Иерусалима. Помимо того, если держаться веры в Предание, нужно признать, что Церковь, как новый Храм и носительница Духа, во всем течении истории избирала правильный путь и давала правильные определения вероучения. Определения эти также обусловлены исторически и географически. Таким образом, наша задача сегодня состоит в том, чтобы пребывать в соответствии с этими установлениями и определениями прошлого, даже если нужно развить их или воспринять совершенно новые установки, соответствующие проблемам нашего времени.

Поэтому очень важно, чтобы наша миссия как православных христиан не отрывалась от корней восточного христианства, которое в течение столетий несло полноту христианского Предания, предания греческих отцов в частности. В истинное понимание нашей жизни входит также и признание, что католическое Предание знало в прошлом не только греческие и русские способы выражения и что сводить христианскую истину к определенной исторической форме означает сводить к ней саму соборность. Греческие отцы выражали Священное Предание не потому, что были греками, а потому, что жили соборностью Церкви, которой жили и другие и которой мы снова должны жить в XX веке.

В этом докладе я не ставлю цели определить, что такое «христианский Запад» с точки зрения православной экклесиологии, и это не кажется су-

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

шественным при обсуждении христианской миссии в такой стране, как Америка, которую вряд ли можно еще считать христианской страной. Америка бросает вызов Православной Церкви, ставя такие проблемы, с которыми она раньше никогда не имела дела, и вызов этот часто является вызовом самой христианской вере. Я считаю, что православное Предание особенно четко выражает некоторые основные истины, которые могли бы оказаться существенными непосредственно для нашего общества, такие, например, как Троичность Бога, «геоцентрическое» понимание человека и экклесиология, основанная более на общении, нежели на авторитете. Лишь бы православная миссия и свидетельство могли быть на практике более последовательными, чем теперь, в этих основных вопросах православной веры. Православие могло бы взять на себя решающую ответственность за придание новой формы западному христианству в такой момент, когда мирская активность шестидесятых годов идет на убыль и когда люди более, чем раньше, подготовлены к пониманию языка молитвы, созерцания, духовного опыта и могли бы поэтому вернуться к истине ради нее самой. С другой стороны, можно сказать и то, что Американская Православная Церковь, обладающая свободой и динамизмом, которым она научилась на Западе, может быть миссионерской и по отношению к Церквам-матерям православного Востока, где свободы не существует, а динамизм ослаблен законом или обычаем.



Протопресв. Иоанн Мейендорф

III. ПРАВОСЛАВНЫЕ И АНГЛИКАНЕ

Взаимоотношения между англиканами и православными имеют уже долгую историю, в которой играет роль не только богословие, но и британская, турецкая, русская, греческая и другие политики. В известной степени все это актуально и в наше время в некоторых аспектах «диалога» в мировом масштабе. Наоборот, здесь, на Западе, и в особенности в Америке, мы имеем возможность и даже обязанность рассматривать наши отношения в рамках общего для нас общества и тех конкретных проблем, с которыми сталкиваются наши церкви.

В предыдущем поколении среди епископалов было широко распространено мнение, разделяемое и некоторыми православными, что американизация восточноевропейских иммигрантов неизбежно приведет их к включению в епископальную церковь. Несмотря на то что такие примеры существуют, в целом это никак не осуществилось. Наоборот, среди православных существует рефлекс защиты от экуменических слияний, и он обычно обостряется по мере усиления американизации.

Может быть, богословское и экуменическое развитие последнего десятилетия создало новый и более плодотворный стимул для англикано-православного сближения. С головокружительными изменениями, произошедшими в римо-католичестве, с одной стороны, и широким распространением так называемой «секуляризации» богословия — с другой, многие ценности, свойственные англиканской традиции, даже при нежелании богословски точно их сфор-

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

мулировать, воспринимаются теперь как беспрецедентные. Дело не столько в том или ином частном вопросе «церковного строя», сколько в самой природе христианской веры и церковной миссии.

Слишком часто англикано-православные диалоги, всегда очень «эксклезиологически» ориентированные, занимались такими вопросами, как апостольское преемство, число таинств, церковный авторитет и т. д., без достаточного соотношения их с жизненными требованиями христианской жизни и миссии. Может быть, неосознанно, но участники с обеих сторон создавали впечатление, что вопрос эксклезиологии или богословия таинств можно разрешить, не разделяя один и тот же духовный опыт самой природы христианства и его миссии.

Как бы ни оценивались достижения последнего десятилетия в богословии и эксклезиологии, нужно признать, что нынешние дебаты относятся к самой *природе христианства*, а не только к его институциональным или сакраментальным выражениям. Если бы теперь православные и англикане или хотя бы некоторые из них попытались прийти к осмысленному соглашению о том, что действительно означает христианское благовестие, они смогли бы затем подойти и к оценке истинного состояния наших межцерковных отношений.

Лично я считаю, что дискуссия на страницах нашего *Quarterly*, в которую включились Джон Роснер, епископ Магир и Жорж Барруа⁸, очень важ-

⁸ *Rossner John. Orthodoxy and the Future of Western Christianity // St. Vladimir's Theological Quarterly, vol.14:3*



Протопресв. Иоанн Мейендорф

на именно потому, что в ней преодолевается обычная эклесиологическая путаница англикано-православных диалогов. Поговорим — хотя бы вкратце — о Троице, об Иисусе Христе и о природе человека; не просто повторяя формулировки прошлого, а проверяя конкретное исповедание и учение друг друга на этих основных истинах христианства. Чтобы быть успешным, этот диалог должен включать в себя не только профессиональных экуменистов, но и тех, кто действительно живет жизнью наших общин и ответствен за нее.

