6
1974



ЖУРНАЛ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ



ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

1974 ЖУРНАЛ №6
МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ

К ИЗБРАНИЮ ПРЕДСТОЯТЕЛЯ ЭЛЛАДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Его Святейшеству ПИМЕНУ, Патриарху Московскому

С радостью сообщаю о каноническом избрании Блаженнейшим Архиепископом Афинским митрополита Яннинского Серафима. Интронизация в среду 16 января в 11 часов утра.

Митрополит Калаврийский ГЕОРГИЙ,
Местоблюститель

Афины, 14 января 1974 года

Его Блаженству СЕРАФИМУ, Архиепископу Афинскому

Получив сообщение от Местоблюстителя митрополита Калаврийского Георгия об избрании Вашем Блаженнейшим Архиепископом Афинским, шлем наше сердечное поздравление и заверяем в святых молитвах.

С братской любовью

ПИМЕН, Патриарх Московский и всея Руси

Москва, 15 января 1974 года

Его Святейшеству ПИМЕНУ, Патриарху Московскому и всея Руси

Блаженнейший и Святейший Патриарх Московский и всея Руси, о Христе Боге возлюбленный Брат и Сослужитель нашей Мерности Господин Пимен, Ваше Блаженство, о Господе обнимая, сладчайше приветствуем.

С радостью неизреченною получив телеграфное поздравление от Вашего почтенного и превожделеннейшего Блаженства, в котором Вы соблаговолили направить приятные слова любви и вознести богоугодные молитвы к Небесному Создателю Церкви по случаю возведения нашей Мерности на пост Предстоятеля Элладской Церкви, спешим со многою братскою о Христе Боге нашем любовью выразить горячую признательность и вместе с тем взаимно пожелать Вашему возлюбленному и почтенному Блаженству благополучно совершить поприще вверенного Вам пастырства на благо возглавляемой Вами братской Церкви и во славу святого имени Троичного Бога.

При этом, обнимая Ваше богоспасаемое Блаженство с любовью и целуя Вас лобзанием святым, пребываем

любящий и всецело преданный во Христе Брат

Афинский СЕРАФИМ

В Афинах, 27 февраля
лета спасения 1974

ИНТЕРВЬЮ

Святейшего Патриарха Московского и всея Руси ПИМЕНА корреспонденту Агентства печати Новости по поводу своей предстоящей поездки в Финляндию

Вопрос 1: Учитывая, что Ваш визит в Финляндию является первым визитом Патриарха Русской Православной Церкви в эту страну, не могли бы Вы сказать о целях предстоящей поездки?

Ответ: Русская Православная Церковь и Финляндская Православная Церковь связаны в прошлом многовековой общностью исторической судьбы. В настоящее время две наши Церкви также имеют между собой подлинно братские отношения. Мое посещение Финляндской Православной Церкви является естественным следствием этого характера наших взаимосвязей. Я охотно принял приглашение достойнейшего собрата моего Высокопреосвященного Архиепископа Карельского и всей Финляндии Павла и намереваюсь быть в Финляндии в период с 3 по 10 мая с. г. Я верю, что этот визит еще больше усилит дух взаимопонимания и братской любви, скрепляющий отношения двух наших Церквей. Я верю также, что наш визит послужит укреплению добрососедства и сотрудничества народов Финляндии и Советского Союза.

Вопрос 2: Какое значение Вы придаете деятельности церковных организаций и, в частности, деятельности Русской Православной Церкви в сохранении безопасности и установлении взаимопонимания между народами?

Ответ: Церкви и религиозные объединения в состоянии вносить ощутимый вклад в установление взаимопонимания и развитие сотрудничества между народами, в упрочение мира и справедливости в Европе и во всем мире. Поэтому мы придаем исключительно важное значение миротворческой деятельности нашей Русской Православной Церкви и стремимся, насколько от нас зависит, расширить наше служение миру и безопасности, объединить наши эти усилия с такими же усилиями религиозных и нерелигиозных кругов. В этом смысле мы сотрудничаем с различными Церквами в Европе и в других частях мира, а также с многими зарубежными религиозными деятелями в Христианской Мирной Конференции, в международных общественных организациях и движениях, специально посвятивших себя этой цели.

Вопрос 3: Как осуществляются связи Русской Православной Церкви с Церквами Западной Европы и каковы перспективы этих связей?

Ответ: Русская Православная Церковь имеет братские отношения со многими христианскими Церквами в странах Западной Европы. Эти отношения строятся как на двусторонних основах, так и осуществляются в ходе совместной экуменической деятельности во Всемирном Совете Церквей, в Конференции Европейских Церквей. Мы считаем весьма благоприятной перспективу этих взаимосвязей, которые затрагивают как чисто духовную область церковной жизни, так и участие верующих людей в разрешении таких общечеловеческих проблем, какими являются укрепление мира и безопасности, развитие сотрудничества между всеми народами на благо общечеловеческого прогресса.

19 апреля 1974 года

ИНТЕРВЬЮ

Святейшего Патриарха Московского и всея Руси ПИМЕНА корреспонденту газеты «Хельсингин саномат» (Хельсинкские новости) г-же Рауни Вяйнямё

Вопрос 1: Первоиерархом Русской Церкви Вы впервые намереваетесь посетить Финляндскую Православную Церковь. Как Вы смотрите на взаимоотношения Вашей Церкви и Финляндской Православной Церкви после 1957 года, когда Русская Церковь со своей стороны санкционировала современное положение Финляндской Церкви?

Ответ: По приглашению Высокопреосвященного Архиепископа Карельского и всей Финляндии Павла я намереваюсь вместе с Высокопреосвященными митрополитами Ленинградским и Новгородским Никодимом и Тульским и Белевским Ювеналием и сопровождающими нас клириками посетить Финляндию в период с 3 по 10 мая с. г. Этот визит мы совершим в духе братской любви, скрепляющей отношения между нашими двумя Поместными Церквами. В основе взаимоотношений Русской и Финляндской Православных Церквей лежит давняя и глубокая общность религиозной жизни наших народов. Соседство наших Церквей, которым обусловлена многовековая близость их судеб, всегда настоятельно побуждало к взаимопониманию и братскому сотрудничеству между ними. Нас радует, что именно в этом направлении развивались связи Русской и Финляндской Православных Церквей после 1957 года, и это мы отмечаем с удовлетворением.

Вопрос 2: Считаете ли Вы, что Финляндская Православная Церковь является в такой же мере посредницей между Востоком и Западом, каковая роль, как известно, приписывается государству Финляндии?

Ответ: В церковном словоупотреблении понятия «Восток» и «Запад» имеют иное значе-

ние, нежели в политической области. Однако, если обратиться к политической реальности, как она сложилась в годы после второй мировой войны, то мы должны по справедливости признать исключительно важное значение для мира на европейском континенте и во всем мире реалистической и миролюбивой внешней политики Финляндии, направленной на установление отношений миролюбия и сотрудничества между государствами различных социальных и политических систем, «между Востоком и Западом», как Вы называете. Отмечая это, мы считаем необходимым заявить о нашем глубоком уважении к личности и к деятельности выдающегося государственного мужа Финляндии Президента Урхо Калева Кекконена. По нашему убеждению, служение миру и справедливости является одной из важных сторон деятельности Финляндской Православной Церкви. В этом смысле отмеченная Вами аналогия действительно имеет место.

Вопрос 3: Каково, по Вашему мнению, значение Финляндской Православной Церкви в экуменическом движении, принимая во внимание, что Финляндская Лютеранская Церковь и Русская Православная Церковь ведут диалог по богословским вопросам?

Ответ: С нашей точки зрения участие Финляндской Православной Церкви в экуменическом движении следует охарактеризовать как весьма значительное. Ее успешной экуменической деятельности способствует большой опыт и наличие способных и подготовленных кадров. Мы убеждены, что успеху богословского диалога Русской Православной Церкви и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии способствует наличие поистине братских экуменических отношений, существующих между Православной и Евангелическо-Лютеранской Церквами Вашей страны.

Вопрос 4: Каково положение Русской Православной Церкви в Вашей стране на текущий момент?

Ответ: Никаких изменений в положении Русской Православной Церкви не происходит. Наша Церковь живет обычной нормальной жизнью, успешно осуществляет свое спасительное служение. Наши священнослужители самоотверженно трудятся на духовной ниве, наши благочестивые верующие стремятся ревностно следовать по пути добродетели. Между Церковью и государством в нашей стране существуют нормальные отношения.

Вопрос 5: Как многолюдна Русская Православная Церковь и каково, по Вашему мнению, ее положение среди других Православных Церквей?

Ответ: Мы не ведем статистического учета верующих. По приблизительным оценкам можно полагать наличие у нашей Церкви многомиллионной паствы. Что же касается положения Русской Православной Церкви среди других Поместных Православных Церквей, то, по нашему мнению, оно определяется степенью плодотворной активности нашей Церкви в трудах на благо Православия и всего христианства в целом. Равным образом это зависит и от успешности нашего служения миру и справедливости для всех народов, что мы также считаем своим священным долгом. Мы убеждены, что все это и служит истинным мерилом достоинства нашей Церкви в семье Православия, состоящей из равночестных и равноправных Церквей-Сестер, связанных между собой союзом мира и любви. И мы стремимся быть на высоте своего положения.

Вопрос 6: Какую работу среди молодежи проводит Православная Церковь в Советском Союзе и в какой связи эта работа стоит со всемирным союзом Синдесмос?

Ответ: Религиозное воспитание молодежи, как и всех других категорий верующих, происходит в нашей Церкви посредством богослужений и проповеди в храмах, а также в религиозных семьях. Ничем иным наша Церковь с молодежью не занимается, ибо верующая молодежь, наряду со всей молодежью нашей страны, пользуется предоставленными ей Советским государством самыми широкими возможностями для полного раскрытия своих интеллектуальных и физических способностей.

Духовные учебные заведения нашего Патриархата принимают участие в деятельности всемирного союза Синдесмос.

Вопрос 7: Как налажено обучение новых кадров священства, псаломщиков и регентов? На какие средства существует Церковь? В Финляндии прихожане облагаются церковным налогом.

Ответ: Подготовкой новых кадров священно- и церковнослужителей в нашей Церкви занимаются духовные школы двух типов: средние — семинарии (в Загорске, Ленинграде и Одессе) и высшие — академии (в Загорске и Ленинграде), из которых и выходят будущие епископы, священники, диаконы, псаломщики, регенты и другие работники Церкви. Наиболее способные из окончивших высшую духовную школу имеют возможность продолжать свое образование в качестве профессорских стипендиатов и аспирантов, становясь в будущем преподавателями духовных школ и богословами.

Материальная сторона жизни Русской Православной Церкви обеспечивается исключительно добровольными пожертвованиями верующих, проявляющих традиционную для наших православных людей щедрость. Налоги в пользу Церкви у нас отсутствуют.

Вопрос 8: В какой мере в этот век индустриализации и материализма Церковь в Советском Союзе привлекает народ в свое лоно? Какие люди посещают церкви?

Ответ: Секуляризация современной общественной жизни ставит перед Русской Церковью те же проблемы, какие стоят, по нашему мнению, и перед другими христианскими Церквами. Вместе с тем мы отнюдь не считаем, что наш век отличается какой-то беспрецедентной безрелигиозностью. Мы твердо убеждены в противопоказанности для Церкви прибегать к каким-то искусственным приемам для привлечения народа: любые попытки в этом направлении, по нашему мнению, могут лишь привести к профанации религиозных идей. Наши храмы открыты для каждого, кто чувствует в своей душе потребность общения с Богом, кого Сам Господь приводит в Дом Свой.

Наши храмы практически посещаются представителями самых различных социальных и возрастных групп. Однако преобладают, как и везде, люди среднего и пожилого возраста.

Вопрос 9: В какой мере Русская Церковь имеет связи с другими Православными Церквами Западной Европы и других материков?

Ответ: Наша Церковь связана подлинно братскими отношениями с Поместными Православными Церквами. Эти отношения проявляются в межправославной и экуменической сферах и в служении наших Церквей миру и справедливости между народами.

Вопрос 10: Как Русская Церковь после 1200-летнего перерыва смотрит на предполагаемый созыв так наз. Святого и Великого Собора и какие вопросы Ваша Церковь предполагает поднять на этом Соборе?

Ответ: Мы убеждены в необходимости созыва Святого и Великого Собора Православной Церкви, но как раз то обстоятельство, что со времени последнего Вселенского Собора прошло почти 1200 лет и должно, по нашему мнению, побуждать к серьезной и обстоятельной его подготовке: за такой громадный исторический период накопилось слишком много проблем, и весьма трудных, чтобы можно было приступать к их разрешению с неуместной поспешностью. Предстоящий Собор призван к такому решению этих проблем, которое не ослабило бы братских уз, скрепляющих православную Полноту. Что касается вопросов будущего Собора, то они содержатся в списке тем, получившем общеправославное утверждение на первом Всеправославном Совещании в 1961 году на острове Родос.

Вопрос 11: Какое значение Вы придаете паломничеству финнов в разные места Русской Церкви, и можете ли Вы сказать, будет ли когда-либо возможным посещение старого Валаама?

Ответ: Мы всегда с большой любовью принимаем у себя наших православных соседей, прибывающих для поклонения многочисленным святыням Русской Церкви. Мы испытываем глубокую радость от духовного общения с ними. Вместе с тем мы убеждены, что это паломничество укрепляет совместное служение наших Церквей развитию добрососедских отношений народов двух наших стран. Что касается старого Валаама, то уже на протяжении ряда лет его посещают многие наши граждане-туристы. Однако относительно международного туризма нам ничего неизвестно.

Вопрос 12: Быть может, Вы хотели бы высказать какие-нибудь пожелания или вопросы касательно предметов, выше еще не затронутых?

Ответ: Я охотно пользуюсь благоприятной возможностью, чтобы передать от имени всех чад Русской Православной Церкви братское приветствие православному населению Финляндии и всем трудолюбивым и миролюбивым гражданам Вашей страны, к которой мы питаем самые искренние симпатии, и сердечные пожелания всем вам мира и процветания.

23 апреля 1974 года

Определения Священного Синода

В заседании Священного Синода 5 апреля 1974 года под председательством ПАТРИАРХА

слушали: Прошение Преосвященного митрополита Сурожского **Антония,** Патриаршего Экзарха Западной Европы, на имя Святейшего Патриарха от 21 февраля 1974 года:

«Ваше Святейшество, глубокочтимый и дорогой Владыко! Десять лет тому назад, пред его отбытием из Англии, я подал Святейшему Патриарху Алексию прошение об освобождении меня от должности Экзарха. Причиной этой просьбы было плохое состояние моего здоровья.

С тех пор прошло целых десять лет; мое здоровье значительно ухудшилось, силы вышли, и я больше не в состоянии справиться с возложенной на меня задачей; я больше не выдерживаю ни поездок, ни даже трудов целого рабочего дня. Доктор теперь уже не советует, а требует радикального ограничения моей деятельности.

Я поэтому обращаюсь к Вашему Святейшеству с настоятельной просьбой к Пасхе или сразу же после нее меня освободить от занимаемой мной должности Экзарха Вашего Святейшества в Западной Европе с оставлением меня правящим архиереем Сурожской митрополии, где я надеюсь еще принести пользу как Православию, так и родной Церкви. Временное управление Западноевропейского Экзархата я предлагаю Вам поручить Высокопреосвященнейшему архиепископу Филарету, Экзарху Средней Европы, периодические наезды которого в Париж будут встречены с воодушевлением и принесут несомненную пользу.

