Уилл Коэн

Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической и богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-30-57

Will Cohen

Whether and How Ecumenism, Anti-Ecumenism, and Conservative Ecumenism are Politically or Theologically Motivated: A View from the United States

Will Cohen — University of Scranton; Orthodox Theological Society in America (USA).

The article discusses the phenomena of ecumenism, anti-ecumenism and conservative ecumenism. The author sets a dual goal. The first is to identify the theological foundations of ecumenism and anti-ecumenism, and also to analyze conservative ecumenism in this research perspective. The second is to identify the political component of these phenomena. The author analyzes and criticizes the concept of "ecumenical consciousness" proposed by Andrey Shishkov. He gives his own definition of ecumenism, which includes the hope for the restoration of Christian unity as a fundamental component. From the point of view of the author, conservative ecumenism can be called ecumenism only if it contains an element associated with the seeking for unity.

Keywords: anti-ecumenism, Christian unity, conservative Christian alliances, conservative ecumenism, ecumenism, theology.

I. Введение

Проверенный способ дискредитировать точку зрения своего богословского оппонента — заявить, что она была определена внешними, политическими факторами. Каждое из трех явлений, которые будут исследованы в этой статье — экуменизм, антиэкуменизм и недавно возникший «кон-

Коэн У. Экуменизм, антиэкуменизм и консервативный экуменизм в политической и богословской перспективе: взгляд из Соединенных Штатов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. №4. С. 30–57.

Cohen, Will (2018) "Whether and How Ecumenism, Anti-Ecumenism, and Conservative Ecumenism are Politically or Theologically Motivated: A View from the United States", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 36(4): 30–57.

сервативный экуменизм», характеризуются критиками именно с этих позиций. Тому, кто знаком с православием, наверняка известны выдвигаемые против православного экуменизма обвинения в подчиненности политической целесообразности — обвинения, стоит заметить, имеющие многовековую предысторию. Однако по иронии судьбы те самые антиэкуменисты, которые эти доводы выдвигают, сами оказываются обвиненными в политической ангажированности, пусть и совсем иного толка. В отличие от экуменизма или антиэкуменизма, консервативный экуменизм — в рамках которого веками разделенные христианские сообщества, независимо от их богословских различий, сотрудничают во имя тех ценностей, реальную угрозу которым они видят в светском обществе — никогда не претендовал на то, чтобы *не считать* политику своим приоритетом.

В то же время те соображения, которые я намерен высказать относительно экуменизма и антиэкуменизма, равным образом относятся и к консервативному экуменизму. Это означает, что, хотя ни одно из этих трех движений никогда не было свободно от влияния политической факторов, ни одно из них невозможно просто отвергнуть как просто политическое явление «в богословской обертке». Каждое из них может сказать свое слово в теологии (из чего, конечно, не следует, что теологическое содержание каждого имеет равную ценность). В нижеследующем анализе я постараюсь показать, что в давнем споре между православным экуменизмом и антиэкуменизмом имеется как явная богословская правда, так и заблуждение, причем правда — на стороне экуменизма, тогда как заблуждения — как раз у антиэкуменистов. Что касается консервативного экуменизма, то он теологически оправдан в той мере, в какой (1) рассматривает понятие «консервативного» в широком контексте и (2) открыт для правильно понимаемого православного экуменизма.

II. Случаи переплетения православного экуменизма с политикой; теологическое значение православного экуменизма

На протяжении большей части XX в. государства, в которых доминировало западное христианство, по своему влиянию и благосостоянию значительно опережали страны с преимущественно православным населением. Когда у ведущих православных теологов возникала потребность как-то взаимодействовать с об-

разованными и состоятельными людьми «мира сего», им было совсем «не с руки» определять католиков и других христиан как еретиков. В более ранней истории потребность в финансовой или даже военной поддержке со стороны Запада вынуждала православных лидеров заключать союз совсем не на равных условиях, как, например, это было в Лионе (1274) и Флоренции (1449). Протопресвитер Александр Шмеман с сожалением отмечал: «Вопрос о единстве церквей долгое время был смешан с ложью и расчетами и отравлен нецерковными и низменными мотивами»[1].

В XVIII в. позитивное отношение к инославным ассоциировалось в православном сознании с теологической расплывчатостью или компромиссом. Когда Вселенский патриарх Кирилл V яростно осудил латинское крещение[2], защитникам его ороса[3] было поручено объяснить, почему в прежние века латинское крещение признавалось православными и переход латинян в православие происходил через миропомазание, а не через повторное крещение. Согласно новой теории, выдвинутой апологетами Кирилла, существовавший ранее более позитивный подход к латинским таинствам был не более чем проявлением «икономии», то есть смягчением теологической нормы. По мысли Никодима Святогорца, строгое правило относительно повторного крещения латинян не применялось потому, что «нехорошо, учитывая крайнюю слабость нашего народа, еще более возбуждать ярость против папства»[4]. Со стороны православных то была лишь видимость принятия латинского крещения, обусловленная политическими причинами.

На заре экуменического движения важная, но дефектная Энциклика Вселенского патриархата «Церквам Христа, везде сущим» (1920) дала всем скептически относящимся к экуменизму новые основания считать, что это движение слишком тесно связано с политическими факторами и категориями. Когда Энциклика призывала создать «лигу (содружество) между Церквами» по об-

1. Schmemann, A. (1963) *The Historical Road of Eastern Orthodoxy,* p. 254. Chicago: Henry Regnery Co.
2. Орос о латинском крещении собора Восточных патриархов 1755 г.
3. Орос (*греч.* буквально — предел, граница) — вероучительное определение (*Прим. ред.*).
4. Цит. по: Metallinos, G. (1994) *I Confess One Baptism: Interpretation and Application of Canon VII of the Second Ecumenical Council by the Kollyvades and Constantine Oikonomos,* pp. 90–91. Holy Mountain Athos: St. Paul's Monastery.

разцу недавно созданной Лиги Наций, это находило безоговорочную поддержку[5]. Когда же в этом документе все разделенные деноминации определялись как «христианское тело» и «единое тело Церкви»[6], это было примером неточной и довольно слабой экклезиологии.

Однако ни недостатки Энциклики 1920 г., ни политическое давление, которое ранее приводило к попыткам объединения, не означают, что экуменизм всегда был лишь политическим явлением. Православная традиция знала и такие случаи раскола и доктринальных разногласий, которые не помешали в будущем восстановлению единства. Здесь можно вспомнить о Формуле воссоединения 433 г. или прекращении Акакиевой (484–519) или Арсенитской (1261–1310) схизм. Непреходящая задача православного экуменизма — придать подобным примерам восстановления единства большее значение в массовом православном сознании.

Прежде чем перейти к рассмотрению антиэкуменизма, следует предложить краткое определение самого экуменизма, чтобы тем самым иметь основания для проведения различия между экуменизмом и антиэкуменизмом в теологическом плане. Экуменизм можно определить как некую деятельность — будь то молитва, размышление, интерпретация, встреча, диалог и т. д., — осуществляемую в надежде (но без самонадеянности) на будущее восстановление полного, подлинного единства между своим конфессиональным сообществом и другими, но не через подчинение одной традиции — другой, а путем примирения разногласий, которые вызвали или поддерживают разделение. В этом определении экуменизм не предполагает равенства между разделенными церквами; речь идет о том, что за пределами моей конфессии существует некая значимая церковная реальность, пусть даже неполная и несовершенная.