Дискуссия эта может следовать примеру «Содружества святых Албания и Сергия», которое все еще является наиболее долговечным и влиятельным форумом англикано-православного сближения. Оно может быть организовано совсем неофициально, без непосредственного включения или исключения из него церковных руководителей. Надо ли следовать предложению епископа Магира и совместно составить «Заявление об общей вере и практике XX столетия?»⁹ Это следует обсудить. Епископ Магир достаточно осторожно уточняет, что в его планы входит не подготовка «вероучебного основания, достаточного для слияния», а скорее «разработка руководства для наших будущих разговоров». Однако профессор Барруа справедливо опасается формальных «исповеданий». Как показывает православный опыт XVII века, писа-

(1970), p. 115–135. *Maquire Kenneth*. Comments on Anglican-Orthodox Relations. 15:4 (1971), p. 178–190. *Barrois Georges*. Anglican-Orthodox Relations. Reflections of an Orthodox on some Anglican Comments, p. 191–211.

⁹ Ук. соч. С. 189.

Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы...

ние «исповеданий» в ответ на протестантские запросы никому, в конце концов, не помогло¹⁰.

Что действительно важно, как мне кажется, — это наличие методологии, которой необходимо следовать. Вопрос в том, можно ли дать нынешним христианам общий для всех принцип веры в Воскресение Христово со всем тем, что она предполагает:

— Божественное и человеческое в Едином Христе, то есть утверждение, что конечное предназначение человека — в Боге и что Бог являет Себя в человеке и через человека.

— Опытное познание во Христе Отца и Духа, то есть Бога, Которого мы опытно открываем как Троицу.

— Пасхальное понимание жизни Церкви, спасительная миссия которой в мире заключается в освобождении человека от мирского детерминизма и восстановлении его общения с Богом.

Вопрос, будет или нет соглашение по таким пунктам способствовать дальнейшим межцерковным сношениям, оставим божественному Провидению. Я думаю, что богословская работа такого рода действительно будет полезна, если она не попадет в обычную ловушку возведенного в институт экуменизма — создание неопределенных документов, служащих подготовке, поддержке или предвосхищению уставных соединений

¹⁰ Современную оценку роли православных «Исповеданий» XVII в. см.: *Harakas S.* Creed and Confession in the Orthodox Church // *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 7:4 (1970). p. 721–743. Более критическая оценка в ст.: *Krivocheine B.* Is a New Orthodox Confession of Faith Necessary? // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 11: 2 (1967), p. 69–72.



Протопресв. Иоанн Мейендорф

без истинной духовной встречи. Вместо составления документов для удовлетворения профессиональных экуменистов попробуем что-то вместе сказать неверующему или хотя бы рядовому члену Церкви. Если бы мы смогли увидеть, что проповедуем *одного и того же Бога*, нам было бы легче обсуждать неразрешенные еkkлесиологические вопросы.

Я знаю, что мои скептически настроенные православные собратья скажут, что всегда легко прийти к соглашению с отдельной группой англикан и таким образом обрести иллюзию англикано-православного взаимопонимания, тогда как на деле англиканская община останется верной себе, принимая и включая все, и другие англикане будут в то же самое время соглашаться с методистами и пресвитерианами. Мне, однако, кажется, что в целом с богословской точки зрения ситуация в этом отношении меняется. Англиканская община приближается к моменту истины, ей придется выбрать слияние с основным течением либерального протестантизма, ибо уже чувствуется, что Риму больше не нужен «мост» к протестантизму — слишком много римокатоликов переплыло поток своими силами.

Но момент истины предстоит и Православию. Этнополитические структуры, которые придавали ему ощущение непрерывной целостности, быстро разрушаются. И сегодня сохранить среди молодежи веру в Православие может только его истина и соборность.

Не означает ли это, что настало время англиканам и православным попытаться встретиться друг с другом в истине Евангелия?

Архимандрит Анастасий (Яннулос)

ПРАВОСЛАВИЕ И МИССИЯ*

История показывает, что призвание Церкви к миссии осознавалось в Православии всегда. Только внешние причины — и среди них четырехвековая турецкая оккупация Балкан и Греции, а в новейшую эпоху захват власти коммунистами и широкая миграция в страны, где изначально преобладали другие исповедания, — заставляли православных ради сохранения своей веры порой уходить в себя и образовывать замкнутые в определенном смысле группы. Такое поведение, столь понятное и, пожалуй, необходимое, с годами сделалось привычным и нередко принимало формы изоляционизма. В настоящее время, однако, очень многие пришли к

* Сокращенный вариант доклада на Генеральной ассамблее «Синдесмоса» в Финляндии 28–30 июля 1964 года. Перевод сделан по: Yannoulatos, Anastasios. Orthodoxy and Mission // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1964. Vol. 8. № 3. P. 139–148.



убеждению, что и в духовной сфере лучшая оборона есть открытое наступление, а безразличие или застой в том, что относится к вселенской миссии Церкви, равнозначны отречению от самого Православия.