Испрашивая святых молитв Вашего Святейшества и Первосвятительского благословения заграничной Вашей пастве, остаюсь с искренней любовью верным и преданным Вашим собратом и сотаинником

АНТОНИЙ, митрополит Сурожский,
Патриарший Экзарх Западной Европы

Лондон, 21 февраля 1974 года»

Постановили: **1.** В соответствии с поданным прошением на имя Его Святейшества Святейшего Патриарха Пимена от 21 февраля 1974 года — Преосвященного митрополита Сурожского Антония освободить от должности Патриаршего Экзарха Западной Европы.

2. Иметь суждение о назначении Патриаршего Экзарха Западной Европы после праздника Святой Пасхи.

Слушали: Доклад Преосвященного митрополита Таллинского и Эстонского **Алексия,** президента Конференции Европейских Церквей, о заседании Президиума КЕЦ на Крите с 25 по 29 марта 1974 года.

Постановили: **1.** Доклад принять к сведению.

2. Выразить сердечную признательность Высокопреосвященному архиепископу Критскому Евгению за внимание и гостеприимство, проявленные к представителям Московского Патриархата в период их пребывания на о. Крите.

Слушали: Доклад Преосвященного митрополита Тульского и Белевского **Ювеналия,** председателя Отдела внешних церковных сношений, о Третьей Ассамблее Всеафриканской Конференции Церквей, которая будет проходить в г. Лусака, Замбия, в период с 11 по 24 мая 1974 года и иметь основной темой «Жить не только для себя... но для Христа» (2 Кор. 5, 14—15), и о приглашении, поступившем от генерального секретаря Всеафриканской Конференции Церквей каноника д-ра Бургесса Карра, направить наблюдателя Русской Православной Церкви для участия в этой Ассамблее.

Постановили: **1.** Доклад принять к сведению.

2. Назначить Преосвященного архиепископа Харьковского и Богодуховского Никодима, и. о. Экзарха Центральной и Южной Америки, наблюдателем от Русской Православной Церкви на III Ассамблее Всеафриканской Конференции Церквей.

Слушали: Доклад Преосвященного митрополита Тульского и Белевского **Ювеналия,** председателя Отдела внешних церковных сношений, о подготовке пребывания в Советском Союзе в августе — сентябре с. г. делегации Национального Совета Церквей Христа в США и о проведении в это время собеседования между делегацией НСЦХ в США и религиозными деятелями из СССР с основной темой «Иисус Христос освобождает и объединяет».

Постановили: **1.** Доклад принять к сведению.

2. Одобрить подготовительную работу по приему в СССР делегации Национального Совета Церквей Христа в США, осуществляемую Отделом внешних церковных сношений.

Слушали: Доклад Преосвященного митрополита Тульского и Белевского **Ювеналия,** председателя Отдела внешних церковных сношений, о подготовке собеседования представителей Русской Православной Церкви и «Пакс Кристи Интернационалис», намеченного на 18—20 ноября 1974 года в Вене и имеющего основной темой «Восток — Запад сейчас и завтра с христианской точки зрения».

Постановили: **1.** Доклад принять к сведению.

2. Назначить следующую делегацию для участия в собеседованиях:

Преосвященный митрополит Ленинградский и Новгородский **Никодим,** председатель Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений (глава делегации);

Преосвященный митрополит Тульский и Белевский **Ювеналий,** председатель Отдела внешних церковных сношений;

протоиерей Николай **Гундяев,** заместитель председателя Отдела внешних церковных сношений и доцент Ленинградской духовной академии;

А. С. Буевский, секретарь Отдела внешних церковных сношений;

иеромонах **Лев** (Церпитский), личный секретарь митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима.

Слушали: Доклад Преосвященного митрополита Тульского и Белевского **Ювеналия,** председателя Отдела внешних церковных сношений, об очередной сессии Рабочего комитета Христианской Мирной Конференции, имевшей место в Праге в период с 12 по 14 марта 1974 года.

Постановили: **1.** Доклад принять к сведению.

2. С удовлетворением отметить большое внимание, какое было уделено участниками сессии разработке основной темы заседания — «Сотрудничество миролюбивых сил и роль ХМК», и принятие ими важных итоговых документов, которые должны послужить усилению вклада ХМК в служение миру и справедливости для всего человечества.

3. С признательностью к Церквам в ЧССР — членам ХМК, принимавшим в Праге участников заседания Рабочего комитета, отметить созданную ими для гостей атмосферу братской любви и сотрудничества.

Патриарх Московский
и всея Руси ПИМЕН

ЧЛЕНЫ СВЯЩЕННОГО СИНОДА:

Митрополит Ленинградский и Новгородский
НИКОДИМ
Митрополит Киевский и Галицкий,
Экзарх Украины,
ФИЛАРЕТ
Митрополит Крутицкий и Коломенский
СЕРАФИМ
Митрополит Тульский и Белевский
ЮВЕНАЛИЙ
Архиепископ Симферопольский и Крымский
ЛЕОНТИЙ
Епископ Свердловский и Курганский
КЛИМЕНТ
Епископ Рязанский и Касимовский
СИМОН
Управляющий делами Московской Патриархии
митрополит Таллинский и Эстонский
АЛЕКСИЙ

ЗАРУБЕЖНЫЕ ГОСТИ

Епископ Каирский Григорий (Коптская Церковь, АРЕ) находился в Советском Союзе в качестве нашего гостя с 22 февраля по 5 марта 1974 года. Гость, кроме Москвы, посетил Ленинград, Псков и Киев, знакомясь с религиозной и культурной жизнью этих городов.

23 февраля утром гость присутствовал за богослужением в Успенском храме Новодевичьего монастыря в Москве, а вечером — в храме во имя преподобного Пимена Великого. 24 февраля епископ Григорий присутствовал за Божественной литургией в Богоявленском патриаршем соборе, которую совершал Святейший Патриарх Пимен.

26—27 февраля епископ Григорий находился в Ленинграде, где имел встречу с митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом, председателем Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений. Он присутствовал за богослужениями в храмах Ленинграда: Свято-Троицком соборе в Александро-Невской Лавре, в Никольском кафедральном соборе, академическом храме во имя святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Он осмотрел также Исаакиевский собор и Пискаревское мемориальное кладбище, знакомился с жизнью Ленинградских духовных школ.

28 февраля епископ Григорий был в Пскове, посетил Пушкинские места. 1 марта он прибыл в Псково-Печерский монастырь, где присутствовал за Божественной литургией в Успенском соборе. После богослужения епископ Григорий был принят митрополитом Псковским и Порховским Иоанном и принял участие в братской монастырской трапезе.

3 марта епископ Григорий молился за Божественной литургией во Владимирском кафедральном соборе города Киева. Митрополит Киевский и Галицкий Филарет, Экзарх Украины, устроил в честь епископа Григория обед.

4 марта состоялась беседа епископа Григория с митрополитом Тульским и Белевским Ювеналием, председателем Отдела внешних церковных сношений. В тот же день гостя из Арабской Республики Египет принял Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен и устроил в его честь обед.

5 марта епископ Григорий отбыл на родину.

Митрополит Хауранский и Гор Арабских Василий (Антиохийская Православная Церковь) находился на лечении в Советском Союзе с 7 по 31 марта 1974 года. В Москве гость был принят Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Пименом и митрополитом Тульским и Белевским Ювеналием, председателем Отдела внешних церковных сношений, который 28 марта устроил в честь гостя обед. Митрополит Василий совершил поездку по стране и побывал в Киеве, Симферополе, Одессе, Пскове и Загорске.

19 марта 1974 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен принял сотрудника центрального аппарата Всемирного Совета Церквей в Женеве пастора Конгрегационалистской Церкви Австралии **Дэвида Гилла**, ответственного за подготовку V Ассамблеи ВСЦ в Джакарте (Индонезия) в августе 1975 года. На приеме присутствовал митрополит Тульский и Белевский Ювеналий, председатель Отдела внешних церковных сношений.

В тот же день пастор Д. Гилл был принят в Отделе внешних церковных сношений председателем Отдела митрополитом Ювеналием. На этом приеме присутствовали заместители председателя Отдела епископ Зарайский Хризостом и протоиерей Николай Гундяев, консультант Отдела профессор-протопресвитер Виталий Боровой и сотрудник Отдела священник Александр Дубровский.

Делегация Комиссии «Всемирная миссия и евангелизация» Всемирного Совета Церквей во главе с директором Комиссии д-ром Эмилио Кастро, пастором Методистской Церкви Уругвая, находилась в Советском Союзе с 22 по 27 марта 1974 года. В состав группы входили также два сотрудника аппарата Комиссии: священник д-р Ион Бриа (Румынская Православная Церковь) и д-р Томас Визер (Пресвитерианская Церковь Швейцарии).

Гости прибыли в Советский Союз с целью ознакомления с жизнью Русской Православной Церкви. 23 марта в Ленинграде они были приняты митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом, председателем Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений. В Ленинградской духовной академии делегация имела встречу с профессорско-преподавательской корпорацией Ленинградских духовных школ. 24 марта она присутствовала за Божественной литургией в академическом храме, затем осмотрела академию, знакомясь с учебой и бытом студентов. Гости посетили также Пискаревское мемориальное кладбище и Эрмитаж.

25 марта делегацию принял в Москве председатель Отдела внешних церковных сношений митрополит Тульский и Белевский Ювеналий. Затем в Отделе внешних церковных сношений состоялось собеседование представителей Русской Православной Церкви и Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов с делегацией Комиссии «Всемирная миссия и евангелизация» ВСЦ. Во время собеседования были обсуждены следующие вопросы: служение Русской Православной Церкви в прошлом и настоящем, современная деятельность ВСЕХБ, богословские аспекты Всемирной конференции по теме «Спасение сегодня» в Бангкоке (Таиланд), подготовка к V Ассамблее ВСЦ в 1975 году в Джакарте (Индонезия). Со стороны Русской Православной Церкви в собеседовании участвовали митрополит Тульский и Белевский Ювеналий, председатель Отдела внешних церковных сношений, архиепископ Минский и Белорусский Антоний, архиепископ Дмитровский Владимир, ректор Московских духовных академии и семинарии, епископ Зарайский Хризостом, заместитель председателя Отдела внешних церковных сношений, протоиерей Николай Гундяев, заместитель председателя Отдела, профессор-протопресвитер Виталий Боровой, консультант Отдела, А. С. Буевский, секретарь Отдела, и А. Л. Кавем-Бек, консультант Отдела.

От Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов на встрече были И. М. Орлов, заместитель заведующего Иностранным отделом ВСЕХБ, и В. Г. Куликов, ответственный секретарь журнала «Братский вестник».

После беседы в Отделе гости были приняты Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Пименом. Затем в честь членов делегации из Всемирного Совета Церквей митрополитом Ювеналием был дан обед.

26 марта гости посетили Загорск. Они знакомились с жизнью Троице-Сергиевой Лавры, осматривали храмы обители. Затем делегация побывала в Московских духовных академии и семинарии, была ознакомлена с экспозицией Церковноархеологического кабинета академии. Ректор Московских духовных школ архиепископ Дмитровский Владимир дал в честь делегации обед, на котором присутствовали



Президент Отдела внешних церковных сношений Евангелической Церкви в Германии (ФРГ) д-р Адольф Вишман с супругой на приеме у Святейшего Патриарха Пимена в Московской Патриархии 2 апреля 1974 года

профессора и преподаватели академии и семинарии.

В тот же день вечером гости были за богослужением в Московском молитвенном доме евангельских христиан-баптистов.

27 марта делегация из ВСЦ отбыла в Женеву.

26 марта 1974 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен принял пастора Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии **Еуке Мартикайнена,** секретаря Архиепископа Турку и Финляндии д-ра Мартти Симойоки. На приеме присутствовал митрополит Тульский и Белевский Ювеналий, председатель Отдела внешних церковных сношений. Святейший Патриарх Пимен устроил в честь пастора Е. Мартикайнена обед.

В тот же день пастор Еуке Мартикайнен был принят в Отделе внешних церковных сношений его председателем митрополитом Ювеналием. На приеме присутствовал протоиерей Николай Гундяев, заместитель председателя Отдела.

Д-р Адольф Вишман, Президент Отдела внешних церковных сношений Евангелической Церкви в Германии (ФРГ), находившийся с супругой в нашей стране по приглашению посла ФРГ в СССР д-ра У. Зама, был принят 2 апреля 1974 года в Отделе внешних церковных сношений митрополитом Ювеналием. Д-ра Адольфа Вишмана сопровождал советник посольства ФРГ в Москве г-н Зеель.

В тот же день д-ра Адольфа Вишмана с супругой принял Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен и устроил в его честь обед.

Вечером 2 апреля д-р Адольф Вишман отбыл из СССР. В Шереметьевском аэропорту д-ра Адольфа Вишмана провожали епископ Зарайский Хризостом, заместитель председателя Отдела внешних церковных сношений, и посол Федеративной Республики Германии в СССР д-р У. Зам.

ХРОНИКА

29—30 марта 1974 года в Польском международном центре встреч в Яблонне (близ Варшавы) состоялся второй международный симпозиум, организованный польским католическим обществом «Пакс», по теме «Мир и справедливость». В симпозиуме приняли участие, кроме польских католических деятелей, объединенных в обществе «Пакс», более 100 представителей богословской и общественной мысли из 19 стран Европы.

На симпозиуме присутствовали представители Русской Православной Церкви профессор-протопресвитер Виталий Боровой и священник Василий Новинский.

С 1 по 6 апреля 1974 года в Женеве (Швейцария) состоялась богословская консультация, созванная Комиссией «Вера и церковное устройство» Всемирного Совета Церквей, по теме «Дать отчёт в надежде, которая в нас». Эта тема явится составной частью главной темы предстоящей V Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Джакарте в 1975 году «Иисус Христос освобождает и объединяет».

В работе Консультации принял участие член Рабочего комитета Комиссии «Вера и церковное устройство» ВСЦ профессор-протопресвитер Виталий Боровой.

Служения Святейшего Патриарха ПИМЕНА

МАРТ — АПРЕЛЬ

В Богоявленском патриаршем соборе 27 (14) марта, в среду 5-й седмицы Великого поста, вечером, Святейший Патриарх Пимен читал Великий канон святого Андрея Критского в сослужении соборного духовенства, 24 (11) марта и 31 (18) марта, в Недели 4-ю и 5-ю Великого поста, совершал Божественную литургию и накануне — всенощное бдение, 29 (16) марта, в канун Субботы Акафиста,— утреню с чтением акафиста Божией Матери в сослужении соборного духовенства.