III. Политический компонент православного антиэкуменизма и его теологический аспект

Отличительной чертой православных антиэкуменистов нередко считается отказ от политкорректности во имя истины. Они не бо-

5. Энциклика Вселенского патриархата, 1920 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 16.

6. Там же. С. 14–16.

ятся, например, называть протестантов и римо-католиков еретиками, что, по их мнению, требует их приверженность истине. Поэтому может показаться нелогичным полагать, что их позиции определяются политическими факторами. Тем не менее именно этот тезис выдвигает Джордж Демакопулос в своей статье «Традиционное православие как постколониальное движение», в которой он говорит об «амбивалентности отношения восточного христианства к западному — зависимость/противоборство»[7]. Поскольку православие давно стремится дистанцироваться от латинского христианства, проводя четкие демаркационные линии и отвергая заимствованные элементы, то, по мнению Демакопулоса, продолжающиеся отношения зависимости лучше всего рассматривать в категориях колонизации. Если экуменизм склонен к политике примирения, то антиэкуменизм — к политике разделения, своего рода политике идентичности. Демакопулос обращает внимание на происхождение одного из главных производителей антиэкуменической литературы в Соединенных Штатах — «Центра традиционалистских православных исследований», чья деятельность ориентирована на те сообщества в Греции, идентичность которых была сформирована в 1930-е гг., когда они отделились от канонической Элладской церкви, сопротивляясь принятию так называемого «нового стиля», которое считали капитуляцией перед Западом.

Сопротивление имеет в православии позитивное звучание и обычно связано с богословской строгостью, как, например, в случае Марка Ефесского. Православная традиция также знает немало негативных примеров сопротивления, выражавшегося в полной непокорности, причем не только в политическом плане, но и в богословском: неприятие некоторыми группами на периферии Византийской империи насильственно насаждавшегося богословия Эфесского (431) и Халкидонского соборов (451), а также случаи богомилов, староверов и других сектантских групп. С православной канонической точки зрения, во всех этих случаях сопротивление было ошибкой: это было сопротивлением кафоличности, хотя участники и рассматривали его как сопротивление гетеродоксии.

Различаются ли формы православного сопротивления Западу? Влиятельные православные авторы середины XX в. как в Гре-

7. Demacopoulos, G. (2017) "'Traditional Orthodoxy' as a Postcolonial Movement", *The Journal of Religion* 97(4): 477.

ции (Фотий Контоглу), так и среди русских эмигрантов в Европе (Леонид Успенский) активно выступали против западных стилей в искусстве и обращали внимание на важность возрождения традиционных православных форм[8]. Несомненно, это можно рассматривать позитивно — как возвращение к аутентичности, в соответствии с принципом инкультурации в современной экклезиологии; но можно и негативно — задаваясь вопросом о том, не стала ли для православных теологическая чистота (постепенно, со времени схизмы) не тем, чем она была всегда, а функцией от категорий (греческого/византийского) Востока и (латинского) Запада? Примером подобного отношения может служить настойчивое требование о. Георгия Флоровского освободить восточное богословие из «вавилонского плена» латинской схоластики[9]. По словам Павла Гаврилюка, «соединение у Флоровского критериев истины и критериев идентичности до сих пор терзает православное богословие»[10].

В данном случае можно задаться и другим вопросом: что стоит за отказом Кирилла V признавать латинское крещение — (богословская) истина или (политическая) идентичность? Позднейший защитник Кирилла — Константин Икономос (1780–1857) выдвигал идею «евангельской икономии», объясняя более раннюю практику церкви, не требующую повторного крещения латинян, стремлением их не отпугнуть[11]. Другой автор, Неофит, объяснял, почему теперь требуется повторное крещение, тем, что в противном случае еретики утратят стимул присоединяться к Православной церкви. Он считал, что крещение в ереси «не способно даровать прощение грехов», но этим не ограничивался. Далее из своего утверждения он делает поражающий своей «логикой» вывод: «Ибо если оно действительно дает [прощение грехов], тогда они присоединяются к церкви без причины, и те еретики, которые не присоединяются, слышат это»[12]. В аргументации Неофи-

8. Ibid., pp. 485–486.
9. На самом деле критику Флоровского лучше всего воспринимать как попытку избавиться от той узкой формы латинского богословия, которую многие из его католических современников также стремились преодолеть, поскольку она способствовала изоляции от жизненно важного взаимодействия с восточными патристическими источниками.
10. Gavrilyuk, P. (2013) *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, p. 269. Oxford: Oxford University Press.
11. Цит. по: Metallinos, G. *I Confess One Baptism,* p. 92.
12. Ibid., p. 39.

та, который опирается на *акривию*, посылка *в православие будут переходить, только если лишь православное крещение действительно*, приводит к выводу: *крещение действительно только в православии*.

Но, возможно, за этими пересекающимися линиями аргументации скрывается нечто иное, что могло бы помочь лучше понять настойчивое стремление Кирилла V и его последователей вернуться к якобы нормативной практике перекрещивания. Тимоти Уэр (ныне митрополит Каллист) считает, что патриарх официально отверг латинское крещение не столько для того, чтобы привлечь католиков в православие, сколько ради удержания православных от перехода в Рим:

> Кирилл… стремился любой ценой ограничить римско-католическое влияние в своем патриархате и предотвратить дальнейшее проникновение латинян… Конечно, желающие перейти в Рим будут более серьезно обдумывать этот шаг, если четко сказано, что единственной сокровищницей действительных таинств является православная кафолическая церковь[13].

То, о чем здесь говорит Уэр, вполне можно назвать «политической акривией». Столь жесткая позиция была занята ради защиты от западного империализма и прозелитизма. При этом Уэр отмечает, что позиция Кирилла V относительно латинского крещения была подкреплена серьезной теологической аргументацией, наиболее полно разработанной Евстратием Аргентием[14]. Уэр пишет: «Конечно, у Кирилла были практические мотивы для осуждения латинского крещения, но его действия — это не просто проявление религиозного оппортунизма, ибо он мог подкрепить их серьезными богословскими аргументами»[15]. Это важно подчеркнуть, имея в виду прото-антиэкуменическое богословие XVII и XIX вв., равно как и нынешнее антиэкуменическое богословие: независимо от внебогословских влияний или исторических контекстов, оно может (и должно) быть обосновано «серьезными богословскими аргументами».

Главный богословский тезис православного антиэкуменизма заключен в словах новомученика Илариона (Троицкого), весьма

13. Ware, T. (1964) *Eustratios Argenti*, pp. 79–80. Oxford: Clarendon.
14. Цит. по Ware, T. *Eustratios Argenti*, p. 90.
15. Ibid., p. 80.

авторитетного в среде антиэкуменистов: «Если же допустить вне Церкви благодатное крещение Духом Святым, то единства Церкви сохранить совершенно невозможно»[16]. Для православного антиэкуменизма вопрос о единстве Церкви сводится либо к фиксации наличия такого единства, либо к фиксации его отсутствия, и тогда речь идет о разрыве между Церковью и не-церковью. Для православного экуменизма, напротив, парадоксальность *ecclesia extra ecclesiam* [церкви за пределами церкви] указывает на аномалию раскола как временного явления. Ниже я более подробно остановлюсь на принципиальном различии между этими двумя установками.