1. ВСЕЛЕНСКОСТЬ И АПОСТОЛИЧНОСТЬ – ГЛАВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕСИОЛОГИИ

А. «Верую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь», – неизменно повторяем мы почти за каждым богослужением. Этой же формулой ставленники во епископы обязаны публично подтверждать свою веру за архиерейской хиротонией. Но допустимо ли для верующего, и особенно для клирика, мыслить, судить или принимать решения с точки зрения лишь «своей» епархии, «собственных» нужд? Целостная перспектива *Единой* Церкви со всеми ее нуждами – вот что всегда должно быть в центре нашего внимания и по преимуществу определять наши стремления и действия во все времена. Эгоистическое погружение в «собственные» проблемы и безразличие к работам остальных показывает, что наша вера в *Единую* Церковь сведена к простой словесной формуле. Всякий раз, когда мы говорим «наша Церковь» с искренним желанием жить по-православному, мы тем самым призываем мыслить с точки зрения Церкви, простирающейся, по слову евхаристической молитвы приношения, «от конец даже до конец вселенныя» (Литургия свт. Василия Великого). Нет единичных православных

Церквей – церкви Элладской, Русской, Румынской, Японской, Угандийской и т. п. Есть **единая** Православная Церковь – Церковь, «находящаяся в Греции, России, Румынии, Уганде» (ср. «Церкви Божией, находящейся в Коринфе» (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1)), Церковь, которой надлежит распространяться повсюду. Православие – не конфедерация Церквей, но «единая святая соборная и апостольская Церковь», которой Господь вверил продолжение Своего искупительного дела, спасение всего мира в истинных его измерениях. Церковь является апостольской не просто по апостольскому преемству, но, что гораздо важнее, поскольку она сохраняет апостольскую ревность и усердную готовность «проповедовать Евангелие всей твари» (Мк. 16:15), поскольку воспитывает своих членов, дабы им быть «свидетелями [Христа] в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8).

В. Осознание, что Церковь есть «Тело Христова, полнота все во всем Исполняющего» (Еф. 1:23), а Божий замысел в том, чтобы «все небесное и земное соединить под главою (ἀνακεφαλαιώσασθαι) Христом» (Еф. 1:10), подвигает верующего освободиться от всяческого провинциализма и жить в стремлении к такому единению всех во Христе и с молитвой о том. Это глубокое стремление не исчерпывается поверхностно-сентиментальными чаяниями, но выражает себя как деятельная причастность живому призванию, непрестанному возрастанию «мистического Тела Христова» в полную его меру.



Архим. Анастасий (Яннулатос)

Итак, вселенская миссия с православной точки зрения есть, как минимум, непосредственный вывод из основополагающего члена Символа веры и глубинного осмысления Церкви. Если Православие не приемлет такого определения вселенской Церкви, оно — не побоимся этого слова — попросту отвергается себя.

II. ПРАВОСЛАВИЕ – ВОСКРЕСЕНИЕ – МИССИЯ

Трудно вообразить истинное Православие, лишенное мощного тяготения к вселенской миссии. Равным образом немиссионообразно Православие, не сосредоточенное на Воскресении Господа. Воскресение и вселенская миссия находятся в теснейшем взаимосопрежении. Заповедь о миссии напрямую связана с торжеством воскресшего Спасителя. О том, что дана Ему власть «на небе и на земле» (Мф. 28:18), надлежало возвестить «всей твари» (Мк. 16:15). Прежде Воскресения, прежде завершения спасительного дела Христова ученикам заповедано было не покидать пределы Израиля. «На путь к язычникам не ходите и в город Самарянский не входите» — говорит Иисус (Мф. 10:5). По Воскресении же им не дозволяется замыкать свою проповедь этими пределами: «Итак, идите научите все народы» (Мф. 28:19; ср.: Деян. 10:1–48; 15:8).

Воскресение Господне — рубеж, откуда начинается распространение миссии от Израиля по всей вселенной. Те, кто продолжали действовать лишь в пределах Израилевых, — хотя бы и нового, благо-

Православие и миссия

датного Израиля¹, — как бы утверждали этим, что живут во времена, предваряющие ...Воскресение. Что таинство искупления послужило ко спасению «всего мира», удивительно выражает следующее воскресное песнопение:

«Приидите, вси языцы, / уразумеете страшныя тайны силу: / Христос бо Спас наш, Еже в начале Слово, / распяты нас ради и волею погребеша, / и воскресе из мертвых, / еже спасти всяческая: / Тому поклонимся» (воскресная стихира 3-го гласа на «хвалитех» — *Пер.*).

Это в полной мере относится и к стиху, который возвеселяет верующих за литургией Великой Субботы: «Воскресни, Боже, суди земли, яко Ты наследилши во всех языцех».

Событие Воскресения определяет костяк всего православного богослужения. И православная гимнология (периода от Пасхи до Троицы, не говоря уже о воскресных вечернях и утренях всего церковного года), возвещающая его как центральный момент спасения всего человеческого рода, определяет вместе с тем и миссионерские обязательства, которые вытекают из этого уникального исторического факта. Евангельские уроки, связанные с повелением Спасителя «Идите...», возвещаются очень часто, а именно по большим церковным праздникам (Мф. 28:16–20; Мк. 16:9–20; Лк. 24:36–53; Ин. 20:19–31; Деян. 1:1–8).

¹ Здесь автор сопрягает два значения слова «Израиль» — как понятия географического и как обозначения благодатной общности людей в христианской Церкви. — *Ред.*



Архим. Анастасий (Яннулос)

И потому впору лишь удивляться: возможно ли столь живо созерцать, воспевать, переживать Воскресение и при этом замирать в нерешимости, слыша призыв к неотделимой от него вселенской миссии? Возможно ли проповедовать учение о Воскресении, не сознавая, что долг верующего — возвещать торжество Христа, искупление человеческого рода «во всех языцах»?

III. ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ: «ПРЕБЫВАНИЕ ВО ХРИСТЕ» И МИССИЯ

После встречи с воскресшим Христом святой апостол Павел сперва удалился на несколько лет в Аравийскую пустыню, но затем почел невозможным оставаться там, хотя бы и в непрестанном созерцании и прославлении Господа. Духовное воздействие этой встречи было так велико, что воспоминание о ней все время побуждало к новым трудам в новых землях. «...Это необходимая *обязанность* моя, и горе мне, если не благовестую!» (1 Кор. 9:16), — писал апостол христианам Коринфа. Павлово стремление проповедовать язычникам нельзя объяснить ни простым желанием избежать гонений иудеев, ни иллюзиями, что миссионерская деятельность среди них уже завершена. Извещенный через откровение, он просто-напросто знал «тайну Христа» (Еф. 3:4), которая заключалась в том, «чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования» Бога «во Христе Иисусе посредством благовествования» (Еф. 3:6). Именно это в конечном счете подразуме-

Православие и миссия

вает апостол, говоря: «Я должен и еллинам и варварам, мудрецам и невеждам» (Рим. 1:14). Святой Павел всем существом своим сознает, что призван разделить с другими полученный им драгоценный дар — опыт личной встречи с воскресшим Господом, «жизнь во Христе Иисусе». Эта всеобъемлющая жизнь во Христе, запечатленная достопамятными словами «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:19–20), не только характеризует духовное устройство апостолов, но, в согласии с многовековым Преданием Церкви, составляет самую сердцевину и вместе с тем мерило православной духовности.

Заповедь: «Пребудьте во Мне, и Я в вас... Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей» (Ин. 15:4, 10) — остается главной целью духовной жизни православных, и потому «пребывать во Христе» означает, что мы стремимся мыслить, чувствовать и желать, как Христос. Это означает также, что мы имеем «ум Христов» (1 Кор. 2:16), «любовь Иисуса Христа» (Флп. 1:8) и что все наше существование укоренено в недрах Его любви. Задумаемся на миг о всеохватном видении, присущем Господу. Возможно ли, чтобы горизонт его замыкался «нашим» городом, «нашим» народом, пресловутым «христианским миром»? Не Он ли «от одной крови... произвел весь род человеческий» (Деян. 17:26)? Не Он ли хочет, «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4)? Не Он ли печется о миллионах людей, живущих подобно тем, про кого апостол говорит, что они «чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники



в мире» (Еф. 2:12)? Поистине мы сами заставляем апостола вновь повторять: «...к стыду вашему скажу, некоторые из вас не знают Бога» (1 Кор. 15:34). Отсюда непреложно следует, что желающие на самом деле пребывать во Христе, не могут с холодной и безразличной душой созерцать драму удалившегося от Бога человечества.

И наконец, осмысление миссии во «вселенской» перспективе не может не привести наше сердце в согласие с Иисусом, дабы нам воистину «пребывать в Нем». Именно здесь следует искать истоки подлинного побуждения к миссии. Это не шатание космополитического рассудка в поисках приключений за пределами своей родины или культуры. Сознательно верующий *должен постоянно иметь в виду евангелизацию вселенной — он не может поступать иначе*. Для него невозможно мыслить противно уму Христову, невозможно любить по-иному, чем Господь, невозможно судить о правде иначе, чем в свете Евангелия. Он верует, что нет у человека сокровища дороже истины, которая открывается в слове Божиим. Он живо ощущает, что в наши дни наиболее страдают лишенные этого слова, и не оттого, что не захотели внимать ему, а оттого лишь, что те, кому оно ведомо, отказываются его передать. Он сознает, далее, что его «достоинство» и «любовь» не могут быть истинными без попытки совершить нечто конкретное и лучшее, что он может, в этом направлении. Призыв к миссии проникает в его сердце столь глубоко, что не оставляет возможности действовать по-иному.

Эта проблема — не столько нравственная, сколько экзистенциальная, не вопрос «долга», но нечто еще более сокровенное и «мистическое» — укоренена в словах Господа: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди», «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим, и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин. 14:15 и 21). Человек, который любит и сам любим, исполняет все Евангелие целиком, ибо желает жить во Христе.

Есть много вопросов, которые должны стать предметом тщательного изучения в свете предпринимаемых на наших глазах новых миссионерских усилий. В этом кратком сообщении хотелось бы подчеркнуть некоторые общие и, на наш взгляд, фундаментальные черты, характеризующие это возрождение миссии.

1. ЧУВСТВО ПОКАЯНИЯ И ЗАБОТЫ О ВСЕЙ ЦЕРКВИ

А. Часто высказывается мнение, что при множестве домашних проблем миссионерская работа — «предмет роскоши». В противоположность этому мы убеждены, что она есть дело покаяния и затрагивает каждую православную общину, как и каждого верующего в отдельности. Обретение и расширение горизонта так же важно для собственного нашего развития, как и для блага тех, кто становится объектом миссии. Это дело покаяния, то есть изменения



Архим. Анастасий (Янцулатос)

сознания и деятельности в согласии с главной заповедью Господа и истинно православным Преданием. Мы никогда не избавимся от внутренних наших проблем. Когда апостолы отправлялись к «язычникам» (то есть к нашим предкам), проблемы Церкви в Палестине были далеки от полного разрешения. Святым Афанасию Великому, Иоанну Златоусту и Фотию приходилось сталкиваться с труднейшими церковными проблемами, но это не мешало им работать о христианском просвещении иных земель. Самая серьезная проблема здесь — проблема внутреннего: готовы ли мы соблюдать все заповеданное Господом (ср.: Мф. 28:20) или, напротив, желаем следовать *своей* «версии» Евангелия, толкуя заповеди согласно собственному разумению и представлению о текущих нуждах. Очевидно, что в каждой стране сегодня налицо обширное попрание для миссионерской работы. Но мы призываемся Богом не просто ради тех, кто в нас нуждается, а ради тех, кто нуждается в нас более всех остальных. Нам, как слугам Господним в этом мире, надлежит искать, где и каким именно образом возможно им послужить.