6 апреля (24 марта), в Лазареву субботу, Патриарх Пимен причащался Святых Христовых Таин за Божественной литургией и накануне молился за всенощным бдением в Крестовом храме в честь Владимирской иконы Божией Матери в Патриархии. 7 апреля (25 марта), в Неделю 6-ю Великого поста, Ваий (Вербное воскресенье), Вход Господень в Иерусалим, и в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, Святейший Патриарх Пимен совершил Божественную литургию, а накануне — всенощное бдение в Богоявленском патриаршем соборе. За всенощной Патриарх Пимен наградил соборных клириков: протоиерея Анатолия Цвиркунова —палицей, священника Геннадия Сибирева — саном протоиерея, священника Герасима Иванова — наперсным крестом, диакона Анатолия Рыжкова — саном протодиакона, диакона Вячеслава Марченкова — двойным орарем. За литургией была возглашена заупокойная ектения о Святейшем Патриархе Тихоне († 7 апреля (нов. ст.) 1925 г.). За этой же литургией Его Святейшество рукоположил своего иподиакона, студента 1 курса МДА Владимира Шишигина, во диакона. В тот же день Святейший Патриарх Пимен молился на панихиде у могилы Патриарха Тихона в малом соборе в честь Донской иконы Божией Матери в Донском монастыре в Москве. 8 апреля (26 марта), в Великий понедельник, Патриарх Пимен совершил молебен с водоосвящением и благословил начало мироварения в малом соборе в честь Донской иконы Божией Матери (см. репортаж на стр. 11.— *Ред.*).

В тот же день, а также 9 апреля (27 марта), в Великий вторник, Его Святейшество молился за утренними и вечерними богослужениями в Крестовом храме в Патриархии, а 10 апреля (28 марта), в Великую среду, совершил литургию Преждеосвященных Даров в патриаршем соборе. 11 апреля (29 марта), в Великий четверток, Святейший Патриарх Пимен совершил в патриаршем соборе Божественную литургию и чин освящения мира (см. стр. 11 и 12.— *Ред.*).

Вечером Его Святейшество совершил в том же соборе утреню Великого пятка с чтением 12 Евангелий Святых Страстей Господа нашего Иисуса Христа. 12 апреля (30 марта), в Великий пяток, в два часа дня Святейший Патриарх Пимен совершил в Богоявленском патриаршем соборе вечерню Великой субботы с выносом святой плащаницы, а вечером — утреню с чтением Похвалы со стихами 17 кафизмы в сослужении соборного духовенства. 13 апреля (31 марта), в Великую субботу, Святейший Патриарх Пимен служил Божественную литургию в патриаршем соборе. За литургией Его Святейшество совершил хиротонию своего иподиакона, воспитанни-



6 апреля 1974 г., в канун праздника Входа Господня в Иерусалим (Вербного воскресенья) и праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, Святейший Патриарх Пимен совершает каждение на полиелее в Богоявленском патриаршем соборе

ка 4-го класса МДС монаха Нифонта (Солодухи), во диакона.

14 (1) апреля, Светлое Христово Воскресение, пасхальную утреню и вслед за ней Божественную литургию Святейший Патриарх Пимен совершал в Богоявленском патриаршем соборе (см. репортаж на стр. 10— *Ред.*). Вечером того же дня Его Святейшество совершил в патриаршем соборе пасхальную вечерню в сослужении соборного духовенства. 15(2) апреля, в понедельник Светлой седмицы, Святейший Патриарх Пимен совершил Божественную литургию в патриаршем соборе, а вечером там же принимал поздравления с праздником Святой Пасхи от клира и мирян Московской епархии, представителей Троице-Сергиевой Лавры и Московских духовных школ, сотрудников синодальных отделов и богомольцев (см. стр. 10.— *Ред.*).

16(3) апреля, во вторник Светлой седмицы, в день празднования в честь Иверской иконы Божией Матери, Святейший Патриарх Пимен совершил Божественную литургию в храме в честь Воскресения Христова, что в Сокольниках в Москве. 17(4) апреля, в среду Светлой седмицы, Патриарх Пимен молился за Божественной литургией и после нее совершил панихиду по Святейшем Патриархе Алексии († 17 апреля 1970 г.) в Крестовом храме во имя Архистратига Божия Михаила в патриаршей резиденции в с. Лукино. Днем Его Святейшество молился на панихиде у могилы Патриарха Алексия в храме в честь Всех святых, в земле Российской просиявших, что под Успенским собором Троице-Сергиевой Лавры. Вечером Святейший Патриарх Пимен принимал в Троицком соборе Лавры поздравления с праздником Святой Пасхи от насельников обители, учащих и учащихся Московских духовных академии и семинарии. 18(5) апреля, в четверг Светлой седмицы, Святейший Патриарх Пимен совершил Божественную литургию в Сергиевском трапезном храме Троице-Сергиевой Лавры, а накануне молился за пасхальными вечерней и утреней в Крестовой церкви Патриарших покоев во имя святого праведного Филарета Милостивого в Лавре. 19(6) апреля, в канун субботы Светлой седмицы, Патриарх Пимен совершил пасхальные вечерню и утреню в Богоявленском патриаршем соборе. На пасхальной утрене Его Святейшество прочитал «Слово огласительное» на Пасху святителя Иоанна Златоуста. 21(8) апреля, в Неделю 2-ю по Пасхе, апостола Фомы, Святейший Патриарх Пимен совершил в патриаршем соборе Божественную литургию и накануне — всенощное бдение. После литургии Его Святейшество обратился к богомольцам с словом.

Пасха Христова в патриаршем соборе

В пасхальную ночь с 13 на 14 апреля 1974 года торжественные пасхальные богослужения Святейший Патриарх Пимен, как обычно, совершал в Богоявленском патриаршем соборе. Перед началом пасхальной утрени клирики совершили полунощницу у плащаницы Спасителя и затем торжественно унесли плащаницу в алтарь, где она была положена на престол.

Ровно в полночь троекратным пением стихиры «Воскресение Твое, Христе Спасе...» началась светлая заутреня. Святейший Патриарх Пимен с клириками и иподиаконами при радостном пасхальном трезвоне и пении пасхальных песнопений вышел на крестный ход, совершенный вокруг собора. Утреня и тотчас вслед за ней Божественная литургия совершались по обычному чинопоследованию. «Слово огласительное» на Пасху святителя Иоанна Златоуста читал настоятель собора протопресвитер Виталий Боровой. Евангелие за литургией было прочитано Святейшим Патриархом Пименом на греческом языке, протопресвитером В. Боровым — на латинском, архидиаконом Стефаном Гавшевым — на церковнославянском. Патриарх Пимен по традиции, установленной Святейшим Патриархом Алексием, причастил своих иподиаконов Святых Христовых Таин. По заамвонной молитве Его Святейшество совершил освящение артоса, а по окончании литургии преподал богомольцам благословение и обратился к ним с кратким словом пасхального приветствия.

Пасхальные богослужения украсил ярким и по-уставному молитвенным пением соборный хор под управлением В. С. Комарова.

В пасхальную ночь в патриаршем соборе, как всегда, присутствовали представители дипломатического корпуса, аккредитованные в Москве, иностранные журналисты. Среди почетных гостей находились председатель Совета по делам религий при Совете Министров СССР В. А. Куроедов и другие сотрудники Совета. В соборе молилось много зарубежных паломников.

Вечером в день праздника Светлого Христова Воскресения Святейший Патриарх Пимен в сослужении соборного причта совершил в Богоявленском патриаршем соборе, заполненном богомольцами, торжественную пасхальную вечерню.

На второй день праздника Пасхи, в Светлый понедельник, 15 апреля, Святейший Патриарх Пимен совершил в патриаршем соборе Божественную литургию, а вечером там же принимал пасхальные поздравления. В шесть часов вечера причтом собора была отслужена пасхальная вечерня, а затем — краткий молебен по пасхальному чину. После молебна было возглашено многолетие Его Святейшеству. Святейший Патриарх Пимен, облаченный в мантию, вышел из алтаря на солею. Митрополит Крутицкий и Коломенский Серафим в мантии с амвона прочитал Пасхальное послание Святейшего Патриарха Пимена верным чадам Русской Православной Церкви, после чего обратился к Его Святейшеству с словом. В ответ Святейший Патриарх Пимен сказал: «Всечестные отцы и братия, примите мою сердечную благодарность за поздравление в этот великий и светоносный праздник. Примите также мое пожелание, чтобы Воскресший Господь был всегда в ваших сердцах и чтоб Его присутствие укрепляло вас в совершении добрых дел».

Затем к Святейшему Отцу с пасхальным приветствием, обмениваясь с ним традиционными пасхальными яйцами, подходили митрополит Серафим, ректор Московских духовных школ архиепископ Дмитровский Владимир, архиепископ Киприан (Зернов), епископ Зарайский Хризостом, наместник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Иероним (Зиновьев), настоятель Антиохийского подворья в Москве архимандрит Макарий Тайяр, настоятель Болгарского подворья в Москве архимандрит Нестор Крыстев, настоятели и клирики храмов Москвы и Московской епархии, сотрудники синодальных отделов и редакции «Журнала Московской Патриархии», многочисленные богомольцы. Соборный хор в это время пел торжественные пасхальные песнопения.

Освящение мира

8 апреля 1974 года, в Великий понедельник, Святейший Патриарх Пимен в малом соборе в честь Донской иконы Божией Матери в Донском монастыре в Москве благословил начало мироварения, а в Великий четверг за Божественной литургией в Богоявленском патриаршем соборе совершил освящение нового мира. Это первое освящение мира, совершенное Его Святейшеством в патриаршем достоинстве. В 1971 году (см. «ЖМП», 1971, № 6, 2-я стр. вкладки) он совершал освящение мира, будучи Патриаршим Местоблюстителем.

С древнейших времен нераздельно с Крещением — таинством «великим и пренебесным», когда в «хотящем паки родитися» от воды и Духа «воображается Христос»,— Святая Церковь совершает и таинство Миропомазания, в котором новокрещенному подаются дары Святого Духа для возрастания в новой жизни. Христос — значит Помазанник Божий. Человек, крестившийся во имя Христово, помазуется и святым миром по Его образу. И, таким образом, каждый христианин в широком смысле слова может быть назван помазанником: через Божественное миро крещенный является святым и запечатленным Христу.

В знак того, что чрез святое миро человеку подаются многообразные дары Святого Духа, миро составляется из многих благовонных веществ.

Приготовление святого мира состоит из освящения составляющих миро веществ, собственно мироварения и освящения нового мира.

В Великий понедельник около полудня Святейший Патриарх Пимен был торжественно встречен у входа в храм и, благословив богомольцев, при пении тропаря в честь Донской иконы Божией Матери прошел к месту мироварения. Перед печью с высеребренным изнутри котлом были установлены столик с чашей для водоосвящения и аналой с Евангелием. Святейший Патриарх Пимен совершил чин малого освящения воды, затем святой водой при пении псалма «Благословлю Господа на всякое время» окропил сосуды с вином и елеем, которые составляют основу мира, и диаконы заполнили ими котел. Трикирием Святейший Патриарх Пимен возжег печь, и диаконы начали перемешивать состав. (Во избежание подгорания масла состав непрерывно помешивают в течение всего процесса мироварения.) По обычаю мироварение сопровождается чтением Святого Евангелия. Первую главу Евангелия от Матфея прочитал Патриарх Пимен.

В Великую среду, в половине третьего, архиепископ Волоколамский Питирим, по благословению Святейшего Патриарха Пимена, прибыл в Донской храм и, облачившись в мантию, 12-й главой Евангелия от Иоанна закончил чтение Евангелия. Мироварение завершилось. Архиепископ Питирим благословил сосуд с благовонными веществами. Клирики смешали их с уготовленным составом елея и вина, вливая их в котел крестообразно трижды по трижды, каждый раз под благословение архипастыря.

В Богоявленском патриаршем соборе приготовленное миро в специальных сосудах было установлено с северной и южной сторон святого престола. Из патриархии был привезен и установлен на престоле алавастр — сосуд в форме древних алавастров, в котором преемственно сохраняется святое миро со времени крещения Руси. Этот сосуд хранится на престоле Крестовой церкви Патриархии.

По установившемуся обычаю Святейший Патриарх Пимен совершал Божественную литургию в Великий четверг в сослужении двенадцати священников. Собор клириков, в числе которых были и насельники Троице-Сергиевой Лавры, и преподаватели Московских духовных академии и семинарии, возглавил настоятель патриаршего собора протопресвитер Виталий Боровой. На великом входе алавастр, осеняемый рипидами, прежде Святых Даров был изнесен северной дверью. В Царских вратах Святейший Патриарх Пимен принял и поставил его на престоле. Одновременно перенесен был и сосуд с новым, приготовленным к освящению миром.

Освящение нового мира совершается после Евхаристического канона, сосуды же открываются на возгласе «И даждь нам единеми усты». По возгла-

се «И да будут милости Великаго Бога» Святейший Патриарх Пимен со словами «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» трижды благословил миро в каждом сосуде и затем перед престолом прочитал молитву «Господи милости и Отче светов...», в которой испрашивается у Господа «всякое даяние благое и всякий дар совершенный», «благодать служения великаго сего и животворнаго таинства», чтобы помазание святым миром стало «жизни хранилищем», «одеждой нетления», «печатию совершеннотворной», дабы чрез помазание им «все всякаго греха избавлялись» и приходили «в познание Бога и Его пречистой славы».

По возгласе «Ты бо еси покланяемый и прославляемый...» Патриарх Пимен снова трижды благословил каждый сосуд с новым миром. Из алавастра крестообразно была влита в каждый сосуд с новым миром частица старого, прежде освященного мира. Алавастр же в свою очередь восполнен новоосвященным миром.

После этого сосуды с миром были закрыты крышками и по окончании литургии поставлены на горнем месте по сторонам патриаршего трона, а затем запечатаны. По мере необходимости миро будут получать, по благословению Патриарха, епархии Русской Церкви.

Афон и Русская Церковь

Русская Православная Церковь в течение всего периода с 1917 года до сего дня продолжает свято хранить заветы духовного единства со Святой Горой Афон и последовательно осуществляет их в практике межцерковных сношений.

Русская Православная Церковь неизменно помнит об Афоне, делает все возможное для восстановления и укрепления древних благодатных связей верующих русских людей с Афоном.

Уже на Поместном Соборе Русской Церкви 1917—1918 гг. звучала тревога за судьбу святогорского иночества.

В 20-х годах церковные нестроения среди русских православных за рубежом не могли не задеть и святогорских обителей. Внутренние заботы Русской Православной Церкви, и особенно борьба с обновленческим расколом, отвлекали в тот период внимание Высшего Церковного руководства от русских зарубежных святынь. Но и в этих условиях не прерывалась живительная связь между Афоном и Россией.

К началу 30-х годов греки зашли уже достаточно далеко в своей программе «эллинизации» Афона. Но в глазах всего православного мира Святая Гора оставалась общецерковным средоточием веры, равно принадлежащим и православным грекам, и русским, и болгарам, и сербам, и румынам, и киприотам, и грузинам, и другим. Поэтому, когда возникла идея Предсоборного всеправославного совещания (Просинода), его решили созвать в 1932 году именно на Афоне. Приглашения для участия в совещании были разосланы всем Автокефальным Православным Церквам, в том числе и Русской Православной Церкви.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Митрополит Сергий (Страгородский) «склонился к решению воздержаться» от участия в Просиноде, хотя и «не имел каких-либо возражений или замечаний по большинству пунктов программы». Дело в том, что, как писал Владыка Сергий представителю Константинопольского Патриарха в СССР архимандриту Василию Димопуло, «нашу Церковь Его Святейшеству (Константинопольскому Патриарху Фотию II.— *С. А.*) угодно рассматривать как неорганизованную церковную массу, не имеющую канонического возглавления. Наши депутаты должны явиться на Просинод не представителями Поместной Русской Церкви, равноправной с другими Поместными Церквами, а представителями каждый каких-то «церковных кругов», т. е. неорганизованной массы, не имеющей своего лица и, следовательно, канонических прав, в том числе и

Окончание. См. «ЖМП», 1974, №№ 3, 4, 5.— Ред.