IV. «Консервативный экуменизм» как политический альянс и его возможное богословское основание

В отличие от экуменизма или антиэкуменизма, «консервативный экуменизм» не претендует на то, чтобы не быть политическим; напротив, он открыт и в каком-то смысле беззастенчив в своей отзывчивости на политические процессы, равно как и в стремлении оказывать на них формирующее влияние или их перенаправлять. В то же время, без всякого противоречия, это движение, пожалуй, наиболее непреклонно в утверждении своей независимости от сильных мира сего и бескомпромиссно в своем евангельском свидетельстве, даже если это непопулярно.

В новых политических реалиях, обнаружившихся в Северной Америке в 2016 г., было бы нетрудно продемонстрировать, что доверию к религиозным правым — что относится и к православным «консервативным экуменистам», которые во многом отождествляют себя с последними — нанесен серьезный урон, если к тому времени это доверие еще сохранялось. Однако выделять консервативное христианство, чтобы его за что-то осудить или за что-то похвалить, противоречило бы моей цели, так как, на мой взгляд, его самопонимание в отношении политики, по существу, скроено так же, как и у либерального христианства, обычно воспринимаемого как его противоположность. Они оба в публичном пространстве выступают таким образом, как буд-

16. Troitsky, I. (1975) *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*, trans. Margaret Jerenic, p. 39. Montreal: Monastery Press. Русский оригинал цитируется по: *Иларион (Троицкий), архиеп.* Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Творения. Т. 3. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. С. 517.

то очевидной и важнейшей чертой нынешнего геополитического ландшафта не является сосуществования *двух* конкурирующих квазиимперских идеологий, каждую из которых можно обоснованно отождествлять с наследием христианской традиции в одних важных аспектах, а в других воспринимать как отступление от этой традиции (как ее прямое отвержение или вводящую в заблуждение профанацию).

Когда сегодня православный христианин риторически и профетически ополчается на политическую власть — явно или косвенно предостерегая своих православных собратьев от компромисса с ней, — он действует в одном из двух направлений. В одном случае речь идет о Вавилоне постсекулярного религиозного национализма в традиционно православных странах (это, так сказать, «русская модель»). Такое профетическое обличение Вавилона авторитарного, поддерживаемого государством религиозного национализма (с его подозрительным или уничижительным отношением к правам человека как империалистическому инструменту западного индивидуализма и т.п.) ожидаемо можно услышать из пространства академической православной теологии, как правило, экуменически открытой и находящейся в постоянном контакте с католиками и другими инославными христианами, будь то в США или в других регионах, где существует православная «диаспора»[17].

В другом случае речь идет о Вавилоне либерального секуляризма — долгое время отождествляемого прежде всего с постхристианской Европой, но в эпоху Обамы все больше воспринимаемого как то, что исходит от федерального правительства Соединенных Штатов, равно как и от таких цитаделей секуляризма, как Голливуд и академическое сообщество. Алармистские заявления против *этого* постхристианского секулярного Вави-

17. По аналогии с предложенным Шишковым термином «консервативный экуменизм» это современное движение, как бы ни был мал его масштаб и слаб его голос в мировом православии, можно назвать «либеральным экуменизмом», хотя этот термин указывает не на какую-либо программу разрешения проблемы церковного разделения/единства, а на социально-политическую озабоченность, возникающую в свете определенных христианских принципов, которые православные академические богословы разделяют со своими коллегами, представляющими другие традиции. Ниже мы не будем подробно останавливаться на православном «либеральном экуменизме» — который вовсе не вытеснен набирающим силу в православии «консервативным экуменизмом», но остается вполне актуальным, — и поэтому о нем необходимо сказать здесь как о том, что существует параллельно «консервативному экуменизму» и имеет с ним много общего.

лона мы слышим от людей, заявляющих себя консерваторами: от таких видных религиозных лидеров в традиционно православных странах, как митрополит Волоколамский Иларион, и до таких перешедших в православие американских евангеликов, как Род Дрейер. Именно такая очевидная заинтересованность в сотрудничестве с инославными консервативными христианскими деятелями или церковными организациями ради борьбы с секуляризмом в Европе и Северной Америке побудила Андрея Шишкова рассматривать их как часть глобального «консервативного экуменизма»[18]. Это понятие и сам феномен мы будем разбирать ниже.

Сначала я хотел бы обозначить ту рамку, которая позволяет увидеть *сходство* консервативного и либерального христианства, а именно однонаправленность их критической реакции на социально-политические вызовы. Либеральная православная академическая теология справедливо усматривает и публично выявляет угрозу церковной и человеческой свободе, исходящую от постсекулярного религиозного национализма. Православная консервативная, или «традиционалистская», теология справедливо усматривает и публично выявляет угрозу для этой свободы, исходящую от постхристианского секуляризма. В то же время представители каждой из этих теологий видят в том Вавилоне, который они не обличают, союзника (лишь в минимальной степени проблематичного, если вообще проблематичного) на пути к благородной цели — хотя бы немного отвести мир от края пропасти и приблизить к Царству. Именно в этом смысле я говорю о сходстве между консервативным и либеральным христианством.

Говорить о таком сходстве можно только в том случае, если мы действительно живем в мире, *одновременно* характеризующемся постхристианским либеральным секуляризмом и постсекулярным религиозным национализмом. Только тогда обличение одного ставит вопрос о приспособлении к другому. При ином восприятии этих двух явлений их соотношение может рассматриваться не синхронно, но хронологически, и тогда постсекулярный мир, в котором возникает консервативный экуме-

18. Shishkov, A. (2017) "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation", *State, Church, and Religion* 4(2): 58–85 [русск. оригинал статьи: *Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №1. С. 269–300].

низм, выступает как преемник более раннего, постхристианского мира, в котором экуменическое движение, в лице Всемирного совета церквей (ВСЦ), становилось все более либеральным и прогрессистским. В последние годы XX в. Шишков тяготеет к такому диахроническому, или хронологическому, подходу[19], и хотя я не намерен отрицать его обоснованности, все же, на мой взгляд, следует усилить именно элемент синхронности, который также иногда присутствует в его анализе, но без особого акцентирования.

В свете вышесказанного далее я буду, с одной стороны, опираться на введенную Шишковым категорию «консервативного экуменизма», а с другой, предложу свой взгляд на то, как следует ее понимать, имея в виду ее соотношение с тем, что он называет «классическим экуменизмом», а также с антиэкуменизмом. Соотношение между экуменизмом, антиэкуменизмом и консервативным экуменизмом будет разным в зависимости от того, как определяется экуменизм.