В. Проблема не только в создании малых миссионерских групп. Вопрос в том, как мобилизовать всю Церковь на основе такого всемирно-миссионерского видения.

Участие здесь каждого члена общины по необходимости представляется нам таким же неопустительным и регулярным, как и его участие в церковном богослужении. В этом нужно видеть последовательный вывод из Символа веры, каковую он постоянно

Православие и миссия

исповедует. Помочь в состоянии **все, все, как живые** члены Церкви, обязаны помогать, и **это должно** быть девизом. Конкретная форма помощи — вопрос организации. Во всех церквях необходимо ежегодно назначать особый день или неделю **миссии** для укрепления миссионерского сознания православных проповедью, молитвой и сбором пожертвований с преимущественным вниманием к общим молениям и добротным даяниям.

С. В этих миссионерских условиях сотрудничество должно видеться как *сотрудничество всех православных Церквей*. Невозможно избирательно предлагать Православие в мире, который становится все более и более взаимосвязанным. Последнее обстоятельство порождает, конечно, много сложностей. Но оно же призывает нас все более систематически и упорно искать пути разрешения этих проблем, а не попросту отмахиваться от них. Межправославное сотрудничество превращается в обнадеживающую реальность уже теперь.

2. ВРАСТАНИЕ, А НЕ ТОЛЬКО АДАПТАЦИЯ

А. Много критики, и порой справедливой, вызывал в прошлом курс многих миссий скорее на создание духовных колоний или присоединение (местных общин. — *Пер.*) к собственной церкви, чем на созидание новых, живых церквей, укорененных в душе и жизни народа. Православная традиция в этом аспекте, к счастью, очень ясна и определяется как *искреннее уважение к самоидентификации личностей и народов и освящение их самобытных*



черт, позволяющее им стать в подлинном смысле самими собой. Прямым осуществлением этой традиции стало христианское просвещение Эфиопии, Армении и славянского мира. На ней же основана и позднейшая практика православных миссионеров, действовавших среди больших народов (например, еп. Николая Касаткина в Японии) и малых первобытных племен (свт. Иннокентия Вениаминова среди алеутов Аляски). Метод православной миссии не был порождением человеческой мудрости. Он вытекал из последовательной богословской убежденности и служил прямым подтверждением того, что Посланный Отцом «обитал с нами» (ср.: Ин. 1:14) и стал одним из народа Своего. Таким образом, Воплощение Слова Божия в языке и обычаях страны есть первая задача всякой православной миссии.

Основой миссионерской тактики для Православия стало великое событие Пятидесятницы, когда «каждый слышал их (апостолов. — Пер.) говорящих его наречием... о великих делах Божиих» (Деян. 2:6–11). Перевод Библии и Божественной литургии на язык каждого народа был непрерывающейся традицией Восточной Церкви. Русские миссии, как мы уже видели, следовали этим путем, перелагая тексты Священного Писания на языки малых народов Сибири, Камчатки и Аляски. И как только этот метод оказывался в забвении, наступал застой в самой миссионерской работе. Очень показателен пример Н.И. Ильминского². Он обогатил миссию методами

² Об Н. И. Ильминском см. наст. изд. с. 102–105.

и результатами лингвистических и этнологических изысканий, что позволило выработать наиболее целесообразный подход к просвещению первобытных народов и подготовить перевод Нового Завета на их языки. Этот пример показывает, как много внимания должна уделять православная миссия дескриптивной лингвистике, достигшей поразительного прогресса в наши дни. По последним данным, до сих пор насчитывается около полутора тысяч языков, ожидающих полного перевода Нового Завета.

В. Это первый шаг. А последним шагом на пути православной миссии должен стать рост туземной Церкви, призванной освящать и вводить в подобающее употребление все чистые элементы народных традиций, что, в свою очередь, содействовало бы преобразению народной личности. С этой точки зрения долг миссионера — понять цивилизацию других христианских народов. Последнее никоим образом не должно ориентироваться на пассивное подражание или «всасывание». Деятельность солунских братьев Кирилла и Мефодия, как и весь путь развития Русской Церкви, начавшийся с усвоения византийского духовного наследия, но протекавший в русле самобытного творчества, — вот ориентиры колоссального значения.

В принципе нам следует относиться с большим уважением к прошлому каждого народа. Святой апостол Павел, напомнив, что Бог «в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями», говорит далее, что Он «не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя



Архим. Анастасий (Яннулатос)

пищею и веселием сердца наши» (Деян. 14:16–17). Отсюда задача не столько педагогическая, сколько богословская — исследовать, каким образом Бог подавал свидетельство о Себе отдельным народам. Быть может, Павлово «не переставал свидетельствовать о Себе» в соединении с «пищею и веселием» помогут нам успешнее проникнуть в смысл некоторых празднеств этих народов, — празднеств, веками связанных с их жизнью и ее воссозданием.

3. БОГОСЛУЖЕНИЕ И АВТОНОМИЯ

А. Православное богослужение, как писал профессор Берлинского университета Зеберг, — единственное в своем роде богослужение, которое может быть легко осмыслено и воспринято людьми Востока. Мистическая атмосфера нашего богослужения самым глубоким образом обращена к человеку во всей его полноте, к каждому человеку. Соответственно переведенное и приспособленное к языку и характеру данного народа, оно способно реально помочь ему приблизиться к тайне искупления. Литургическая жизнь сыграла определяющую роль в христианизации Руси, о чем свидетельствуют восхищение русских послов пышным византийским богослужением в храме Св. Софии и последующее духовное излучение монастырей на всем пространстве громадной империи.