решающего голоса на Соборе Поместных Церквей» («ЖМП», 1932, № 9—10, с. 1).

Тогда было объявлено, что открытие Просинода на Афоне откладывается. Как подчеркивал митрополит Елевферий (Богоявленский) в письме от 23 июня (6 июля) 1932 года, «главной причиной неудачи с Просинодом был отказ Русской Церкви от участия в нем; за нею отказались Сербская, Румынская, Кипрская, Греческая (Элладская)» («ЖМП», 1932, № 11—12, с. 3).

При этом характерно, что, когда сербская депутация предложила внести в программу Просинода вопрос о монашеской жизни на Афоне, Преосвященный председатель Предварительной Соборной комиссии со всею решительностью отклонил это предложение, как могущее будто бы затронуть канонические права Константинопольского Патриарха, в непосредственной духовной юрисдикции которого состоят афонские монастыри.

Но связи русских православных людей с Афоном поддерживались и в тот тяжелый период. Иначе и не могло быть. По свидетельству насельника Почаевской Лавры, ныне архиепископа Чебоксарского и Чувашского Вениамина (Новицкого), в 1928—1940 гг. хотя официальных сношений Почаевской Лавры со Святой Горой и не было, но отдельные лица из монашествующих,— особенно из тех, которым пришлось жить в афонских монастырях (иконописцы и другие иноки),— поддерживали духовные связи, переписываясь со своими собратьями на Афоне. Посылали они и свои лепты в афонские монастыри. Нередко верующие миряне также собирали некоторые суммы и через монахов или сами высылали настоятелям на Афон с просьбой о взаимных молитвах.

«Обмена иноками между Лаврой и афонскими монастырями не было,— вспоминает архиепископ Вениамин,— так как греческое правительство, очевидно, надеялось на постепенное вымирание чужеземных иноков. Этим же можно объяснить отказы в приеме нового контингента взамен уходящих старцев» (из письма архиепископа Вениамина автору этой статьи.— *С. А.*).

Между тем на Афоне все же продолжалось медленное угасание славянского иночества. Русский монастырь Святого Великомученика Пантелеимона неоднократно протестовал против попрания своих законных прав «новым уставом» и против фактического запрещения въезда на Святую Гору новых иноков-негреков. Но обращения в Священный Кинот, к Константинопольскому Патриарху, к греческому правительству и в Лигу Наций (1931 г.) не дали никаких результатов. Число монахов в Свято-Пантелеимоновской обители уменьшилось за 1920—1945 гг. с 800 до 215 человек, в Андреевском русском скиту — с 150 до 45, в Ильинском русском скиту — с 160 до 52, в русских келлиях — с 1000 до 200. В 1945 году всего русских на Афоне было около 510 человек.

По окончании второй мировой войны в 1945 году святогорская русская братия обратилась к Матери-Церкви с просьбой о помощи. В своем послании она писала:.

«Его Святейшеству Святейшему Алексию, Патриарху Всероссийскому. Ваше Святейшество, милостивейший Архипастырь и Отец, благословите!

Русский монастырь Святого Великомученика и Целителя Пантелеимона на Святой Горе Афонской сыновне шлет настоящим письмом свои искреннейшие и теплейшие поздравления Вашему Святейшеству по случаю избрания Вас на древний Московский Патриарший престол и торжественного поставления Святейшим Патриархом Московским и всея России. Недавнее восстановление патриаршества в России, избрание на Патриарший престол сначала Вашего приснопамятного предшественника—блаженно о Господе почившего Патриарха Сергия, а теперь и Вашего Святейшества наполнили наши сердца, русских православных людей, чувствами глубокой радости и благодарности Богу. Отрадно думать, что святая православная вера, как и в древние времена, вновь сияет на Святой Руси, что в эти тяжелые годы войны с исконным внешним врагом-завоевателем Святая Православная Церковь в лице Святейшего Патриарха Сергия и Вашем воодушевляла и наставляла (как и во все трудные времена истории России) верую-

щий русский народ на святое дело защиты Родины.

Еще с большею радостию слышим мы отовсюду, что православная вера и Церковь в России обладают сейчас полной свободой и что правители державы Российской относятся к Церкви Христовой с подобающим ей уважением и доброжелательством. Радостно также, что Русская Православная Церковь вновь занимает подобающее ей почетное место среди других Автокефальных Церквей и что в Москве обсуждаются и решаются во благо Православия важнейшие вопросы, касающиеся всей Православной Церкви в целом...

Пользуясь случаем этого первого после многих лет перерыва письменного общения с Русской Церковью, мы обращаемся от имени нашего Русского монастыря Святого Пантелеимона и всех русских монахов Святой Горы к Вашему Святейшеству с нижеследующей просьбой:

Вот уже 30 лет, как Святая Гора Афонская перешла без согласия на то России во власть греков. С этих пор наш монастырь и все русские обители на Афоне начали подвергаться тяжелым стеснениям со стороны греческого правительства...

Негреческие обители Святой Горы обречены на верное и сравнительно быстрое вымирание и уничтожение, за которыми последует общая гибель Святой Горы, как особой монашеской автономной области. Мы вместе с тем сознаем, что в нашей беде, беде русских людей на далеком Афоне, нам может помочь одна лишь Россия.

Поэтому мы умоляем Ваше Святейшество взять нас под свое отеческое духовное покровительство...

Почтительнейше испрашивая святых молитв Ваших и благословения, честь имеем быть Вашего Святейшества нижайшими послушниками и смиренными богомольцами

Игумен Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря **Архимандрит Иустин со всею о Христе братиею»** *.

К приведенному посланию был приложен подробный меморандум о положении русских обителей на Афоне, о международном положении Святой Горы и о желательных путях разрешения афонской проблемы в интересах русских обителей и всей Святой Горы.

Русская Церковь услышала зов своих афонских чад и подняла свой голос в защиту всеправославного светоча.

Воздвигая свой голос в защиту издревле установленных прав и привилегий монастырей Святой Горы, ходатайствуя о свободном доступе в обители всех жаждущих иноческого жития, а также и о невозбранном посещении этого Светоча Православия — удела Пресвятой Богородицы — паломниками любой национальности и учеными исследователями, Русская Православная Церковь строго разграничивала область каноническую, подлежащую суду Церкви, от вопросов, подведомственных гражданской власти. Не вторгаясь в область суверенного администрирования Греции, Русская Церковь указывала на самобытное положение разноплеменных иноков на Святой Горе, на исторически складывавшиеся льготы Святой Горе, которые предусматривали освобождение монастырей от значительных государственных налогов и таможенных сборов на ввоз необходимых товаров и материалов *.

На Совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви (5/18 июля 1948 года) была создана Комиссия по докладам о положении Святой Горы Афонской. Резолюция, принятая этой Комиссией, гласила:

«Московское Совещание считает своим долгом привлечь внимание Святейших и Блаженнейших Предстоятелей всех Автокефальных Православных Церквей на судьбу афонского монашества в настоящее время, и в особенности на трудное положение монахов негреческой национальности: русских, болгарских, сербских, румынских, грузинских, албанских и других, от древности имеющих там свои обители, но лишенных в данное время тех

* Архив Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (далее: ОВЦС МП), ф. Афон. 1945—1946 гг., № 9.

* Из документов по Афонскому вопросу. Архив ОВЦС МП, ф. Афон, 1945 г., № 10.

прав, которыми они пользовались до недавнего времени в силу канонических и международных законодательных положений о Святой Горе Афонской, например право свободного вступления в свои имеющиеся там обители, право свободного допуска паломников и ученых исследователей и т. д.

Поэтому Совещание просит всех православных Предстоятелей обратиться к своим правительствам за содействием об улучшении положения афонских монахов негреческой национальности путем переговоров с правительством Греции». Далее Совещание, опираясь на международные договоры и в силу освященной веками традиции, заявило о необходимости восстановить и гарантировать права афонского монашества («Деяния Совещания...», том II, с. 358—359).

В осуществление этой резолюции в русских церковных изданиях, в том числе в официальном журнале Русской Православной Церкви («ЖМП», 1952, № 6; 1953, № 5, № 9, № 10; 1955, № 4; 1957, № 10; 1958, № 8, и в других), были помещены материалы о нынешнем тяжелом положении славянского монашества на Святой Горе.

Всероссийские Патриархи неоднократно обращались к Патриархам Константинопольским, Архиепископам Афинским и греческому правительству по поводу бедственного положения Русского Афона.

Так, в Послании Святейшего Патриарха Алексия Вселенскому Патриарху Афинагору от 7 марта 1953 года снова напоминается о современном тяжелом положении русского монашества на Святой Горе, более чем три десятилетия лишенного общения с своей родной Церковью и повседневно терпящего всевозможные притеснения и ограничения.

Справедливо ли, — говорилось в Послании,— что Русская Православная Церковь, в свое время внесшая немалую лепту в развитие и процветание православного монашества Святой Горы, без различия национальности и церковной принадлежности, ныне не имеет возможности осуществлять обычную связь со своими монастырскими учреждениями на Афоне, не имеет возможности пополнить молодыми иноками славные ряды русских ревнителей духа в Уделе Пресвятыя Богородицы, не имеет возможности более почерпать из величайшего собрания духовных сокровищ Афона?

Поэтому Святейший Патриарх Алексий прежде общего вопроса о возрождении восточного монашества, означенного в программе Просинода, предлагал урегулировать конкретно афонскую проблему между Константинопольским престолом и Русской Православной Церковью («ЖМП», 1953, № 5, с. 6). Но ни от Константинопольской Патриархии, ни от греческого правительства официальных ответов не последовало...

12 марта 1957 года Московская Патриархия обратилась к министерству иностранных дел Греции, через греческого посла в Москве, с просьбой дать разрешение на приезд и вступление на Афоне в братство монастыря святого великомученика Пантелеимона для десяти человек. Одновременно было отправлено письмо Константинопольскому Патриарху, как духовному возглавителю Святой Горы, в котором Московская Патриархия извещала о своем обращении к греческому министерству и просила Святейшего Патриарха Афинагора дать свое согласие. Ответа не последовало.

5 марта 1958 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий вновь обратился к Константинопольскому Патриарху с посланием от лица Русской Церкви, в котором снова подчеркивалось великое значение Святой Горы для внутренней жизни верующего русского народа. В послании делался запрос о согласии Константинопольского Патриарха на поселение в Русском Пантелеимоновом монастыре 10 братий.

Много времени спустя в письме от 20 ноября 1958 года за № 455 Святейший Патриарх Афинагор дал ответ на оба указанных выше послания, в которых лишь сообщил, что желающие поселиться на Афоне должны представить для оформления следующие документы:

1. Прошение о своем зачислении.
2. Удостоверение соответствующего церковного начальства о том, что проситель принадлежит от рождения к Восточной Православной Церкви.

3. Официальную копию свидетельства о крещении.

4. Собственноручное и подписанное заявление о том, что он знает правила и порядки Устава Святой Горы.

5. Удостоверение о хорошем поведении и нравственной жизни, выданное компетентными властями по месту пребывания его.

6. Выписка из уголовного метрического свидетельства для всеобщей проверки и одобрения со стороны святого монастыря, в котором он хочет жить, со стороны общества Святой Горы и министерства иностранных дел Эллады в целях общей безопасности.

В то же самое время политика эллинизации афонских монастырей продолжалась.

Из послания братии Русского Пантелеимонова монастыря на Святой Горе Афон от 29 октября (11 ноября) 1959 года на имя председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата выяснились всё усугубляющиеся трудности, переживаемые русским монашеским братством.

Вот его текст:

«Ваше Высокопреосвященство!

От лица всей братии нашей Русского монастыря Святого Великомученика Пантелеимона на Афоне обращаюсь к Вам и в Вашем лице к нашей Матери — Русской Православной Церкви с нижеследующей горячей и настоятельной просьбой.

Наш монастырь пришел в полный упадок, и ему грозит полное запустение и переход в чужие руки этого древнего русского достояния, созданного трудами и жертвами многих поколений русского православного верующего народа.

Основная причина этого бедственного положения — оскудение нашей братии из-за отсутствия поступления новых монахов в наше монашеское братство, как об этом мы уже сообщали и ранее в Московскую Патриархию. Нас осталось сейчас всего 50 человек, самому молодому из нас 54 года, большинство семидесяти- и восьмидесятилетние старчики. Только незамедлительное прибытие новых молодых сил в наше братство может спасти положение.

Кроме как с нашей Родины, России, ниоткуда не может прибыть к нам пополнение, и вся наша надежда на сохранение нашего монастыря, после Бога, Пречистой Богородицы и Святого Великомученика Пантелеимона, на Русскую Православную Церковь, Московскую Патриархию.

Нам известно, что Московская Патриархия обратилась с просьбой к Вселенскому Патриарху [в канонической юрисдикции которого находится наш монастырь] допустить из России приезд десяти человек для поступления в братство нашего монастыря. Мы глубоко благодарны всегда Его Святейшеству, Святейшему Патриарху Алексию и Вам за этот шаг и всецело его приветствуем.

Но нам известно, что Вселенский Патриарх не счел возможным ответить на Ваше письмо. **Причина тому — давление, оказываемое на него со стороны греческого правительства, противящегося приезду на Афон русских.** Формальный предлог для неотвечания — Афон пользуется известной церковной автономией, и Вселенский Патриарх не является первой инстанцией в такого рода делах...

Мы умоляем Вас, Святейшего Патриарха Алексия и всю Русскую Православную Церковь незамедлительно оказать нам помощь. Иначе наш монастырь обречен на погибель.

Испрашивая Ваших святых архипастырских молитв и святейшего благословения, остаемся Вашими смиренными послушниками и богомольцами—

Игумен архимандрит Илиан со всею о Христе братиею» *.

В другом сообщении святогорцев говорится:

«Нам очень прискорбно, что греки пишут в своих газетах, что русские афонские монахи не желают принять жертву от Святейшего Патриарха Алексия, а также и новых монахов,— все это неправда. Мы все желаем соединиться с Православной Русской Церковью, но враги не допускают...» **

Только боязнь преследования со стороны греков, которые препятствуют русским монахам общаться с Моск-

* Архив ОВЦС МП, ф. Афон, 1959 г., № 9.

** Аналогичные сведения поступали и раньше от частных лиц, побывавших на Афоне. См. там же, 1957 г., № 9.

вой, удержала их от того, чтобы подать в суд на газету, пишущую ложь *.

За последние 40 лет только в 1959 году было дано разрешение русской делегации совершить паломничество на Афон. Делегация находилась в г. Фессалониках на юбилейных торжествах в память святителя Григория Паламы, в связи с 600-летием со дня его кончины (14 ноября).

Но в 1961 году греческое правительство не разрешило въезд на Святую Гору другой делегации Русской Церкви, принимавшей участие в работе Всеправославного совещания на о. Родос и желавшей поклониться святыням Афона.

Положение Русского монастыря все более усложнялось. Стали преследовать за письма и посылки, которые русские монахи получали с Родины. В греческой печати возобновились нападки на русское монашество на Афоне.

Константопулос, тогдашний губернатор Святой Горы, направил свою деятельность «в сторону последовательного ограничения самоуправления Святой Горы и полного подчинения правительству Греции, но на пути к этому стояли славянские монастыри. Поэтому определенные круги устраивали всевозможные препятствия пополнению монахами этих монастырей» **.