В рабочем определении самого Шишкова, которое в целом верно, есть тем не менее некоторая нечеткость в отношении одного момента, значение которого я хотел бы подчеркнуть с двух точек зрения. Объясняя, почему межконфессиональные антисекулярные стратегические альянсы, которые он называет «консервативным экуменизмом», следует именовать экуменическими, а не как-либо иначе, Шишков пишет: «Консервативные экуменисты, как и “классические”, также являются носителями экуменического сознания. Они разделяют такие “экуменические ценности”, как признание общности христиан, отказ от прозелитизма и языка “ересей и расколов”»[20]. Ранее в своей статье, говоря о тех православных христианах, которые вовлечены в (классическое) экуменическое движение, Шишков также употребляет выражение «носители экуменического сознания», но с важным отли-

19. Хотя он признает, что либеральный экуменизм существует и сегодня, а значит признает сосуществование обоих — что очевидно, когда он говорит о «конкуренции экуменизмов» (*Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 294), то есть старого, ориентированного на ВСЦ (в его терминологии «классического») и нового, «консервативного» православного экуменизма, — тем не менее либеральный экуменизм явно блекнет и теряется в предложенной им картине. Более того он заявляет, что при нынешнем темпе развития событий последний рискует «потерпеть поражение» от консервативного экуменизма «в конкурентной борьбе за православие» (Там же. С. 296).

20. Там же. С. 297.

чием: в данном случае их можно считать экуменистами потому, что они «признают общность христиан *и необходимость объединения*, отрицают прозелитизм и отказываются от языка “ересей и расколов”»[21].

Расхождение между этими двумя представлениями о том, что значит обладать «экуменическим сознанием», значительно. В одном случае, применительно к классическому экуменизму, стремление к соединению разделенных церквей является конститутивным элементом. В другом случае, когда речь идет о том, почему и классический, и консервативный экуменизм равным образом следует считать экуменизмом, стремление к единству таким конститутивным элементом не является. Несоответствие между этими двумя способами определения экуменизма рассматривается Шишковым в другом месте, но лишь косвенно, когда он ставит вопрос о том, являются ли православные противники экуменизма обязательно антиэкуменистами. «Часть православных антиэкуменистов атакуют именно классический экуменизм (за объединительные цели и либерализм), лояльно реагируя на межконфессиональное взаимодействие [т. е. консервативный экуменизм. — *прим. автора*] в защиту “традиционных ценностей”»[22]. Вывод Шишкова заключается в том, что православных антиэкуменистов такого типа «можно назвать антиэкуменистами лишь условно»[23].

Однако это выглядело бы не так, если бы тот элемент «экуменического сознания», который Шишкову кажется возможным, но не необходимым, вместо этого рассматривался как центральный и определяющий аспект экуменизма. Именно такое определение я предложил чуть выше, в конце первого раздела. При таком понимании из экуменизма нельзя исключить то, что Джордж Линдбек назвал «объединительным экуменизмом»[24]. Экуменист — это тот, чья надежда на восстановление полного единства (с другим исповеданием, рассматриваемым как в некотором смысле все еще церковное) требует приложения сил для его

21. Там же. С. 279 (курсив наш. — *У.К.*). Шишков вновь связывает классический экуменизм и объединительный экуменизм, когда говорит о Гаванской декларации, подписанной Патриархом Кириллом и Папой Франциском; см. ниже.

22. Там же. С. 297.

23. Там же. С. 297.

24. Lindbeck, G. (1989) “Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational”, *Gregorianum* 70 (4): 647-660.

достижения[25]. Антиэкуменист — это тот, кто не может надеяться на такое восстановление, потому что не видит никакой значимой церковной реальности за пределами своего исповедания; в этом случае объединительные экуменические усилия могут привести разве что к уступкам и капитуляции перед ложью.

Таким образом, те, кого, по мысли Шишкова, «можно назвать антиэкуменистами лишь условно» — условно, а не полностью, поскольку «признание ими консервативного экуменизма делает их носителями экуменического сознания»[26], как он далее формулирует, — напротив, являются радикальными антиэкуменистами, если определение экуменизма предполагает открытость к возможности объединения с одним или несколькими другими исповеданиями. В этом случае водораздел будет пролегать не там, где его поводит Шишков, то есть не между всеми, кто принимает *либо* «классический экуменизм» (с его объединительным элементом), *либо* консервативный экуменизм (без объединительного элемента), с одной стороны, и теми, «кто отвергает возможность каких-либо контактов с другими религиозными традициями», с другой, так что лишь эти изоляционисты рассматриваются как «подлинные антиэкуменисты»[27].

Вместо этого граница будет разделять ту группу, которую Шишков называет «консервативными экуменистами». Только те представители этой группы, которые принципиально продолжают утверждать «классический экуменизм»[28] (включающий объединительный аспект), могут быть в собственном смысле названы «экуменистами». А те из этой группы, кто в принципе выступает

25. В этом смысле «объединительный» элемент, который я считаю неотъемлемым элементом экуменической идеи, не влечет за собой признания «необходимости объединения», как это формулирует Шишков; то есть слишком смелых заявлений о достижимости единства (и, конечно, заявлений о его неизбежности, обращенных к партнерам по экуменическому диалогу). Для многих классических экуменистов, особенно православных или католиков, деятельностью, *направленной на объединение* с другой церковью, движет надежда на то, что эта церковь сохранила по крайней мере некоторые общие ключевые экклезиальные элементы. Будет ли само объединение результатом экуменических усилий или должно ли оно быть таким результатом — в зависимости от того, как происходит диалог, — это другой вопрос.

26. *Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 297–298.

27. Там же. С. 298.

28. Жесткая критика некоторых и даже многих конкретных примеров практической реализации «объединительного экуменизма» вполне допустима со стороны тех, кто в принципе не выступает против такой деятельности.

против «классического экуменизма» (опять же учитывая его объединительный аспект), окажутся в стане «антиэкуменистов». Измененная таким образом карта взаимоотношений экуменистов, антиэкуменистов и так называемых консервативных экуменистов ставит перед нами два взаимосвязанных вопроса.

Во-первых, можно ли найти в среде «консервативных экуменистов» — например, среди подписантов социально консервативной Манхэттенской декларации (2009) или среди сторонников европейского православно-католического взаимодействия в борьбе с секуляризмом и моральным релятивизмом — таких православных, которые одновременно являются приверженцами объединительного экуменизма? Может ли один человек придерживаться как консервативно-экуменических, так и объединительно-экуменических убеждений? Ответ: да, может.

Одним из ранних примеров консервативного экуменизма, по мнению Шишкова, является Хартфордский призыв 1975 г., инициатором которого выступил будущий основатель и редактор журнала *First Things* Ричард Джон Нойхаус (в тот момент — лютеранский пастор, позднее — католический священник) и среди подписантов которого, среди других, был прот. Александр Шмеман. Но Шмеман был также и «классическим экуменистом» с почти тридцатилетним стажем участия в мероприятиях, проводимых ВСЦ и аффилированными с ним учреждениями (начиная с 1948 г.)[29]. Шмеман был (прото-)консервативным экуменистом, с большой заинтересованностью относившимся к вопросам церковного разделения и единства. Шишков также обращает внимание на совместную декларацию патриарха Кирилла и папы Римского Франциска, подписанную в Гаване (Куба) в феврале 2016 г., отмечая, что в ней, помимо «консервативной повестки, занимающей значительную часть» текста, также присутствует «классическая экуменическая формула церковного единства»[30].

И все же, чтобы сохранить свою категоризацию, Шишков склонен видеть в тех случаях, когда консервативный и классический экуменизм соприсутствуют в одном и том же человеке или документе, почти аномалию — или, как он выражается, «гибридные формы экуменизма»[31]. Я же со своей стороны считаю, что между классическим и консервативным экумениз-

29. Там же. С. 284.