В. Административная автономия поместных православных Церквей — дело не меньшей важности в наши дни, когда националистические чувства народов Африки и Азии достигли апогея. Единство

Православие и миссия

Православной Церкви основано не на поверхностном единообразии языка или цивилизации, а на единстве веры и сакраментальной жизни. С миссионерской точки зрения крайне интересно, что в первые века существования единой Церкви в ее обиходе было до сорока различных чинопоследований литургии и около семидесяти богослужебных языков. Проблема не в том, как избежать многоголосья, а в том, как преобразовать эту множественность в согласное славословие Богу. И, подобно тому как всякий верующий составляет личность, которая освящается, но не поглощается (Церковью. — *Пер.*), каждый народ обладает собственной неповторимой личностью, которая должна развиваться автономно — разумеется, на основе драгоценного для нас Предания единой Церкви. В саду у Господа есть место, как тому и подобает быть, всякому роду цветов.

Развитие поместной Церкви в согласии с православным Преданием ставит перед нами множество проблем. Эти проблемы все время побуждают нас искать и отделять то вечное, что является частью Предания «единой святой соборной и апостольской Церкви», от временного, которое есть часть преданий поместной Церкви и отдельного народа, а потому и не может служить правилом для остальных народов.

4. ВАЖНЕЙШИЕ ЧЕРТЫ ПРАВОСЛАВНОГО МИССИОНЕРА

В дополнение к намеченным нами в общих чертах принципам православной миссии необходимо рас-



смотреть тип духовности, характеризующий православного миссионера.

А. Поскольку дело миссионера есть продолжение земного служения Господа, ему надлежит усвоить и образ жизни своего Владыки. Жизнь миссионера должна характеризоваться как *κένωσις* («[само]уничтожение») (ср.: Флп. 2:1) и *διακονία* («служение») (Мк. 10:45). Он обязан шествовать по стопам первого Посланца Божия, Кто «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45), Кто, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:6–8). Как Тот «обитал с людьми Своими» и явил славу Свою (ср.: Ин. 1:14), так и миссионер призван жить среди людей, являя славу Божию и тайну Воплощения.

В. Чтобы *быть* во всякое время живым свидетелем явления Господа, миссионеру необходимо пребывать в постоянном общении с Ним: не только думать или говорить о Нем, но и «жить во Христе» (ср.: Гал. 2:20). Это предполагает глубокую связь с Христом всего человека, а не одного только разума — иными словами, преобразенную жизнь всецелого существа во Христе, которая и отличает истинного миссионера.

Спаситель определяет миссионерское служение Своих учеников как прямое продолжение Его дела. «Как послал Меня Отец, *так* и Я посылаю вас» (ср.: Ин. 20:21). В контексте этого «как... так и» мы

должны искать не только содержание, но и средства и методы миссионерской работы. Евангелие от Иоанна подчеркивает сокровенную связь и единство Отца и Сына. Всякое слово и дело Господа обусловлено Отцом и связано с Ним: «...ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю; пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8:28–29). Его *весть* не что иное, как то, что Сам Он «слышал» и «видел». «Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру», «Я говорю то, что видел у Отца Моего», «Я от Бога исшел и пришел» (Ин. 8:26, 38, 48; ср.: Ин. 12:49; 10:25; 5:36). Его *воля* — то же, что и воля Его Отца. «Не ищю Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30; ср. 6:38). *Дела* Его — дела Отца. *Все, что Он делает, свидетельствует, что Он послан Отцом* (ср.: Ин. 5:36). Апостолы сопричастны этим отношениям Отца и Сына: «Принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня» (Ин. 13:20; ср.: 17:23).

Основная проблема для каждого миссионера — достижение такой тесной и живой связи с мистической жизнью Святой Троицы.

С. Установлению этой живой связи содействуют по преимуществу два момента. Первый — освящение миссионера евангельской истиной: «Освяти их истиною Твоею: слово Твое есть истина» (Ин. 17:17; ср.: 15:7; 8:31). Второй — осмысленное участие в таинствах, особенно в таинстве Святой Евхаристии: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пре-



Архим. Анастасий (Яннулатос)

бывает во Мне, и Я в нем; как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, *так* и ядущий Меня жив будет Мною» (Ин. 6:56–57; ср.: 6:53; 15:4–5).

Понятно, что существует прямая связь между «ядением и питием» и «посланничеством», то есть между участием в сакраментальной жизни Церкви и миссионерской деятельностью.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, по свидетельству Господа, выраженному в словах «...как послал Меня Отец, *так* и Я посылаю вас» (Ин. 20:21), *миссия Церкви есть продолжение Его земного служения и сопричастность живому присутствию Христа в мире*. Это есть сопричастность жизни Господа, «давшего нам служение примирения» (2 Кор. 5:18).

Миссионер — это «эmissар», «волею Божиею апостол Иисуса Христа» (Еф. 1:1), а, стало быть, без стремления к непрестанному общению с Христом все его рассуждения о миссии ничего не стоят. Дело не в том, что намерен сказать и сделать он сам, *а в том, что изречет и совершит через него Господь*.

Поэтому наша обязанность — максимально использовать все благоприятные возможности и доступные средства современного мира для распространения Царства Божия, не впадая при этом в соблазн поверхностного активизма. Главная наша забота должна определяться не тем, что **предпринять**, а тем, как **быть** живым свидетелем присутствия Господа в мире.