В связи с чинимыми препятствиями Святейший Патриарх Русской Православной Церкви неоднократно утешал святогорцев своим святительским словом. В одном из своих писем он свидетельствовал: «...Все вы, как и великий угодник Божий преподобный Серафим, служки Божией Матери в Ее уделе на Святой Горе, всегда прибегаете к Ее заступлению, и верую, что ваше молитвенное к Ней обращение преклонит Заступницу рода христианского благословить Православную Церковь Русской Земли» (из письма Патриарха Алексия братии Русского монастыря Святого Великомученика Пантелеимона от 2 сентября 1961 года).

Несмотря на то, что с 1962 года возобновились паломнические путешествия на Афон представителей Русской Церкви, но они были очень и очень редкими.

Единственная форма помощи русским святогорцам заключалась в периодических посылках, отправляемых через Московскую Патриархию, которые свидетельствовали о глубокой любви русского верующего народа к афонским инокам...

Несмотря на чинимые препятствия, Русская Церковь продолжала и продолжает помогать бедствующим русским святогорцам и продуктами, и медикаментами.

В связи с случившимися пожарами в Пантелеимоновом монастыре и Андреевском скиту Московская Патриархия послала 13 ноября 1962 года через посольство СССР в Греции денежные переводы на восстановление пострадавших помещений, в каждый из них по 75 000 греческих драхм. Кроме того, в Пантелеимонов монастырь Святейший Патриарх направил грузовой автомобиль.

«Мы всегда помним вас,— свидетельствовал митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим,— своих русских иноков, находящихся вдали от родного края, в трудных и тяжелых условиях несущих свои подвиги духовного совершенствования и молитвы. Бог даст, устроятся дела русского иночества на прославленном с древних времен Святом Афоне» *.

В связи с празднованием 1000-летия Великой Лавры преподобного Афанасия на Афоне были предприняты новые шаги к восстановлению духовной связи Русской Церкви со Святой Горой («ЖМП», 1962, № 9; 1963, № 3, № 10; 1965, № 6, №№ 8—10).

В Послании Святейшего Патриарха Алексия Святейшему Патриарху Константинопольскому Афинагору от 20 мая 1963 года подчеркивалась постоянная многовековая связь Русской Православной Церкви с русскими монастырями и инонациональной братией Святой Горы. Напоминалось также, что Константинопольский Патриарх всегда признавал вполне канонически-

---

* Там же, № 9, л. 12.

** Архив ОВЦС МП, ф. Афон, 1962 г., № 9.

* Из письма митрополита Никодима к игумену Русского Пантелеимонова монастыря архимандриту Илиану от 19 февраля 1966 года.

ми связи Русской Церкви с Афоном и все проявления русского церковного покровительства инокам Святой Горы.

Подчеркивая далее озабоченность Русской Православной Церкви будущими судьбами Святой Горы и русских обителей на ней, Святейший Патриарх Алексий призвал Константинопольского Патриарха употребить весь свой авторитет, чтобы разрешить святогорскую проблему и **вернуть Святой Горе ее общеправославное значение,** какое она имела на протяжении минувшего тысячелетия.

Вопрос о современном положении святогорского монашества с особой серьезностью был поднят на Совещании в Лавре святого Афанасия на Афоне 24 июня 1963 года. В Совещании участвовали Святейший Патриарх Константинопольский Афинагор, Святейший Патриарх Сербский Герман, Блаженнейший Патриарх Румынский Юстиниан, Святейший Патриарх Болгарский Кирилл, представитель Патриарха Московского и всея Руси Алексия архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим. Были также представители и от других Православных Церквей со своими клириками.

«Долг всего Православия и каждой Православной Церкви в отдельности,— сказал в своем слове Святейший Патриарх Афинагор,— рассматривать все церковные вопросы со всеправославной точки зрения. Вопрос о Святой Горе, который относится ко всему Православию, относится также и к компетенции каждой из Православных Церквей».

Но сохранение Святой Горы в качестве «всеправославного монашеского центра, единой всеправославной державы и единой духовной лечебницы» невозможно без того, чтобы святогорская иноческая дружина не пополнялась беспрепятственно посланцами Братских Церквей. Поэтому особенно важным, по общему мнению участников Совещания, было заявление Константинопольского Патриарха о гарантированном приеме в святогорские обители всех монахов, которых сочтут нужным направить на Афон Предстоятели Поместных Церквей.

«Когда Московский Патриарх Алексий был в Фанаре (8 декабря 1960 года),— сказал Патриарх Афинагор,— я уведомил его, что он может посылать на Святую Гору сколько угодно монахов и всем им будет гарантирован прием. То же самое я повторяю и сегодня: **все Церкви могут посылать на Афон столько монахов, сколько сочтут нужным.** И для всех тех, кто будут посланы, полной гарантией будут подписи соответствующих Предстоятелей Церквей. Я как духовное лицо сам поручусь за тех, которые будут посланы» *.

Русская Православная Церковь обратилась с просьбой дать разрешение инокам, ожидающим своего отправления на Афон для пополнения Русского Пантелеимонова монастыря. В министерство иностранных дел Греции были представлены документы на 18 человек. И лишь через два года было получено разрешение на въезд в Русский Пантелеимонов монастырь только пяти монахам **.

Но теперь уже препятствие создано было новым правительством Греции, которое вмешивалось во внутреннюю жизнь святогорцев, всячески притесняя монахов.

Реакцией на это грубое нарушение суверенитета Афона является Окружное послание Священного Кинота, разосланное в 1968 году во все монастыри, скиты и келлии Афона.

В нем говорилось:

Досточтимые и возлюбленные о Христе братья и отцы!

Вы, конечно, все информированы, что наше Священное место уже более месяца переживает явное испытание. Решением Церкви *** и государства были низложены, лишены иноческого сана и устранены со Святой Горы шесть братьев-святогорцев, предстоятелей четырех священных обителей, из которых многие были уже в зрелом возрасте. Их осуждение было совершено в Константинополе Матерью — Христовою Церковью заочно, и вследствие этого обвиняемые были лишены элементарных за-

* Архив ОВЦС МП, ф. Афон. 1963 г.

** В связи с решением этого вопроса в Киноте,— как официально сообщал настоятель Русского Пантелеимонова монастыря архимандрит Илиан,— было предпринято соответствующее давление через афонского губернатора на членов Кинота с целью сокращения числа кандидатов для поселения в Русский монастырь (см. документацию по Афону, там же).

*** Имеется в виду Константинопольский Патриархат.— Ред.

конных средств защиты. Он (этот акт.— *С. А.*) был совершен государственными властями по распоряжению королевского министерства иностранных дел. Этот акт, в частности способ вынесения решения и осуждения их, потряс нашу центральную власть, Священный Кинот, который по своему отеческому долгу здесь, в Афинах и в Константинополе прилагал всевозможные усилия для исправления несправедливости, но которые, к сожалению, остались бесплодными, ибо нам компетентно заявили, что это решение окончательно и неизменно.

Доводя об этом до Вашего сведения, ради исторической истины сообщаем, что Священный Кинот по причине важности данного вопроса созвал вчера второе по данному вопросу Священное собрание для принятия решения и твердых мер по предотвращению новых печальных событий на нашем Священном Месте и с целью извещения, что наш Священный Кинот не прекратился и не прекратится, благодатию Христовой, бодрствуя и подвизаясь за сохранение чистым того священного наследия, которое он принял от наших приснопамятных Отцов Святогорского монашеского жительства, которое на протяжении веков утверждали приснопамятные благочестивые императоры, уважали беспощадные инославные завоеватели и окружало доныне любовью единоверное греческое государство.

И все это в духовной обстановке обсудив и всю свою надежду возложив на Пречистую Госпожу и Предстательницу этого нашего Святого Места, Священное Двойное Собрание пришло к следующему решению:

1. Чтобы во всех наших храмах во время молитв к Госпоже Богородице совершалось особое прошение ко Господу на мирной ектении: «О Святем Месте нашем и живущих и подвизающихся в нем Господу помолимся», а на сугубой ектении: «Еще молимся о сохранении и покровительстве Святого нашего Места от всякаго навета враг видимых и невидимых».

2. Послать запечатанные письма нашей Матери — великой Христовой Церкви, нашему досточтимому правительству, Его Превосходительству премьер-министру г-ну Георгию Пападопулосу и министерству иностранных дел о наших делах.

3. Чтобы Священный наш Кинот направил свои усилия к вразумлению некоторых сплетников мирян и монахов, распространяющих необоснованные и беспричинные слухи против существующего порядка, т. е. Устава в нашем Священном Месте, одних удаляя со Святой Горы, а на других жалуясь в местные Святые обители.

При этом, возлюбленные братья и отцы, в духе наивысшего братолюбия спешим в данном случае, надеемся преходящем, как можно больше позаботиться о любви и согласии в Боге, преданности нашим иноческим обязанностям, о вседушевной приверженности нашей священной родине — Святой Горе и, кроме того, о христианской добродетели, дабы и противостоящие вам, по слову апостола, уважали нас о Христе Иисусе, Ему же слава и держава во веки веков. Аминь.

Все присутствующие на Чрезвычайном Двойном Священном Собрании представители и предстоятели Священных Обителей Святой Горы Афон *.

Как бы в ответ на это и другие противодействия святогорцев 14 февраля 1969 года греческое военное правительство издало в законодательном порядке постановление за № 124 о значительном расширении функций афонского гражданского губернатора.

Это постановление вызвало глубокую озабоченность Православного мира.

Патриарх Московский и всея Руси и Священный Синод на заседании 25 апреля 1969 года постановили осудить «декрет № 124», принятый правительством Греции, как нарушающий права и древние традиции жизни монастырей Святой Горы, в том числе и Русского монастыря во имя Святого Великомученика Пантелеимона, и принять решительные меры (подробно об этом см. «ЖМП», 1969, № 5, с. 1—7; 1970, № 1, с. 4).

В благодарность за эти деяния Русской Церкви братия Русского Пантелеимонова монастыря обратилась к Святейшему Патриарху Алексию с письмом от 24 апреля (7 мая) 1969 года, в котором говорилось:

«Сим нашим скромным письмом уведомляем Ваше Святейшество о получении нами телеграммы с содержанием Вашего обращения к нашим духовным и гражданским властям в пользу и защиту Священного Кинота нашей Святой Горы, нашего Монастыря и всех великих и малых Обителей Афона.

Это действие Вашего Святейшества абсолютно всеми насельниками (за исключением частных единиц) Святой

---

* Архив ОВЦС МП, 1969 г., № 9-в.

Горы было принято с большой радостью, и все в этом усматривают Промысл Божий и заботы Царицы Небесной, Игумении сей Святой Горы, о своем Земном Жребии» *.

От Священного Кинота был направлен протест против закона № 124/1969 губернатору Афона, министру иностранных дел Греции, премьер-министру и Патриарху Афинагору. Приводим его текст.

САМОСТОЯТЕЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

В минувшем месяце, феврале, досточтимое правительство издало законодательное постановление за № 124 под названием «Об осуществлении, согласно Уставу Святой Горы, надзора со стороны губернатора Святой Горы», совершенно не согласное с постановлениями упомянутого Устава, и ещё меньше с искони существующим самоуправлением Святой Горы. Настоящий краткий трактат свидетельствует, что упомянутое законодательное постановление ниспровергает статут Святой Горы, который, согласно своей последней статье, «проистекает из императорских золотых булл и типиков, патриарших сигиллий, султанских фирманов, имеющих силу всеобщих постановлений и древнейших монашеских положений».

Начиная с IX века, приснопамятные цари Византии окружили любовью Святую Гору в вопросе ее самоуправления. Так, Василий Македонянин в 885 году по Рождестве Христове буллой обеспечил свободу святогорских монахов, «запретив всякое влияние, начиная с военачальника до последнего человека, и провозгласив весь остров достоянием подвизающихся на нем иноков». Точно так же императоры Роман Лекапинос, Константин Порфирородный своими хрисовулами утвердили более ясно и определенно свободу афонских отцов в 920 году.

В 972 году в Карее был составлен первый Устав Святой Горы в сотрудничестве ее игуменов с императорским уполномоченным Евфимием, игуменом Студийского монастыря в Константинополе. Устав имел 28 постановлений и подписывался 58 игуменами и монахами, в числе которых первый на Святой Горе, создатель Великой Лавры Святой Афанасий, Евфимий Студит и создатель Ксиропотамского монастыря и монастыря Святого Павла преподобный Павел. Этот Устав является первой органической хартией новоучрежденного монашеского афонского жительства. Он написан на пергаменте из козьей кожи, носит название «Трагос» и хранится в башне Священного Кинота, единственный в мире, как пишет историк Косма Влахос («Полуостров Святой Горы Афон»).

В 1046 году, в царствование Константина Мономаха был издан императорский Устав, имеющий 15 постановлений и 35 подписей игуменов в сотрудничестве с царским уполномоченным Космой, игуменом Цинцилукского монастыря в Константинополе.

В 1392 году были созданы 3-й и 4-й Уставы в царствование Мануила Палеолога. Эти Уставы были одновременно утверждены хрисовулами и между прочим подтверждают самостоятельность Святой Горы и ее самоуправляемость. Они были приняты всеобщим мнением и сознанием всех благочестивых игуменов Афона (1-й Устав). Не властью, не административно, не без воли и благоразумия, но желанием и соизволением всех благочестивых монахов и игуменов Горы (2-й Устав) «надлежит Первый почитать и уважать как Самого Небесного Отца» (3-й Устав).

Привилегии Святой Горы признавались и великими султанами, под покровом которых Святая Гора выполнила назначение больше предыдущего, и столь же почетное, сколь и многотрудное. Покровительство султанов никогда не оставляло Святую Гору как страну, в которой днем и ночью (по словам фирманов) благословляется Божественное Имя, и одновременно являющуюся прибежищем бедных и гостей, скорбящих и падших духом в жизненной брани.

В 1575 году был составлен пятый Устав при Патриархе Иеремии, содержащий 10 постановлений, касающихся внутреннего устройства, с целью ограничений своеобразий в монастырях.

В 1783 году при Патриархе Гаврииле IV появился 6-й Устав, который учредил Священный надзор, разделил монастыри на 5 четверок и издал 18 постановлений по финансовым вопросам Горы, по юридическим, о базаре в Карее, о государственных и кинотских налогах и о правах Собрания.

В 1810 году святогорцы составили новый 7-й Устав, утвержденный управлением в Салониках, имеющий 17 постановлений по налаживанию различий между келлиями и монастырями, а также создание Священного Кинота.

В 1875 году Патриарх Иоаким пригласил святогорцев, чтобы в сотрудничестве с На-

* Архив ОВЦС МП, 1969, № 9, вх. № 916.

циональным смешанным Советом было выработано положение о Святой Горе, обеспечивающее, может быть, некоторое будущее. Однако святогорцы по удовлетворительным причинам отказались, и Патриарх без них приступил к составлению Устава, который был принят и подписан 14 марта 1876 года и встретил должное одобрение со стороны турецкого правительства для его применения. Тогда впервые за тысячелетнюю историю монашества на Афоне было составлено положение о монастырях Святой Горы помимо мнения, совета и одобрения святогорцев людьми, чуждыми иноческой жизни, обычаям Горы и многовековой ее истории. Поэтому оказалось невозможным его принципиальное применение. Церковь же, давшая его, оставила его на бумаге.