30. Там же. С. 294.

31. Там же. С. 294.

мом нет никакого противоречия и что, когда классический экуменизм *отвергается* теми, кого Шишков именует «консервативными экуменистами» (а это происходит далеко не всегда), в этом случае «консервативные экуменисты» просто перестают быть экуменистами.

Это приводит нас ко второму вопросу, возникшему вследствие моего альтернативного «картографирования»: что именно следует понимать под «классическим экуменизмом»? Шишков связывает классический экуменизм почти исключительно с исторически эволюционирующим Всемирным советом церквей. Но возможен и иной подход, когда классический экуменизм связывается с определенными принципами, которые с самого начала участия православных в этом движении формировали понимание того, в чем состоит их экуменическая вовлеченность[32]. Опираясь, в частности, на Питера Лодберга, Шишков справедливо указывает на сдвиг в экуменизме ВСЦ от первоначального универсалистского экуменического идеала[33], когда разные традиции стремились преодолеть свой партикуляризм, к «плюралистическому подходу», когда акцент на разнообразии — региональном, расовом и сексуальном — привел к тому, что «изначальная и основная цель, поставленная экуменическим движением, — объединение церквей — при расширении экуменического сотрудничества постепенно стала отходить на второй план или исчезла вовсе»[34]. Однако если тема церковного единства перестала находиться в фокусе ВСЦ, это не значит, что она утратила актуальность для экуменического движения в целом. Объединительный компонент, существенный, на мой взгляд, для классического экуменизма, переместился из сферы интереса ВСЦ в пространство различных двусторонних диалогов последних десятилетий XX и начала XXI в. Шишков напоминает о выходе Болгарской

32. Последовательная позиция относительно участия православных в деятельности ВСЦ выражена не только в работах Флоровского и других значимых богословов (Шмеман, Зизиулас и др.), но также в некоторых официальных заявлениях, как, например, сделанном в сентябре 1991 г. участниками межправославной консультации по итогам Генеральной ассамблеи ВСЦ в Канберре. [https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/member-churches/special-commission-on-participation-of-orthodox-churches/sub-committee-ii-style-ethos-of-our-life-together/inter-orthodox-consultation-after-the-canberra-assembly, доступ от 01.12.2018]

33. *Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 277.

34. Там же. С. 282.

и Грузинской православных церквей из ВСЦ в конце 1990-х гг.[35], но эти церкви продолжили свое участие в православно-католическом диалоге. Это не значит, что давление на них с целью отказа от участия и в этом форуме, представляющем классический экуменизм, не продолжится до критической точки; это лишь означает, что причины такого отказа будут иными. Сопротивление участию в ВСЦ в течение последних двух-трех десятилетий исходит от православных социальных консерваторов, некоторые из которых сохраняют приверженность объединительному экуменизму, а также от антиэкуменистов, которые по определению стоят на противоположной позиции; православное сопротивление двустороннему православно-католическому диалогу — исключительно от антиэкуменистов.

Если *для православных* в центре внимания классического экуменизма всегда были вопросы церковного разделения и единства, бывшие главными и для самого экуменического движения со времени Всемирной конференции «Веры и церковного порядка» (Лозанна, 1927) и в течение последующих десятилетий[36], то рост сомнения православных в целесообразности участия в ВСЦ в течение последних тридцати лет следует понимать в свете движения самого ВСЦ в сторону от классического экуменизма в его фундаментальном смысле, а не обязательно как снижение приверженности православных идеям классического экуменизма как такового. Последнее опять же, я считаю, лучше всего понимать не с точки зрения эволюции институционального экуменизма ВСЦ, а в том богословском смысле, в котором православие всегда воспринимало экуменизм. Если мы действительно так понимаем классический экуменизм, тогда в значимых аспектах и несмотря на влияние антиэкуменистов (что хорошо показал Шишков[37]) на окончательную форму соответствующего соборного документа, приверженность православия классическому экуменизму была фактически подтверждена на Критском соборе. И это немаловажный момент[38].

35. Там же. С. 281.

36. См., например, документы Всемирного совета церквей «Церковь, церкви и Всемирный совет церквей» (1950) и «Крещение, Евхаристия, Служение» (1982).

37. См. *Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 271.

38. Была ли она действительно подтверждена? Интерпретация соответствующего документа Критского собора 2016 г. продолжает быть предметом дискуссии. Шишков верно указывает на значимость тех изменений, которые произошли в целепо-

Прояснив вопрос о том, чем был и до сих пор является для православных классический экуменизм[39], мы можем вернуться к первому вопросу и с большей ясностью увидеть, почему следует ответить на него именно так, как мы сделали, сказав, что не все так называемые консервативные экуменисты отвергают классический экуменизм. По ряду причин, связанных с либеральной траекторией ВСЦ, консервативные экуменисты все чаще выступают против него практически единым фронтом, но при этом не против двусторонних диалогов, например, с Католической церковью, которые представляют собой классический экуменический формат. Многие консервативные экуменисты поддерживают такие диалоги. Те же, кто этого не делает, на самом деле являются, как я уже говорил выше, не консервативными экуменистами, а антиэкуменистами.

Три предложенные Шишковым критерия для определения консервативных экуменистов *как* экуменистов представляются теологически слабыми и двусмысленными. Первый, а именно отказ от прозелитизма, иногда имеет реальное экклезиологическое значение, но далеко не всегда. В Баламандском заявлении (1993) Смешанной международной комиссии по православно-католическому богословскому диалогу отказ от прозелитизма

лагании православного участия в ВСЦ. В то время как в предсоборном документе было сказано, что в целях «свидетельства истины и продвижения единства христиан», в окончательном варианте официального соборного документа вместо этого говорится о «продвижении мирному сосуществованию и сотрудничеству перед лицом значительных социально-политических вызовов» (Там же. С. 296, со ссылкой на соответствующие тексты, изданные до и после собора). Этот сдвиг от объединительной к не-объединительной повестке имел бы гораздо большее значение, будь он характерен для всего православного экуменического взаимодействия. Поскольку это касается именно православного участия в ВСЦ, этот новый фокус внимания, по-видимому, отражает движение самого ВСЦ от объединительных задач к социально-политическим. Однако мало кто сомневается в том, что соборный текст «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» не раскрывает вполне природу православного экуменизма.

39. Разумеется, мы не претендуем на решение этого вопроса в его наиболее раздражающем экклезиологическом аспекте со свойственным ему внутренним напряжением — скорее лишь отмечаем, что классический православный экуменизм должен быть в той или иной форме «объединительным» и не должен быть привязан к тому направлению, в котором с течением времени стал двигаться ВСЦ. Когда Шишков, углубляясь в экклезиологический аспект вопроса, пишет, что с православной точки зрения «объединение церквей должно рассматриваться как воссоединение с [Православной Церковью]» (Там же. С. 279), на мой взгляд, это отражает лишь один и отнюдь не единственный способ интерпретации православного церковного самопонимания сознания в условиях христианского разделения.