Пер. с англ. Ю. С. Терентьева

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ИСТОРИИ И БОГОСЛОВИЮ МИССИИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

- Архиерейский собор Русской Православной Церкви (29 ноября — 2 декабря 1994 г.). Деяния. — М., 1995
- Барсуков И. П. Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников (репринт). — М. 1997
- Благой ревнитель Божьей славы: Преподобный Макарий (Глухарев), — 2002
- Божией милостью архиерей Русской Церкви: Три жизни митрополита Нестора Камчатского. — М., 2002
- Воробьева И. А. Русские миссии в Святой земле в 1847–1917 годах. — М., 2001
- Вострышев М.Н. Патриарх Тихон. — М., 1997
- Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. — М., 1994
- Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского // Перевод, предисловие, примечания. — Сыктывкар, 1993
- Из духовного наследия алтайских миссионеров: Сборник / Сост., вступ. ст. и прим. магистра богословия протоиерея Бориса Пивоварова. — Новосибирск, 1998
- Иннокентий (Попов-Вениаминов), митр. Московский и Коломенский. Избранные труды святителя Иннокентия, мит-



Рекомендуемая литература

- рополита Московского, апостола Сибири и Америки. – Новосибирск, 1997
- Иннокентий (Вениаминов), митр.* Указание пути в Царствие Небесное. – Сергиев Посад, 1990
- Ислаев Ф. Г.* Православные миссионеры в Поволжье. – Казань, 1999
- История Российской Духовной миссии в Китае: Сб. ст. – М., 1997
- История Российской Духовной Миссии в Корее: Сб. ст. / [Сост. священник Д. Поздняев]. – М., 1999
- Кацюба Д. В.* Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности: – Кемерово, 1998
- Киприан (Керн), архим.* О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной Миссии в Иерусалиме. – М., 1997
- Князев А.С.* Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий, просветители славян. – М., 1997
- Курляндский И.А.* Иннокентий (Вениаминов) – митрополит Московский и Коломенский. – М., 2002
- Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Я полюбил страдание. – М., 1995
- Мавлютова Г. Ш.* Миссионерская деятельность русской православной церкви в Северо-Западной Сибири: (XIX–начало XX в.). – Тюмень, 2001
- Макарий (Глухарев), архим.* Слова. – СПб., 1995
- Макарий (Невский), митр. Московский.* Письма к духовной дочери. – М., 1999
- Макарова-Мирская А. И.* Апостолы Алтая: Сб. рассказов из жизни алт. миссионеров. – М., 1997
- Макаров Д. М.* Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII вв.). – Чебоксары, 2000
- Миссионерский пролог. – М., 2000
- Миссия церкви и современное православное миссионерство: Междунар. богослов. конф. к 600-летию преставления свт. Стефана Пермского. – М., 1997

по истории и богословию миссии на русском языке

- Митрофан (Баданин), иером.* Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. – Мурманск, 2002
- Михайлова В. Т.* Православие в духовной культуре бурят: (30-е гг. XVII в. – 1917 г.). – Улан-Удэ, 1999
- Нестор (Анисимов), митр.* Моя Камчатка. – Сергиев Посад, 1995
- Николай-До: Святитель Николай Японский: Краткое жизнеописание, выдержки из дневника. – СПб., 2001
- Поздняев Д., свящ.* Православие в Китае. – М., 1998
- Православная миссия сегодня: Сб. текстов по курсу «Миссиология» для православ. духов. шк. и богосл. учеб. заведений / Сост. прот. Владимир Федоров. – СПб., 1999
- Святые китайские мученики: Житие и сказания. – М., 2000
- Сергий (Страгородский), архим.* По Японии: (Записки миссионера). – М., 1998
- Слово Православия в Америке: Проповеди и поучения святителя Тихона (Белавина). – М., 2001
- Спиридон, архим.* Из виденного и пережитого. – Рига, 1993
- Такер Р.* От Иерусалима до края земли. – СПб., 1998
- Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы регион. науч. конф., (Йошкар-Ола, 23-24 нояб. 2000 г.). – Йошкар-Ола, 2001
- Царю Небесному и земному верный. Митрополит Макарий (Невский). М., 1996
- Шмеман А., протопресвитер.* Церковь, мир, миссия. Мысли о православии на Западе. – М., 1996
- Шпиллер В., прот.* Слово крестное. – М., 1993
- Также материалы по истории и современным проблемам миссионерства регулярно печатаются в журналах «Миссионерское обозрение», «Альфа и Омега», «Китайский благовестник», «Фома» и в студенческом альманахе миссионерского факультета ПСТБИ «Призвание».



ОБ АВТОРАХ



Джеймс (Иаков) Дж. Стамулис, родившийся в семье греческих иммигрантов, всю свою жизнь интересовался Православием и миссией Православной Церкви в разных странах. Вместе с женой Эвелин он миссионерствовал в Южной Африке, где вплотную столкнулся с жестокостью апартеида и социальной несправедливостью. Дж. Стамулис является доктором богословия Университета Стелленбош в Южной Африке и работает секретарем богословского отделения международного Содружества студентов-евангелистов. В настоящее время с женой и тремя детьми проживает в восточной Пенсильвании.



Протопресвитер Александр Шмеман — (1921 — 1983), известный православный богослов и историк Церкви. С 1962 г. до своей кончины — декан Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Автор многих книг и статей по истории Церкви, литургическому богословию, апологетике и современным проблемам церковной жизни. Отец Александр, стоявший у истоков автокефальной Американской Православной Церкви, был и остается одним из самых известных на Западе православных богословов. В своей богословской, преподавательской и церковной деятельности о. Александр всегда уделял самое пристальное внимание вопросам миссии.