В 1933 году на Святую Гору был послан губернатор (воевода), чтобы пребывать там постоянно для взимания налогов и защищать монахов, «он же осуществляет и поддерживает все справедливое и правое, чтобы вызвать у них благоволение».

В 1878 году монахи Святой Горы были предметом международной заботы в Берлинском соглашении. Согласно его 62-й статьи, «монахи Горы Афон, откуда бы ни происходили, сохранят свое имущество и свои прежние права и будут пользоваться полным равенством прав и привилегий безо всякого исключения». То же самое было повторено и в Лозаннском соглашении 1923 года.

В 1911 году в Карее Священным Двойным Собранием и Патриаршим экзархом митрополит Кассандрийским Иринеем были составлены Общие положения Святой Горы, утвержденные в Константинополе при Патриархе Иоакиме III, которые имели силу до 1926 года.

В 1924 году при содействии представителя от государства был составлен Устав Святой Горы, который, будучи принят Двойным Священным Собранием предстоятелей Святых Монастырей и одобрен Константинопольской Патриархией и греческим парламентом, был утвержден законодательным постановлением 10 сентября 1926 года при правительстве Кондилиса и сделался государственным законом. Вышеупомянутое законодательное постановление, составленное из 44 пунктов, делит компетенции Священного Кинота, собирающегося дважды в году Собрания и гражданского управления.

Устав, как основной закон Святогорского монашеского жительства, содержит 188 статей, регулирующих общее устройство Священного Кинота, Священного надзора, Священных Обителей, Скитов и Келлий, а в частных постановлениях место и качество святогорских монахов, благотворительных заведений Священного Кинота. Из статей законодательного постановления 1926 года, относящихся к управлению Святой Горы, 3-я, 4-я и 5-я суть следующие:

1. На Святой Горе назначается губернатор, который, имея чин и оклад номарха и подчиняясь юрисдикции министерства иностранных дел, наблюдает помимо вопросов общественного порядка и безопасности и за исполнением Устава, обращая внимание Священного Кинота на всевозможные нарушения монашеского принципа на Святой Горе. В случае же разногласия он обязан обратиться к компетентному министерству иностранных дел, сообразуясь с его указаниями.

2. Губернатор Святой Горы, осуществляя наблюдение за соблюдением положений, входит в непосредственный контакт со Священным Кинотом и прочими монашескими властями посредством переписки с ними.

3. Организация управления регулируется распоряжением.

Статьи 40-я и 41-я обязывают собирающееся дважды в год Собрание издавать канонические распоряжения о полной научной системе эксплуатации лесов Святой Горы и организации и работе Афонской духовной семинарии, которые и появились в 1930—1931 гг. 42-я статья дословно гласит так: «Забота о регулировании и содержании библиотек, рукописей, реликвий и прочего принадлежит местным монастырям и исполняется ими под непосредственным наблюдением Священного Кинота и созываемого дважды в год Священного Собрания, обязанного издавать канонические распоряжения о них, которые и были сделаны в 1933 году.

В заключение же статья 44-я гласит: «Вместе с настоящим законодательным постановлением публикуется на него опирающийся Устав Святой Горы в правительственной газете как государственный закон». И в конце говорится, что сила настоящего законодательства начинается со вступления в силу конституции, которая будет опубликована.

Относящейся к самоуправлению статьей Устава является 8-я, которая гласит: «Представитель греческого государства на Святой Горе действует и дает распоряжения через свои органы для исполнения решений монастырей и Священного Кинота, поскольку они издаются в соответствии с Уставом».

Статья 9-я: «Святые монастыри являются самоуправляемыми и управляются в соответствии со своим внутренним уставом, который

принимается и одобряется Священным Кинотом, наблюдающим за его сохранением и нормальной работой, и который не может противоречить постановлениям настоящего Устава».

Статья 12-я: «Святая Гора пользуется, согласно искони существующему обычаю, особыми привилегиями с освобождением от налогов, как это определенно излагается в постановлениях настоящего Устава».

Статья 13-я: «Управление всем имуществом святых монастырей принадлежит попечению монашествующей в каждом из них братии».

Статья 187-я: «Всякое постановление, противоречащее настоящему Уставу, не может иметь силу на Святой Горе».

И последняя, 188-я, статья: «Настоящий Устав имеет силу с момента одобрения его Кинотом и утверждения государством и исходит из императорских золотых булл и Уставов, патриарших сигиллий, султанских фирманов, действующих Общих положений и древнейших монашеских законов и режимов».

В 1927 году была опубликована новая конституция страны, которая в соответствующих статьях, касающихся управления Святой Горы, гласит:

«I. Афонский полуостров, начиная с Великого вигласа и дальше и составляя область Святой Горы, является древним привилегированным строем, самоуправляющейся частью греческого государства, господство которого в отношении нее остается неприкосновенным.

II. Святая Гора управляется по своему Уставу своими двадцатью монастырями, между которыми распределен весь Афонский полуостров, и его земли являются неотъемлемой частью. Управление осуществляется представителями святых монастырей, составляющих Священный Кинот. Ни один из монастырей Святой Горы не имеет административной системы, иерархического чина и самостоятельного отношения к своему подчиненному филиалу.

III. Подробное определение святогорских установлений и формы их функционирования делается Уставом Святой Горы, который при содействии представителя государства составляют и принимают двадцать святых монастырей, а санкционируют Константинопольская Патриархия и греческий парламент. То же самое говорит и конституция 1968 года. Золотые буллы, фирманы, сигиллии и прежние режимы, конституция страны, международные соглашения, законодательное постановление 1926 года и Устав Святой Горы желают внутреннего самоуправления, своего политического губернатора, блюстителя Устава, обращающего внимание Священного Кинота на нарушения какой бы то ни было власти на Святой Горе, т. е. косвенного наблюдателя, поскольку согласно конституции Святая Гора управляется своими двадцатью Священными монастырями и их представителями, составляющими Священный Кинот. Также и монастыри, согласно 9-й статье Устава, «являются самоуправляемыми и управляются внутренним Статутом, который одобряется Священным Кинотом, наблюдающим за его правильным и нормальным функционированием».

Согласно новому законодательному постановлению 124/1969, Священный Кинот и Святые монастыри должны дважды и трижды в неделю посылать копии их заседаний и решений государственному губернатору, чтобы он их контролировал и принимал решения относительно их авторитета и соответствия не только с Уставом, но и внутренними положениями монастырей, инспектором которых является только Священный Кинот, согласно вышеупомянутой 9-й статьи Устава.

Эти решения монастырских собраний являются большей частью административными и текущего характера, т. е. о покупке питания, обработке участков, приеме послушников, постриге и хиротонии их и т. п. Вяжется ли с общей логикой и соответствует ли должности губернатора заниматься этими вопросами? И что остается от самоуправления, если осуществляется такой предвзятый контроль и вмешательство со стороны назначенных государством административных лиц? И практически это неприменимо, ибо на Святой Горе имеются монастыри, отстоящие от Карей на пять, восемь и десять часов, а сообщение в гористой местности является первобытным, а по морю, особенной зимой, весьма затруднительным.

Это законодательное постановление навязывает также контроль над библиотеками, ценностями и т. п. Святых монастырей. Откуда заимствовано это право контроля? Ни в 3-й статье законодательного постановления 1926 года, ни в каноническом распоряжении 1931—1932 гг. о реликвиях ничего не говорится об этом праве государственного губернатора. Антиканоническим и непозволительным считается вход мирянина в святой алтарь, где хранятся святые мощи, и осуществление проверки святых и преподобных. Это касается чести отцов, которые такой любовью и благоговением окружают их и хранят. Государство вместо того, чтобы нравственно поощрять безвозмездных хранителей первобытного наследия, ставит их под контроль простого служащего и подвергает угрозе их утверждения как бы за плохую веру, и словно по милости государства они живут в этих святых местах,

которые они и их отцы сохраняли на протяжении веков.

В обосновании законодательного постановления говорится, что эти меры приняты потому, что в некоторых монастырях появились административные и экономические аномалии, что плохо осуществляется контроль управления, что утрачено два кодекса из двух монастырей. Прежде всего губернатор не имеет никаких прав административного контроля в Святых монастырях, потому что это дело Священного Кинота, как мы выше упомянули, и если что-либо и происходит, это должно быть в сфере внимания Священного Кинота, то же самое и в вопросе финансовом. Единственной статьей по данному вопросу является 27-я статья Устава, которая делает инспектором и восстановителем какого-либо обнищавшего монастыря только Священный Кинот.

Претензии, что разоряются библиотеки и что утрачено 1—2 кодекса, не выдерживают элементарной логики, потому что всем известно, что в самом Британском музее, как и в нашем археологическом, три года назад случались кражи, хотя в них существует штат сторожей. В библиотеке министерства иностранных дел во время оккупации были взяты целые тома дипломатических документов.

Состоявшееся судебное расследование исключало всякое подозрение продажи, и дело было сдано в архив.

Отцы весьма чувствительны к соблюдению своей монашеской жизни. Поэтому где согласованность нового законодательства с Уставом?

Что остается от духа и буквы самоуправления Святой Горы? Это самоуправление, как уже исторически доказано, в большой степени способствовало её сохранению, начиная с основания и до наших дней. Когда слышали о контроле решений Святых монастырей на Святой Горе? Даже в самые худшие для нашего народа времена и в самые трудные для нашей Церкви годины не было этого. Самое вожделенное у человека — свобода, ради нее ведется столько браней и ради нее монахи поднялись на народное восстание, а теперь покоряются без причины, без должного основания политическому губернатору, им угрожают суровыми законами, если они не отдадут ему землю и воду.

Где это слыхано, чтобы административный служащий вмешивался бы при простом подозрении в монастырские дела, делал бы расследования, учитывал небрежность и глупость по своему усмотрению в людях, жертвующих своею жизнью ради идеалов веры? Эти вмешательства неприменимы на Святой Горе, они антиконституционны и явно противозаконны по отношению к ее прежнему строю, полностью противоречат Статуту, основная 187-я статья которого гласит: «Всякое постановление, противоречащее настоящему Статуту, недействительно на Святой Горе...»

Обращение заканчивается словами: «Осуществление распоряжений законодательного постановления 124/1969 вызовет опустошение Святой Горы, а мы снимаем с себя всю относящуюся к этому вопросу ответственность» *.

Для выражения устного протеста властям Греции в Афинах была назначена также делегация из настоятелей монастырей Дионисиат, Григориат и Зограф. Делегацию никто не принял.

23 июня 1969 года от Польской Православной Церкви поступило следующее сообщение: «...Собор епископов нашей Церкви на очередной сессии 11/VI 1969 года вынес следующее решение: «Солидаризироваться с позицией, занятой Духовными Властями Русской Церкви по делу созыва Всеправославного совещания, касающегося монастырской жизни на Святом Афоне, и одновременно просить Его Блаженство, Блаженнейшего Иеронима, Архиепископа Афинского и всей Эллады, выступить с соответствующим ходатайством перед государственными властями Греции об отмене декрета 124 от февраля текущего года и об оставлении в силе действующих до сего времени узаконений»» **.

Против декрета № 124, а также в поддержку предложения Святейшего Патриарха Алексия о созыве Всеправославного совещания по вопросу о Святой Горе Афон выступил Священный Синод Чехословацкой Православной Церкви во главе с Блаженнейшим Митрополитом Пражским и всей Чехословакии Дорофеем в послании к Патриарху Афинагору.

Святейший Патриарх Болгарский Кирилл в своем письме Патриарху Афинагору писал: «12 мая 1969 года в Рыльском монастыре состоялась часовая беседа между Вашим Святейшеством, моим смирением и Его Высо-

---

* Архив ОВЦС МП. Перевод с греческого обращения «Самостоятельное управление Святой Горы Афон», ф. Афон, 1969 г., № 9-в.

** Архив ОВЦС МП, ф. Афон, 1969 г., № 9-а.

копреосвященством митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом, представителем Его Святейшества Патриарха Московского и всея Руси Алексия, по тому же афонскому вопросу. Мы были счастливы услышать от Вашего Святейшества обещание, что будем уведомлены о предстоящих переговорах на высоком уровне с представителем Святогорского Кинота и уважаемого греческого королевского правительства. С нетерпением ожидаемое от Вашего Святейшества известие не получено, и это чрезвычайно беспокоит как нас, руководителей Болгарской Православной Церкви, так и весь болгарский народ. Мы не можем далее не реагировать на постоянные напоминания, которые непрестанно направляются нам со стороны клира и народа нашей страны с предложением предпринять перед Вашим Святейшеством шаги в духе благочестивых пожеланий болгарского народа. Дело идет о неудержимом потоке постоянных обращений к нашему смирению и к Священному Синоду. К вышеизложенному мы считаем необходимым добавить, что после второй мировой войны Святая Гора стала недоступной для групповых паломнических посещений благочестивых людей нашей страны и таким образом был положен конец доброй традиции, не прекращавшейся и в период между двумя мировыми войнами. **В то же самое время Святая Гора открыта для туристов-непаломников всех западных стран»** *.

Несколько ранее, 27 марта 1969 года, заместитель председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата епископ Тульский и Белевский Ювеналий передал министру иностранных дел Греции г-ну Панагиотису Пипинелису письмо председателя Отдела внешних церковных сношений митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, в котором говорилось: «...Около трех лет тому назад пять иноков получили возможность жить на Афоне, из которых только трое в настоящее время находятся на Святой Горе. Один из пяти кандидатов, по причине болезни, не смог воспользоваться данным ему разрешением, второй же из них направился на Святую Гору, но в скором времени постигший его недуг заставил вернуться на Родину. Три инока, живущие сейчас в Русском Православном монастыре, не могут должным образом обслужить многих преклонного возраста старцев малочисленной братии Святой обители. Это нас очень тревожит и беспокоит как с точки зрения утоления русскими монахами своей духовной жажды жить на Святом Афоне, так и с точки зрения заботы о престарелых наших соотечественниках...

Мы скорбим, что эта Святая обитель приходит в упадок по не зависящим от нас причинам. Мы слышим зовы прийти на помощь, поддержать старость оставшихся русских подвижников и молитвенников и не дать угаснуть нашим русским лампадам, которые теплятся и свидетельствуют живую веру нашего народа столько веков.

Жительство русских монахов на Святой Горе было всегда сильным импульсом и для духовной жизни в самой России. Наше христианское сознание, наша православная ответственность в современном мире и просто человеческое чувство заставляют нас снова и снова обращаться к Вашему Превосходительству с просьбой об оказании нам содействия в оформлении на въезд на Святую Гору в Пантелеимоновский монастырь для несения там иноческого послушания иноков Русской Православной Церкви, которые имеют уже благословение Святейшего Патриарха Афинагора в его послании Святейшему Патриарху Алексию от 19 июля 1965 года за № 957» *.

Эти напоминания возымели свое действие. 27 февраля 1970 года на Афон выехали два русских инока, получившие визы на постоянное поселение в Русском Пантелеимоновом монастыре.

Но эта полумера не могла решить там столь серьезные проблемы жизни.

Не случайно в юбилейном послании братии Русского Пантелеимонова монастыря в связи с его 800-летием в

* Из письма Патриарха Болгарского Кирилла от 23 июня 1970 года. Копия в архиве ОВЦС МП, ф. Афон, 1970 г., № 9.