связан с признанием сакраментальной реальности другого исповедания. При этом во многих случаях возражения против прозелитизма со стороны православных имеют характер самозащиты, которая вызвана посягательствами римо-католиков (и восточных католиков) на исконно православные территории (как это было в случае с Баламандским заявлением); однако, с другой стороны, православные никогда не заявляли о приверженности такому (как в Баламандском заявлении) *взаимному* церковному признанию, которое логически подразумевает принципиальный отказ от прозелитизма.

Основной посыл письма представителей монастырей горы Афон против Баламандского заявления весьма показателен[40]. Оно ясно и прямо осуждает униатский/восточно-католический прозелитизм среди «страждущих православных», но вместе с тем настаивает на том, что негативная позиция православия относительно латинского крещения была обусловлена «не целями прозелитизма, а защитой паствы», и хотя, возможно, на первый взгляд это может означать взаимный отказ от прозелитизма, на самом деле это не так. Нигде в письме нет ни утверждения, ни даже намека на то, что католическая церковная жизнь имеет духовную и спасительную ценность, а без этого отказ от прозелитизма лишается какого-либо христианского смысла. Из общего контекста очевидно, что отвергается не прозелитизм как евангелизация (тех, кто лишен истинной веры, т. е. католиков, со стороны тех, кто ею обладает, т. е. православных), а прозелитизм как империализм (когда слабые и «страждущие», т. е. православные, становятся жертвами имеющих мирскую силу, т. е. католиков). И наоборот, такой отказ от прозелитизма, который имеет однозначный экуменический смысл, а не только оборонительный политический смысл, предполагает признание церковной значимости иной традиции.

Два других критерия — признание общности христиан и избегание терминов «еретик» и «раскольник». Это справедливо для начала классического экуменизма XX в. — по контрасту с обличениями и враждой прошлых времен. Но с годами стало возможным отделять эти уважительные формы взаимодействия между разделенными христианами от лежащего в основе экуменизма

40. All Representatives and Presidents of the Twenty Sacred Monasteries of the Holy Mountain of Athos (1994) “Letter to the Ecumenical Patriarch Concerning the Balamand Agreement”, *Orthodox Life* 44(4): 26–39.

объединительного импульса. Готовность признавать общность поверх конфессиональных границ, конечно, может и должна иметь экуменическое значение, но ей также можно поставить некие пределы, имея в виду невозможность преодоления определенных богословских различий, и тогда собственно экуменическое значение этой готовности оказывается ничтожным. Равным образом, если инославных именуют христианами, а не еретиками, это может иметь совершенно разный смысл. Когда неправославного называют христианином, можно сделать вывод (и даже следует — на основе древней максимы «один христианин — не христианин»), что тем самым признается христианский характер той общины, к которой он принадлежит; однако нередко такая логика отсутствует, когда православные допускают существование христиан других традиций. Например, о. Джон Оливер выражает мнение многих православных антиэкуменистов, когда говорит о готовности включить инославных в число «тех, кто следует за Христом» — и более того, назвать их благотворительные организации «христианскими», — но при этом совершенно не согласен признавать церковный характер любых неправославных общин, что привело бы к позитивной оценке экуменизма (в его классическом понимании, т. е. в «объединительном» смысле, по Линдбеку)[41].

В конце концов, включение в рубрику «экуменизм» участия консервативных православных в не-объединительных формах межконфессионального взаимодействия, тем более если некоторые или многие участники такого взаимодействия являются откровенными противниками объединительного экуменизма, приводит к смещению ракурса и смысла из богословской плоскости в общественно-политическую. В этом случае уже нельзя увидеть экуменизм иначе, кроме как в рамках «глобальных культурных войн», о которых говорит Шишков, и его уже нельзя воспринимать как то, что служит поддержанию пространства подлинно христианской свободы, подрывающей те позиции, с которых ведутся культурные войны. Когда Шишков пишет об «идеологической поляризации двух форм экуменизма — либеральной и консервативной»[42], можно заметить, что

41. Oliver, J. (2018) "Ecumenism: The Autoimmune Disease in 'The Body of Christ'", *The Word* January: 18.

42. *Шишков А.* Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия. С. 294–295.

такие не-теологические определения (1) классического экуменизма (уже не связанного с объединительным экуменизмом и вместо этого плотно привязанного ко все более либеральной траектории ВСЦ) и (2) консервативного экуменизма (также далекого от объединительного экуменизма), по существу, навязывают эту бинарную перспективу. Идеологическая поляризация — это, конечно, слишком очевидный факт нашей жизни, и было бы абсурдно притворяться, что мы о ней ничего не знаем. Но это далеко не все, даже на уровне опыта. Когда теологическая закваска не удалена из сердцевины экуменизма, тогда остается возможность более удивительных коалиций и примиряющих комбинаций различных взглядов, что позволяет гораздо успешнее сопротивляться поглощению обоими великими Вавилонами нашего времени — и зверем постхристианского светского либерализма, и зверем постсекулярного религиозного национализма.

Наконец, следует сказать пару слов о консервативном экуменизме, которые, возможно, перечеркнут сказанное ранее. Может сложиться впечатление, что, говоря о консервативном экуменизме как о том, что чуждо объединительному устремлению и что связано прежде всего с общественно-политическими вопросами, я представлял его не теологическим по своей сути. Но было бы ошибкой воспринимать его именно таким образом. Здесь снова возникает вопрос. Там, где консервативный экуменизм оказывается на передовой культурных войн, будь то дискуссии об абортах, однополых браках или религиозной свободе, он *способен действовать* только идеологически. Так, акцент на «ценностях», а не на вероучении, на «христианской цивилизации», а не на христианстве свидетельствует о том, что на первый план выходят определенные идеологические интересы, оторванные от корня христианской веры и ее вытесняющие. Однако деятельность Церкви или ее членов, имеющая целью влияние на общественное мнение или конкретную политику, в том числе во взаимодействии с другими христианскими группами, которые могут разделять точку зрения Церкви на тот или иной политический курс или законодательную инициативу, вполне может опираться на подлинно теологические основания. То, что Шишков называет консервативным экуменизмом, не следует рассматривать как всегда или по самой своей сути «плохой экуменизм», как считает Крис Струп; в данном случае я согласен с Шишковым, что подобное мнение «слишком оценочно и не позволяет

адекватно анализировать это явление»[43]. Это может быть *плохой* экуменизм — но плохой в том случае, если *консервативная основа*, на которой строится экуменическое взаимодействие, всегда и везде — как некая «вещь» — противопоставляется прогрессивным формам экуменического сотрудничества, то есть когда исключается какая-либо открытость к устремлениям последнего, опирающимся на общие христианские принципы[44]. Он также может быть вообще «не-экуменизмом», если ему в принципе чужды цели и интенции объединительного экуменизма[45].

Но он также может быть и хорошим экуменизмом. Позвольте мне завершить этот раздел в форме краткого резюме, в котором будет показана позитивная сторона православного консервативного экуменизма — на примере о. Александра Шмемана, которого Шишков представил как своего рода прото-«консервативного экумениста», о чем было упомянуто ранее. Здравый, сбалансированной православный консервативный экуменизм прежде всего озабочен вопросами церковного разделения и единства, которые всегда находились в центре внимания классического экуменизма. Он возникает совсем не из пепла объединительного экуменизма, а из трезвого понимания усиливающейся односторонности (начиная с конца 1960-х гг.) экуменизма ВСЦ с доминированием либеральных протестантов, который становился

43. Там же. С. 287. Консервативный экуменизм как проявление фундаментальной христианской заботы о нуждах мира сего можно рассматривать как продолжение движения «Жизнь и труд», хотя последнее чаще ассоциируется с прогрессивными формами экуменизма.