Протопресвитер Иоанн Мейсendorff — (1926 — 1992), профессор Свято-Владимирской семинарии, которую возглавил в 1984 г., после кончины о. Александра Шмемана. Виднейший православный богослов и ученый-византист, историк Церкви, патролог. Работал в центре византийских исследований Гарвардского университета «Дамбартон Оукс». С 1967 г. преподавал в Фордхэмском университете. Президент Православного богословского общества Америки, президент Американской патристической ассоциации, член-корреспондент Британской академии наук, почетный доктор многих учебных заведений.



Архиепископ Анастасий (Янулатос) — (р. 1929), Архиепископ Тиранский и всей Албании, д-р богословия и философии, чл.-кор. Афинской академии, заслуженный проф. Афинского университета. Один из известнейших современных богословов, автор более 200 работ по богословской, церковно-исторической, религиоведческой тематике. Епископ Элладской Православной Церкви с 1972 г., с 1981 по 1991 г. — викарий митр. Иринуполийского в Вост. Африке, где широко развивает миссионерскую деятельность. После прекращения гонений на Церковь в Албании он становится предстоятелем Албанской Православной Церкви, возрождая из руин церковную жизнь во всей ее полноте.



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
<i>Иаков Стамулис</i>	
Восточно-православное богословие миссии сегодня	
Предисловие к первому изданию	11
Вступление	16
Глава 1. Знакомство с Православной Церковью	19
Глава 2. Особенности богословия Восточного Православия	34
Глава 3. Взгляд в прошлое. Византийские миссии	69
Глава 4. Взгляд в прошлое. Русские миссии	85
Глава 5. Взгляд в прошлое. Восточноазиатские миссии	117
Глава 6. Православные миссии сегодня	142
Глава 7. Цель Миссии	154
Глава 8. Метод миссии	188
Глава 9. Метод миссии: присутствие православной диаспоры в обществе	224
Глава 10. Мотивация миссии	242
Глава 11. Литургия в православной миссиологии	253
Глава 12. Миссиологическое измерение в православной еклесиологии	295
Глава 13. Миссионерская природа Церкви	328
Эпилог	358
Рекомендуемая литература к книге «Восточно-православное богословие миссии сегодня»	362

<i>Протопресвитер Александр Шмеман</i> Миссионерский императив	385
<i>Протопресвитер Иоани Мейендорф</i> Православная Церковь и миссия: прошлое и перспективы нашего времени	397
<i>Архимандрит Анастасий (Яннулатос)</i> Православие и миссия	421
Рекомендуемая литература по истории и богословию миссии на русском языке	439
Об авторах	442



Создано для библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

Иаков Стамулис
ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ МИССИИ СЕГОДНЯ

Редактор *Агафонов Е.Ю.*
Корректор *Колупаева О.А.*
Оригинал-макет *Ковалец С.М.*
Художественное оформление *Хидоятов К.А.*

Издательство
Православного Свято-Тихоновского
Богословского института
113184, Москва, Новокузнецкая ул., 23 б
Лицензия ЛР 030880 от 10 марта 1999 г.

Подписано в печать 9.03.2003
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 84x108/32. Объем 14 печ. л.
Тираж 6 000 экз. Заказ 124
Отпечатано в типографии Патриаршего
издательско-полиграфического центра
г. Сергиев Посад
т. / факс / 095/ 721-26-45

Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского
института

Православное Братство во Имя Всемилостивого Спаса



ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО



НА ПЯТНИЦКОЙ

Открыт в 1991 году

Известен широким выбором товаров по невысоким ценам.
Посетив наш магазин, вы сможете приобрести все необходимое для
нужд храма и повседневного христианского обихода

ОСНОВНЫЕ ОТДЕЛЫ МАГАЗИНА

КНИЖНАЯ ЛАВКА

большой выбор православной ду-
ховной литературы по оптовым
издательским ценам

ИКОННАЯ ЛАВКА

иконы, церковная утварь, ладан,
уголь кадильный, лампадное мас-
ло, восковые и парафиновые свечи

АУДИО-ВИДЕО СЕКЦИЯ

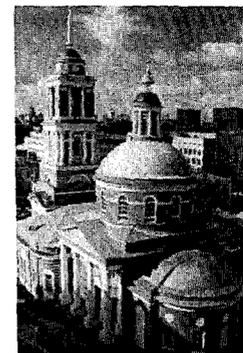
аудио- и видеокассеты, компакт
диски, нотные сборники

ТКАНИ

большой выбор церковных тканей
и швейной фурнитуры (галуны,
бахрома, тесьма, нитки). Прини-
маются заказы на пошив облаче-
ний

ПИГМЕНТЫ

высококачественные минераль-
ные красители, традиционно ис-
пользуемые в православной ико-
нописи



ОПТОВЫЙ ОТДЕЛ

Духовная литература,
иконы и церковная утварь
по издательским оптовым
ценам. Бартер. Оптовые
скидки. Доставка в лю-
бую точку России (авто-
транспортом и контейне-
рами – бесплатно).

Получаемую прибыль магазин передает на содержание
Православного Свято-Тихоновского Богословского института

Наш адрес: 109017, г. Москва, Пятницкая ул., 51/14, стр. 2.
ст. метро «Новокузнецкая», «Павелецкая». «Третьяковская»
тел./факс: (095) 951-51-84; 951-34-97; 951-50-44

E-mail: pravslowo@mtu-net.ru