* Архив ОВЦС МП, ф. Афон, 1969 г., № 235.



Канун праздника Входа Господня в Иерусалим (Вербного воскресенья) и праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, 6 апреля 1974 года. Святейший Патриарх Пимен совершает полиелей на всенощном бдении в Богоявленском патриаршем соборе. Внизу: 7 апреля (25 марта) 1974 года, день памяти Святейшего Патриарха Тихона († 7 апреля 1925 года). Святейший Патриарх Пимен у могилы Патриарха Тихона после панихиды в малом соборе в честь Донской иконы Божией Матери в Донском монастыре в Москве





8 апреля 1974 года, Великий понедельник. Собор в честь Донской иконы Божией Матери в Донском монастыре в Москве. Святейший Патриарх Пимен совершает освящение веществ, приготовленных для мироварения (К с. 11)



Епископ Каирский Григорий (Коптская Церковь) на приёме у Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена в Московской Патриархии 4 марта 1974 года (К с. 5)

1969 году митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим отметил: «На вашу долю выпал нелегкий жребий подвизаться в обители Святого Великомученика Пантелеимона в один из труднейших периодов ее истории. Численно умалились вы, но подвиг ваш от того стал еще выше пред Богом. Ваши благочестие, вера и ревность о славе Божией трудно выразить на бумаге языком человеческим. Воистину вы не только низлагаете ветхого человека, но и побеждаете старость плотскую. Поэтому примите от православных людей Отечества вашего благодарный поклон.

Мы восхищаемся вашим подвигом и молимся о вас, вместе с вами разделяем печали и радости ваши. Вместе с вами мы едины в молитвах, обращаясь ко Господу Сил, Пречистой и Пресвятой Богоматери и Великомученику Пантелеимону о сохранении обители сей от всякого злого обстояния на радость подвизающимся в ней и всех православных русских людей для назидания многим, кто хочет жить единым на потребу».

8 июня 1970 года Святейший Патриарх Болгарский Кирилл и Местоблюститель Московского Патриаршего престола Митрополит Пимен выступили с совместным заявлением по афонскому вопросу. В нем вновь говорилось об озабоченности Церквей Болгарской и Русской в связи с декретом № 124, согласно которому на греческое министерство иностранных дел были возложены в значительной степени прерогативы Высшей Церковной власти на Афоне. Губернатор хотел быть фактическим распорядителем жизнью и имуществом монастырей, расположенных на Святой Горе. Новые функции губернатора были подкреплены решениями об унизительных мерах наказания для иноков Святой Горы в случае нарушения ими упомянутого декрета.

С другой стороны, в совместном заявлении высказывалась тревога по поводу появившихся в греческой печати сообщений о намерении правительства Греции превратить Афонский полуостров в место международного туризма. Это привело бы, подчеркивалось в документе, «к разрушению самой многовековой основы жизни афонских подвижников».

В заявлении решительно осуждалось вмешательство властей Греции в вопрос свободного въезда на Афон новых послушников и монахов и доступа паломников (текст см. в «ЖМП», 1970, № 7, с. 1—2).

Русская Православная Церковь никогда не отказывалась от своих прав на Афоне.

Безосновательны утверждения тех, кто стремится своими выступлениями создать представление, будто «Советское правительство отказалось и от русских прав на Афоне» *, и тем подчеркнуть «бесправность» Русской Церкви в Афонском вопросе. Подобного «отказа» не было и быть не могло по самой сути взаимоотношений Русской Православной Церкви и Советского государства, ибо наша Церковь отделена от государства. Напротив, Советское правительство сделало больше на пути этих русско-афонских церковных отношений, чем греческое правительство, именующее себя христианским **.

Неоднократно взывали о помощи к Русской Церкви русские иноки и дру-

---

* Как об этом говорится, например, в публикации Петроса Русоса «Октябрьская революция и Греция». Перевод с греческого. М. 1967, с. 52.

** Достаточно привести два примера:

I. Ввиду того, что Новый канонизм требует от новых насельников принимать греческое гражданство, Советское правительство дало на это согласие инокам русских монастырей — советским гражданам, поступающим в братию Пантелеимоновской обители. Греческое же правительство до сих пор не дало виз тем русским инокам, которые готовы отдать себя Афону. Один из монахов так и скончался, не дождавшись визы греческого правительства. Заявления же в Московскую Патриархию всё продолжают поступать от клириков и мирян Русской Церкви, жаждущих жить на Святой Горе.

II. После пожара 23 сентября 1968 года в Русском Пантелеимоновом монастыре Советское правительство разрешило Русской Церкви приобрести и вывезти на Афон необходимое оборудование и строительные материалы для ремонтно-восстановительных работ:

1. Пиломатериалов — 2800 $м^3$.

2. Оцинкованной стали для покрытия крыш — 18 тонн... 5. Один бульдозер. 6. Одну грузовую автомашину.

Тогда же главой делегации Русской Церкви на празднования 800-летия Русского Пантелеимонова монастыря 9 августа 1969 года был

гих святых мест Афона, как, например, настоятель обители Воздвижения Честного Креста Господня иеросхимонах Афанасий, настоятель скита Архистратига Божия Михаила архимандрит Евгений, настоятель Ильинского скита архимандрит Николай.

В письме на имя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена от 9 сентября 1972 года игумен Русского Пантелеимонова монастыря архимандрит Гавриил вновь писал: «...Наш Монастырь находится в крайне затруднительном положении и особенно из-за неимения братства. С течением времени постепенно число уменьшается — старики вымирают, а пополнения нет, такое положение и уже здесь живущих приводит в уныние и безнадежность.

Мы, зная любовь Русского Народа к Святому Афону, верим и надеемся, что Вашим Святейшеством и всей Русской Церковью будут приняты все возможные меры к тому, чтобы этот русский (почти последний на Афоне) уголок с его святынями оставался и продолжал свое существование для утешения каждого верующего русского человека...» *.

Священноначалие Русской Церкви всякий раз в ответ на эти прошения обращалось и обращается с своими ходатайствами к правительству Греции и Константинопольскому Патриарху, воля которых ныне упорствует и не нисходит к немощам престарелых афонских иноков — живых членов живого тела Церкви...

Особенно это было засвидетельствовано Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Пименом при посещении Святой Афонской Горы.

23 октября 1972 года на приеме в Протате Святой Горы Афон в Карее Святейший Патриарх Пимен от лица Русской Православной Церкви подчеркнул:

«Будучи связана теснейшими вековыми узами с Афоном, Русская Православная Церковь хочет продолжать эти связи, ибо православной русской душе Афон, как величайшая всеправославная святыня и оазис стяжания вечной жизни, остается особенно близким и дорогим.

В связи с этим мы весьма озабочены оскудением иноков в нашей русской обители, остро нуждающейся в их пополнении.

Мы надеемся, что греческие светские власти правильно понимают наши естественные стремления и искренние желания сохранить чин русских иноков на Афоне, а Священный Кинот пойдет навстречу желаниям тех русских иноков, которые хотят подвизаться и проводить свое спасительное жительство здесь, на Святой Горе.

На Святой Горе должны пребывать сложившиеся с древних пор традиции и привилегии жизни ее обитателей. Афон должен быть сохранен как всеправославный монашеский центр с веками освященной независимостью и свободой, со своеобразным традиционным самоуправлением. И мы глубоко верим, что Святая Афонская Гора не только была, но и будет оплотом православного иночества всех национальностей» («ЖМП», 1973, № 4, с. 9).

На приеме, устроенном премьер-министром Греции 19 октября 1972 года, Святейший Патриарх Пимен в своей речи вновь официально заявил:

«Свидетелем многовековой давности дружеских отношений между русским и греческим народами является Русский Свято-Пантелеимоновский монастырь на Святой Горе Афон. В прекрасный, благоухающий букет святых афонских обителей русский монастырь влагает свою почти тысячелетнюю историю, которая является ярким свидетелем глубокой веры и исключительного благочестия русских православных христиан. Этот монастырь был всегда связан с Русской Православной Церковью живыми духовными и материальными узами. Осуществляя свою заботу о сохранении и добром состоянии этого исконного центра духовной жизни нашей Святой Русской Православной Церкви, мы, естественно, нуж-

---

передан монастырю для восстановления зданий 1 миллион греческих драхм.

Греческое же правительство, взявшее на себя административные функции над Святой Горой, три года не давало разрешения на ввоз в монастырь всего поименованного.

С большим трудом переданы в Пантелеимонов монастырь бульдозер и автомашина (см. в переписке по делу.— Архив ОВЦС МП, ф. Афон, за 1969—1972 гг.).

* Архив ОВЦС МП, ф. Афон, 1972 г., № 9.

даемся в понимании наших интересов представителями властей Греции, под чьим суверенитетом находится Святая Гора, и в необходимых случаях — в содействии. Мы надеемся, что иноки, желающие перейти из монастырей нашей Церкви в Пантелеимоновскую обитель, не будут встречать печального противодействия со стороны официальных греческих кругов, равно как будут удовлетворяться и иные наши представления, вызываемые интересами Русского Свято-Пантелеимоновского монастыря на Афоне» (там же, с. 15).

10 сентября 1973 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен в письме Святейшему Патриарху Константинопольскому Димитрию вновь изложил просьбу о содействии пополнению Свято-Пантелеимоновского монастыря русскими иноками и напомнил о высокой ответственности, которая лежит на них, как на предстоятелях Церквей в отношении этого святого дела.

1 ноября 1973 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен и Святейший Патриарх Болгарский Максим направили президенту Греции совместное послание о современном тяжелом положении Русского Пантелеимоновского и Болгарского Зографского монастырей на Святой Горе ввиду чинимых греческими властями трудностей доступа в эти монастыри послушников и монахов из СССР и Болгарии (текст в «ЖМП», 1973, № 12, с. 5—6).

12 ноября 1973 года митрополит Тульский и Белевский Ювеналий, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, и архимандрит Нестор, настоятель Болгарского подворья в Москве, вручили это послание послу Греции в Москве Александру Деметропулосу.

Тогда же, 12 ноября 1973 года, Святейший Патриарх Пимен направил телеграмму Святейшему Патриарху Димитрию, в которой выражал огорчение в связи с необъяснимым молчанием на обращения к Его Святейшеству по афонскому вопросу. Но Святейший Патриарх Димитрий не дал ответа на эти напоминания, не показывая тем самым своей истинной озабоченности состоянием Русского Пантелеимонова монастыря.

4 марта 1974 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен повторил просьбу Русской Православной Церкви новому президенту Греции г-ну Федону Гизикису в связи с сохранением тягостного положения в Русском монастыре на Афоне.

* * *

Русская Церковь развивает связи с Святым Афоном, полагая в основу любовь к этому Жребию Богоматери. Она призывает всех православных к участию в этой вселенской проблеме, от решения которой будет зависеть дальнейшее единство Православия. Ибо Святогорский вопрос в современном мире стал вопросом всеправославного значения.

Мы верим, что подвиг, совершаемый на Афоне монахами разных национальностей, служит всему человечеству. И в западной печати отмечают, что афонские монахи беспрестанно простирают руки к Небу и молятся за благоденствие в мире. Чем горячее их любовь к Богу и людям, тем крепче сила их молитв, с помощью которых они низводят мир с Неба на землю (Chrysostomus Dahm. Athos-Berg der Verzelärung. Offenburg, 1959, S. 195).

Вопрос о Святой Афонской Горе еще не получил должного решения, но предстательствует пред Богом за родную Церковь светлый сонм русских афонских подвижников, прославленных и неведомых. Значит, будет существовать и Русский Афон.

Русский монастырь Святого Пантелеимона все так же стремится оградить статус Святой Горы как общеправославной святыни и сохранить русские права в этом благословенном месте, где много веков назад было закреплено «вечное гражданство» русских подвижников.

На Небесах скреплена любовь русских к Святой Горе. Эту любовь, освященную Царицей Небесной, не в силах нарушить ничто земное. И Святая Русская Православная Церковь останется верна Афону навеки. Пастыри наши всегда помнили о своем долге перед всеправославной святыней и никогда не допускали и мысли об уходе русских иноков из обжитых ими древних обителей. Свидетельство тому — постоянное внимание наших иерархов,

Чествование маститого профессора

В Московских духовных академии и семинарии состоялось чествование старейшего профессора Алексея Ивановича Георгиевского, которому 27 января 1974 года исполнилось 70 лет, а 17 октября 1973 года — 30 лет его профессорско-преподавательской деятельности в Московских духовных школах, которая началась 17 октября 1943 года его участием в организации Богословского института и пастырских курсов.

30 января в Актовом зале на юбилейном собрании присутствовали администрация, профессорско-преподавательская корпорация, учащиеся и сотрудники академии и семинарии.

Академическое торжество открыл ректор архиепископ Дмитровский Владимир. В своем приветствии Владыка отметил большие заслуги А. И. Георгиевского перед духовной школой и Церковью.

Сообщение о жизни и трудах юбиляра сделал преподаватель священник Вадим Смирнов.

К преподавательской деятельности А. И. Георгиевский приступил в звании доцента по кафедре литургики. Одновременно он состоял ученым секретарем Богословского института, как тогда именовалось открытое 14 июня 1944 года учебное духовное заведение в Москве. В 1958 году А. И. Георгиевский был утвержден в звании профессора литургики, а также стилистики русского языка.

С неослабевающим вниманием учащиеся слушают уроки и лекции о литургической жизни Христовой Церкви, а также интересные доклады на литературные темы, с которыми нередко выступает А. И. Георгиевский на общих собраниях учащих и учащихся в памятные дни.

В изданиях Московской Патриархии имя А. И. Георгиевского как автора встречается довольно часто. Его статьи, особенно литургического содержания, а также по вопросам защиты мира хорошо известны читателям «Журнала Московской Патриархии». Немало статей, исследований и специально разработанных литургических тем напечатано в других журналах Московского Патриархата, например, в «Stimme der Orthodoxie» («Голос Православия»). Многократно профессор А. И. Георгиевский давал отзывы на кандидатские, магистерские и докторские диссертации, а также на различные богословские и литургические труды, опубликованные в церковной печати. С 1950 по 1954 год А. И. Георгиевский редактировал издаваемые в Москве настольный и настенный календари Русской Православной Церкви, а также «Богослужебные указания». В 1951 году он издал книгу под названием «Чинопоследование Божественной литургии (краткое литургико-практическое пособие для учащихся духовной семинарии)». С июня 1950 по декабрь 1953 года А. И. Георгиевский по совместительству исполнял обязанности ответственного секретаря редакции «Журнала Московской Патриархии», а с января 1954 по декабрь 1959 года был также и членом Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата.

клириков и всех верующих к судьбе афонских братьев. И теперь из разных епархий Русской Православной Церкви текут лепты для нужд святогорцев. С ними связаны имена живых людей и людей умерших, свидетельствующих о своей вере в духовную силу Афона.

Странными выглядят обещания, которые даны были официально Константинопольским престолом Русской Церкви и которые доныне остаются невыполненными. Безмолвие в ответ на обращения Русской Православной Церкви ничем не может быть оправдано.

Каждый верный член Православной Церкви должен сознавать свой общеправославный долг — добиваться поддержания нормальной жизни на Святом Афоне — в этом священном центре христианского подвижничества.

Инокам и паломникам Русской Православной Церкви должен быть открыт свободный въезд на Святой Афон.