44. Точно так же «либеральный экуменизм» — это плохой экуменизм, если он всегда и во всем противопоставляется озабоченности консервативного экуменизма. Шишков прав, когда пишет: «Если классический экуменизм [который Шишков понимает как либерально-прогрессивный экуменизм ВСЦ. — *прим. У.К.*] все еще претендует быть инклюзивным и всеобъемлющим, ему придется искать способы включить в свою повестку вопрос о “традиционных ценностях”, хотя такое включение требует готовности обеих сторон вести ответственный диалог и слышать аргументы друг друга. Сможет ли Всемирный Совет Церквей стать своего рода “парламентом”, где будет представлен весь идеологический спектр, или займет либеральную нишу, сегодня сказать трудно» (Там же. С. 298).

45. Ибо в этом случае его заинтересованность во взаимодействии с другими христианскими группами, по существу, ничем не отличается от заинтересованности во взаимодействии с *любыми* группами, разделяющими его социально-политические приоритеты. Так, описывая Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) как «пример российской консервативно-экуменической инициативы», Шишков пишет, что эксперты ВРНС «предлагают даже не экуменический, а суперэкуменический консервативный проект, выходящий за рамки межхристианского сотрудничества в сторону межрелигиозного». С моей точки зрения, следует различать сотрудничество и экуменизм в собственном смысле (Там же. С. 294).

все менее чувствительным к разнообразным опасностям, исходящим от секуляризма и релятивизма. И отвергается совсем не погруженность ВСЦ в борьбу, которую ведет человечество в современном мире; наоборот, консервативный экуменизм глубоко озабочен церковно-общественными отношениями и никоим образом не является сектантским. Он стремится заполнить то, что считает лакуной в прогрессивном христианстве, сосредоточенном почти исключительно на социальной справедливости и правах человека и упускающем трансцендентное измерение, *upper story* (верхний этаж), как говорил Шмеман. Без этого демократический либерализм постоянно рискует путать негативную и позитивную свободу, субъективную к объективную истину — и навязывать нелиберальный либерализм как фактически гражданскую религию.

Но Шмеман не был сторонником консерватизма как такового и ясно видел опасности национализма «земли и крови», который, как он считал, слишком будоражил мысль, например, Солженицына. Имея в виду высокую оценку Шмеманом личных и религиозных свобод, обеспеченных американской демократией, можно предположить, что он сегодня был бы в авангарде тех христиан — включая многих, считающих себя консерваторами, — которые бьют тревогу, видя, что этим свободам угрожает мощный тренд авторитарного национализма, вышедший на поверхность в Соединенных Штатах. «Консервативный экуменизм» Шмемана, проявившийся в его участии в Хартфордском призыве, был проявлением кафолического духа, различающего знаки времени, а не сектантского, идеологического духа, свойственного самодостаточному консервативному экуменизму. Наверное, сегодня нам следует быть более осторожными, чем во времена Шмемана, чтобы не представлять консервативный экуменизм как нечто более укорененное, чем он есть, — то есть избегать его «онтологизации», чтобы тем самым не усиливать уже и так сильные тенденции либо превращать его в идола, либо, наоборот, демонизировать (параллельно с такой же «онтологизацией» либерального экуменизма).

V. Ключевое теологическое различие между православными экуменистами и антиэкуменистами

Православные антиэкуменисты прикладывают много усилий, чтобы выявить и обозначить то, чем обладает только Православ-

ная церковь. Мало кто сегодня отрицает возможность спасения за ее пределами или оспаривает веру в то, что Дух Божий присутствует повсюду. Однако, как отмечает о. Питер Хирз, мы должны различать, с одной стороны, «творческие, поддерживающие и промыслительные энергии Бога», которым причастно все человечество, включая схизматиков и еретиков, и, с другой стороны, «очищающие, просвещающие и обоживающие энергии Бога», которым причастны только те, кто принадлежит к единой и неразделенной Церкви[46]. В другом месте Хирз говорит о том, что благодать может воздействовать на человека как внешним, так и внутренним образом[47]. После крещения Святой Дух «действует, чтобы во-образить Христа внутри» (*works to form Christ within*), а до крещения «действие Святого Духа ограничивается привлечением души ко Христу»[48]. Оспаривая представление о том, что в неправославном крещеном человеке может быть «во-ображен» Христос, Хирз пишет, что ««один Дух», который постоянно созидает «одно тело», в нем пребывая» (Еф 4: 4), не может создавать «неполное общение»[49]. Хирз допускает, что «Бог, конечно, может спасти всякого, кого пожелает спасти»[50], но Бог не может этого сделать через «во-ображение» Христа в неправославных (включая крещеных римо-католиков), поскольку, согласно экклезиологии Хирза, «Святой Дух ограничен в своем действии».

Но Хирз идет дальше: «Без этих различений, касающихся божественных энергий Святого Духа, участие в жизни Церкви ради получения исцеляющей и спасающей благодати было бы бессмысленным»[51]. Здесь мы слышим отголосок логики Неофита, который в XVIII в. писал о латинском крещении: «Ибо если оно [латинское крещение] действительно дает [прощение грехов], тогда они присоединяются к церкви без причины». Так же и для Хирза: присоединяться к Церкви будут только в том случае, если за ее пределами нет «исцеляющей и спасающей благодати». Он

46. Heers, P. (2015) *The Ecclesiological Renovation of Vatican II: An Orthodox Examination of Rome's Ecumenical Theology Regarding Baptism and the Church,* pp. 171–172. Simpsonville, SC: Uncut Mountain Press.
47. Ibid., p. 178.
48. Ibid., p. 177.
49. Ibid., p. 179.
50. Ibid., p. 173, сноска 363.
51. Ibid., p. 172.

пишет неодобрительно (хотя и точно): «Если допустить, что Святой Дух действует, очищая и просвещая тех, кто находится вне [Православной] Церкви, через различные «элементы церковности» и прежде всего через крещение, тогда и там следует признать "церковность", то есть наличие Церкви с ее характером и природой»[52]. Но это невозможно, потому что для православного антиэкуменического богословия это является противоречием в учении о единстве Церкви.

Именно в этом пункте мы сталкивается с основным отличием описанной выше позиции от позиции православной экуменической теологии. Последняя не отвергает самого вопроса о том, *может ли* Святой Дух действовать вне православной Церкви, не только повсеместно и провиденциально, но и экклезиально, то есть «во-ображая Христа» в тех, кто принял крещение за ее пределами. Но при этом она не согласна с тем, что единство Церкви (в смысле как вероучения, так и экзистенциальной реальности) «совершенно невозможно сохранить», придерживаясь экуменического подхода.

На самом деле антиэкуменисты сами невольно подрывают свою позицию по этому вопросу. Признавая, что греческая церковь не всегда использовала термин «еретики» для описания латинских христиан даже после разделения, Патрик Барнс пишет:

> Какую бы сдержанность Церковь ни проявляла по отношению к латинянам в первые два столетия после Великой схизмы, ее также можно рассматривать как терпеливую надежду на их полное возвращение... Нельзя также ответственно утверждать, что Римская церковь в одночасье перестала быть хранилищем церковной благодати. Скорее, ее поразила духовная болезнь, еретический недуг стал распространяться, и великая западная ветвь, в конце концов, отделилась от остального тела, о чем свидетельствуют позднейшие святые и соборы. Этот процесс мог длиться десятилетия и даже столетия после Великой схизмы[53].

В данном случае сам Барнс фактически утверждает, что в отделенной Римско-католической церкви — по крайней мере, в течение некоторого времени — все еще совершалось крещение, ко-

52. Ibid., p. 158.

53. Barnes, P. (1999) *The Non-Orthodox: The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church* Salisbury, p. 19. MA: Regina Orthodox Press.

торое производит «реальное, метафизическое, онтологическое изменение»[54].

Таким образом, отличительная богословская позиция антиэкуменистов состоит в чем-то другом, а именно в убеждении, что со временем в отделенных от православной церкви общинах *благодать должна неизбежно и постепенно уменьшаться*. Православная экуменическая теология с этим не согласна. Если в условиях разделения благодать может уменьшаться, поскольку за одним отклонением следуют другие, то православный экуменизм утверждает обратное — что благодать может так же возрастать и обновляться, не в последнюю очередь через благожелательный контакт с восточнохристианской традицией. Что касается конкретно Великой схизмы, то православные антиэкуменисты рассматривают Римскую церковь как «окончательно отделенную» и ссылаются на то, что об этой окончательности «свидетельствуют позднейшие святые и соборы»[55]. Однако экуменисты не видят в этих свидетельствах авторитетной позиции Православной церкви в целом и не считают возможным возводить эти свидетельства на уровень догмата.

VI. Заключение

В этой статье я отстаивал точку зрения, согласно которой ни православный экуменизм, ни православный антиэкуменизм, ни даже православный консервативный экуменизм не могут быть дискредитированы посредством сведения их к сугубо политическим движениям. Какие бы политические элементы ни были в них вплетены — а их политическое измерение и соответствующие мотивации как в прошлом, так и сегодня, конечно, важно учитывать, — все же в содержательном отношении эти направления следует рассматривать с богословской точки зрения. Это не значит, что соответствующие богословские утверждения равно убедительны. Идеи православного антиэкуменизма, как я пытался показать, внутренне противоречивы, и их нельзя полностью противопоставить идеям православного экуменизма. Последний обоснованно допускает возможность, заведомо отрицаемую антиэкуменистами, — а именно возможность того, что то или иное отделенное от православия христианское сообщество, даже при

54. Фраза из святого Диадоха цит. по: Barnes, P. *The Non-Orthodox*, p. 36.

55. Ibid., p. 19.

условии продолжающегося формального отделения, находится процессе обнаружения утраченного в результате отделения, а не просто неизбежно и регрессивно лишается тех даров Божиих, которые когда-то получило.

Тот феномен, который Андрей Шишков называет «консервативным экуменизмом», рассматривался здесь гораздо более подробно, чем два других, отчасти в силу того, что консервативный экуменизм — сравнительно недавнее явление в православном мире, и потому оно требует особенно тщательного анализа, чтобы его можно было соотнести с другими. Такое подробное рассмотрение было также связано с необходимостью отреагировать на тот подход к описанию этого феномена, который предложил Шишков.

В заключение я хотел бы остановиться на трех пунктах, обозначив свои расхождения с позицией Шишкова. Во-первых, я стремился оставаться в рамках общего определения экуменизма *как по своему существу теологического предприятия*. На мой взгляд, православные всегда и по преимуществу понимали экуменическое движение, в котором участвовали, именно в его объединительном аспекте, который Шишков, как мне кажется, слишком поспешно готов отделить от корневого смысла экуменизма. Во-вторых, я старался показать, что «классический экуменизм», для которого объединительные тенденции являются приоритетными и который был свойственен Всемирному совету церквей с момента его создания, продолжает существовать в других формах — в частности, в двусторонних экуменических диалогах (например, между католиками и православными), даже если он и стал все больше отходить на второй план в рамках деятельности ВСЦ. Я также высказал мнение, что выход некоторых поместных православных церквей из ВСЦ в конце 1990-х — но не из продолжающегося православно-католического диалога — следует воспринимать как реакцию на все более узкую, либеральную общественно-политическую траекторию ВСЦ, а не как отказ от «классического экуменизма» со свойственным ему объединительным элементом, как, судя по всему, считает Шишков.

Наконец, предложенное мной определение экуменизма — это не казуистика, ибо я считаю, что в нем прежде всего следует видеть богословский смысл, а потому не может быть ни «консервативного экуменизма», ни «классического экуменизма» без объединительного элемента как центрального. Только так можно

избежать подыгрывания и без того сильным тенденциям социально-политической поляризации в церкви.

Возможно, в этом случае профетическое обличение религиозного национализма будет исходить не из безопасного убежища секулярного либерализма, а осуждение светского либерализма — не из крепости религиозного национализма, но оба — из гораздо более открытого, утвержденного в вечности основания Церкви в ее истинной свободе.

Библиография / References

Иларион (Троицкий), архиеп. Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Творения. Т. 3. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004.

Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 269–300.

Энциклика Вселенского патриархата, 1920 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 13–16.

"Entsiklika Vselenskogo patriarkhata 1920 goda" [Encyclical of the Ecumenical Patriarchate of 1920] (2002), in *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologiia kliuchevykh tekstov,* pp. 13–16. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.

All Representatives and Presidents of the Twenty Sacred Monasteries of the Holy Mountain of Athos (1994) "Letter to the Ecumenical Patriarch Concerning the Balamand Agreement", *Orthodox Life* 44(4): 26–39.

Barnes, P. (1999) *The Non-Orthodox: The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church* Salisbury. MA: Regina Orthodox Press.

Demacopoulos, G. (2017) "'Traditional Orthodoxy' as a Postcolonial Movement", *The Journal of Religion* 97(4): 475–499.

Gavrilyuk, P. (2013) *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

Heers, P. (2015) *The Ecclesiological Renovation of Vatican II: An Orthodox Examination of Rome's Ecumenical Theology Regarding Baptism and the Church* Simpsonville, SC: Uncut Mountain Press.

Lindbeck, G. (1989) "Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational." *Gregorianum* 70 (4): 647–660.

Metallinos, G. (1994) *I Confess One Baptism: Interpretation and Application of Canon VII of the Second Ecumenical Council by the Kollyvades and Constantine Oikonomos*. Holy Mountain Athos: St. Paul's Monastery.

Oliver, J. (2018) "Ecumenism: The Autoimmune Disease in 'The Body of Christ'", *The Word* January: 17–21.

Schmemann, A. (1963) *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*. Chicago: Henry Regnery Co.

Shishkov, A. (2017) "Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation", *State, Church, and Religion* 4(2): 58–85.

Troitsky, I. (1975) *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*, trans. Margaret Jerenic. Montreal: Monastery Press.

Ware, T. (1964) *Eustratios Argenti*. Oxford: Clarendon.