Русская Православная Церковь должна иметь возможность беспрепятственно осуществлять скрепленные тысячелетней церковной традицией взаимные связи с Русским Свято-Пантелеимоновым монастырем на Святом Афоне.

Необходимо нормальное продолжение и развитие научных русско-афонских связей, представляющих исключительно важное значение для развития богословской науки в Русской Православной Церкви и для ее общехристианского богословского вклада.

Святая Гора должна оставаться общеправославным вселенским средоточием для иночества всех православных стран и народов, с сохранением для существующих на ней монастырей всех привилегий, связанных исторически с отдельными Поместными Православными Церквами.

Священник Анатолий ПРОСВИРНИН

От Русской Православной Церкви А. И. Георгиевский неоднократно участвовал в богословских дискуссиях с представителями других Церквей. Он входил в состав делегации Русской Православной Церкви, посетившей в апреле 1945 года Болгарскую Православную Церковь, и выступал в зале Богословского факультета Софийского университета с лекциями на тему «О церковном обряде». Он состоял членом Поместных Соборов Русской Православной Церкви в 1945 и 1971 годах, где выступал с докладами. На Совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8—18 июля 1948 года он выступил с докладом о церковном календаре и был секретарем календарной комиссии.

Неутомимая деятельность профессора отмечена высокими патриаршими наградами. В 1964 году Святейшим Патриархом Алексием он награжден орденом святого князя Владимира II степени, а в 1971 году Святейшим Патриархом Пименом удостоен Патриаршей грамоты. В 1951 году Блаженнейший Патриарх Антиохийский и всего Востока Александр III наградил его орденом святых первоверховных апостолов Петра и Павла («ЖМП», 1951, № 12, с. 8).

От лица профессорско-преподавательского состава, учащихся и сотрудников инспектор академии и семинарии архимандрит Александр (Тимофеев) прочитал приветственный адрес юбиляру, в котором охарактеризован творческий и христианский облик профессора, стяжавшего признанный всеми авторитет доброго, отзывчивого человека, с широкой эрудицией и большим опытом жизни. «Ваша любовь к Церкви,— говорится в адресе,— и светлое чувство радости о Воскресшем Господе придают Вашим лекциям и докладам высоконазидательный характер и оставляют в сердцах многочисленных Ваших учеников добрый и спасительный след. Ваше знание литургики, сообщаемое в доступной и убедительной форме, приносит несомненную пользу настоящим и будущим священнослужителям алтаря, а Ваши печатные труды пользуются заслуженной популярностью, и не только в нашей Церкви, но и среди церковных людей за рубежом».

Затем ректор архиепископ Владимир объявил о присвоении, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена, юбиляру звания заслуженного профессора и вручил ему в связи с этим диплом. Владыка тепло поздравил А. И. Георгиевского и от всей души пожелал ему здравия, помощи Божией в дальнейших трудах на благо духовной школы, Церкви и Родины. Высокопреосвященный Владыка передал ему также приветствие от председателя Издательского отдела Московского Патриархата архиепископа Волоколамского Питирима и от редакции «Журнала Московской Патриархии» с самыми благими пожеланиями. Юбиляру были присланы поздравления от Ленинградской духовной академии, архиепископа Рижского и Латвийского Леонида, архиепископа Минского и Белорусского Антония и многих других лиц.

С приветственным словом к заслуженному профессору обратился доцент А. П. Горбачев. От имени учащихся выступил студент III курса академии Е. Цешковский. С приветствиями выступили от имени братии Троице-Сергиевой Лавры наместник архимандрит Иероним (Зиновьев), от сектора заочного обучения академии и семинарии—заведующий сектором преподаватель протоиерей Серафим Соколов.

С ответным словом благодарности Святейшему Патриарху Пимену, иерархам и всем поздравившим его выступил А. И. Георгиевский. С большим интересом были выслушаны его воспоминания о прошлом — из страниц многолетней его жизни и деятельности.

Пением маститому профессору «многая лета» закончилось торжественное собрание в Актовом зале.

Преподаватель
священник Вадим СМИРНОВ

Хроника Московской духовной академии

19 октября 1973 г. в жизни Московских духовных школ было знаменательным днем: исполнилось 25 лет с того времени, когда начались занятия возрожденных академии и семинарии, возвратившихся в 1948 г. в Троице-Сергиеву Лавру.

9 ноября, в 96-ю годовщину со дня рождения в Бозе почивающего Святейшего Патриарха Алексия, была совершена Божественная литургия в храме в честь Всех русских святых, где погребен Патриарх Алексий, и панихида у могилы Первосвятителя. На очередном заседании Совета академии и семинарии, проходившем в тот же день, члены Совета почтили память Патриарха Алексия. В академии состоялся вечер памяти Святейшего Патриарха Алексия. С докладом на тему «Святейший Патриарх Сергий и Святейший Патриарх Алексий» выступил секретарь Совета МДА профессор-протоиерей Алексий Остапов. Участники вечера просмотрели диапозитивы, рассказавшие о служении Патриарха Алексия, затем была прослушана запись беседы Святейшего о пастырстве.

Традиционно 2 декабря учащие и учащиеся во главе с ректором архиепископом Дмитровским Владимиром молились в Духовской церкви Лавры на панихиде у могилы известного иерарха и богослова Русской Церкви — митрополита Московского Филарета († 2 декабря 1867 г.).

10 декабря в академии было отмечено 125-летие со дня рождения художника Виктора Михайловича Васнецова — почетного члена МДА (избран в 1914 г.). Сотрудник Церковноархеологического кабинета (ЦАК) студент В. Иванов сделал доклад о жизни и творчестве выдающегося живописца. Родился В. М. Васнецов в Вятском уезде в семье бедного священника. Учился в Вятской духовной семинарии, окончил Академию художеств в Петербурге. С 1885 года в течение десяти лет расписал весь средний неф во Владимирском соборе в Киеве. Создал самобытный запрестольный образ Божией Матери, множество образов святых, вселенских и русских, целый ряд изображений на темы Священного

Писания. Картины на церковные сюжеты, в том числе «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь», «Страшный Суд» и другие, особенно ярко показали не только силу таланта Васнецова, но и глубину его церковного мышления. С словом о Васнецове выступил протоиерей А. Остапов. В своем выступлении он подчеркнул своеобразие русской иконы. Икона — это устремление к Первообразу. Великая заслуга Васнецова в том, что он пробуждал у современников интерес к духовной культуре древней Руси, выступал за серьезное, подлинно церковное отношение к иконописанию. В зале русского искусства ЦАК была организована выставка, посвященная творчеству Виктора Михайловича Васнецова.

11 декабря по решению Совета академии был проведен вечер памяти профессора доктора богословия Михаила Агафангеловича Старокадомского († 6 сентября 1973 г.). Со словами доброй памяти и благодарности к почившему профессору выступили преподаватель Б. Н. Пушкарь, профессор К. Е. Скурат, профессор А. И. Георгиевский, протоиерей А. Остапов. Выступавшие отмечали, что Михаил Агафангелович был не только отличным педагогом, глубоким, широко эрудированным богословом, но прежде всего — подлинным христианином, человеком высокого нравственного облика. Пением «вечной памяти» закончился вечер.

28 декабря на заседании Совета академии и семинарии члены Совета поздравили ректора архиепископа Владимира с утверждением его в звании доцента и приветствовали нового преподавателя семинарии — наместника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Иеронима (Зиновьева), кандидата богословия МДА.

ИЗ ЖИЗНИ ЕПАРХИЙ

Московская епархия. 17 апреля 1974 года, в среду Светлой седмицы, в четвертую годовщину со дня кончины Святейшего Патриарха Алексия, Святейший Патриарх Пимен совершил заупокойную литию по пасхальному чину по усопшем Первосвятителе в Троицком подворье в патриаршей резиденции в с. Лукино под Москвой, где в Бозе почил Патриарх Алексий. В храме в честь Всех святых Российских, что под Успенским собором Троице-Сергиевой Лавры, где погребен Святейший Патриарх Алексий, Божественную литургию, а по окончании литургии — панихиду по пасхальному чину совершил профессор протоиерей Алексий Остапов, секретарь Совета Московской духовной академии. На панихиде молился Святейший Патриарх Пимен. В храме за богослужением были братия Лавры, учащие и учащиеся Московских духовных школ. В тот день молитвы о почившем Патриархе возносились в Богоявленском патриаршем соборе, в храмах и обителях всей Русской Православной Церкви.

Баденская епархия. С 8 по 17 декабря архиепископ Берлинский и Среднеевропейский Филарет, Патриарший Экзарх Средней Европы, находился в пределах Баденской епархии (Федеративная Республика Германии). 9 декабря, в Неделю 25-ю по Пятидесятнице, Владыка Филарет совершил Божественную литургию в Преображенском храме в г. Баден-Бадене в сослужении настоятеля протоиерея Михаила Штефирцы. С 10 по 15 декабря в сопровождении архиепископа Баденского и Баварского Иринея Владыка Экзарх посетил приходы епархии в г. Аугсбурге и г. Штрассе, а 14 декабря нанес визит римско-католическому епископу г. Регенсбурга Рудольфу Граберу.

В Неделю 26-ю по Пятидесятнице, 16 декабря, архиепископ Филарет в сослужении протоиерея Иоанна Кошты и иеромонаха Антония (Зайделя) совершил Божественную литургию в Крестовоздвиженском храме в г. Мюнхене.

За богослужениями в Баден-Бадене и Мюнхене и при встречах и беседах в общинах патриарших приходов архиепископ Филарет передавал приветствие и благословение Предстоятеля Русской Православной Церкви Святейшего Патриарха Пимена.

Дюссельдорфская епархия. С 28 ноября по 8 декабря архиепископ Берлинский и Среднеевропейский Филарет, Патриарший Экзарх Средней Европы, находился в Дюссельдорфской епархии (ФРГ). В поездке Владыку Экзарха сопровождал В. А. Аншпугов, сотрудник управления Экзархата. Находясь в г. Бонне, Владыка нанес визит в Митрополию Константинопольского Патриархата, где был принят епископом Элаийским Августином, а также имел братскую встречу и беседу со старокатолическим епископом Иосифом Бринкусом и профессором Вернером Кюпперсом. 29 ноября архиепископ Филарет нанес визит в посольство СССР в ФРГ и был принят послом В. М. Фалиным. С 1 по 4 декабря Владыка Экзарх находился в г. Дюссельдорфе, где имел встречи с клиром, прихожанами и церковным активом епархии. 2 декабря, в Неделю 24-ю по Пятидесятнице, в кафедральном соборе во имя Архистратига Божия Михаила архиепископ Филарет совершил Божественную литургию в сослужении архиепископа Дюссельдорфского Алексия, епископа Западноевропейского Лаврентия (Сербская Православная Церковь) и местных клириков. 4 декабря Владыка Филарет находился в г. Кёльне. 5 декабря он нанес визит архиепископу г. Майнца Герману кардиналу Фольку (Римско-Католическая Церковь). С 5 по 8 декабря архиепископ Филарет находился в г. Франкфурте-на-Майне и был гостем Евангелической Церкви в Германии (ФРГ). Он имел встречи с председателем Совета Евангелической Церкви земельным епископом д-ром Хельмутом Классом, церковным президентом земли Гессен-Нассау д-ром Хельмутом Хильдом и президентом Отдела внешних церковных сношений Евангелической Церкви д-ром Адольфом Вишманом, а также посетил Евангелическую академию в г. Арнольдсхайне. За богослужениями и при встречах и беседах с верующими

епархии архиепископ Филарет передавал чадам Матери-Церкви приветствие и благословение Предстоятеля нашей Церкви Святейшего Патриарха Пимена.

Одесская епархия. Рождество Пресвятой Богородицы — престольный праздник в Рождество-Богородицком (Свято-Михайловском) женском монастыре в с. Александровка Болградского района. Накануне праздника, 20 сентября 1973 года, в святую обитель прибыл митрополит Херсонский и Одесский Сергий. На встречу архипастыря вышли насельницы обители и духовенство, совершающее богослужения в монастыре. У входа в летний храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы митрополита Сергия встретила настоятельница монастыря игумения Алевтина (Писова). В половине шестого вечера митрополит Сергий совершил в соборном храме монастыря всенощное бдение. Молитвенно и стройно звучали песнопения на церковнославянском, молдавском и гагаузском языках. Владыка Сергий обратился к насельницам и молящимся с словом назидания о смысле и значении праздника Рождества Пресвятой Богородицы.

На следующий день митрополит Сергий совершил Божественную литургию. На малом входе Владыка возложил на настоятельницу монастыря игумению Алевтину патриарший крест — награду Святейшего Патриарха Пимена за ее неустанные труды и заботы о святой обители, в которой матушка игумения пребывает с 1934 года.



Игумения Алевтина

Затем возложен был Владыкой наперсный крест на насельника Одесского Успенского мужского монастыря, проходящего послушание в Рождество-Богородицкой обители, иеромонаха Иоанникия (Хорунжего), награжденного Святейшим Патриархом ко дню Святой Пасхи 1973 года. Была вручена Патриаршая грамота послушнице обители Елене Паскаловой, делопроизводителю монастыря. Она трудится в обители четверть века, являясь ближайшей помощницей матушки игумении. За литургией митрополит Сергий рукоположил воспитанников 4-го класса Одесской духовной семинарии: диакона Ивана Марунчака — во пресвитера, Александра Ткаченко — во диакона. После литургии был отслужен молебен с водоосвящением, затем Владыка совершил окропление святой водой храма и молящихся.

Ко дню праздника Рождества Пресвятой Богородицы Святейший Патриарх Пимен прислал на имя игумении Алевтины поздравительную телеграмму. Святейшему Патриарху Пимену была направлена ответная телеграмма.

Вечером того же дня митрополит Сергий возглавил в обители акафистное пение Пресвятой Богородице, а 22 сентября молился за Божественной литургией. После молебна о путешествующих он обратился к насельницам с словом назидания и, преподав им благословение, отбыл из монастыря.

Берлинская епархия. 16 сентября 1973 года, в Неделю 13-ю по Пятидесятнице, архиепископ Берлинский и Среднеевропейский Филарет, Патриарший Экзарх Средней Европы, совершил Божественную литургию и праздничный молебен в храме во имя святого князя Александра Невского в г. Потсдаме. На этот день было перенесено празднование Перенесения мощей благоверного князя Александра Невского, совершаемое 12 сентября (30 августа). Владыке Экзарху сослужили настоятель Крестового Сергиевского храма Экзархата в Берлине-Карлсхорсте протоиерей Анатолий Грибков и священник Михаил Дандар. В конце литургии Владыка обратился к молящимся с словом о жизни святого князя Александра Невского, который, будучи истинным сыном Святой Церкви, горячо любил свой народ, свое Отечество, чем показал нам всем прекрасный пример для подражания. Затем Владыка сказал о значении православного храма в Потсдаме, как символа братства между христианами Советского Союза и ГДР.

14 октября, в Неделю 17-ю по Пятидесятнице и в праздник Покрова Пресвятой Богородицы, архиепископ Филарет совершил Божественную литургию в храме во имя преподобного Симеона Дивногорца в г. Дрездене. Владыке сослужили ключарь Воскресенского кафедрального собора в Западном Берлине протоиерей Петр Влодек, настоятель храма священник Михаил Дандар, клирик кафедрального собора архидиакон Серафим Кисцио. За литургией молились православные и римо-католики. В храме находился епископ Мейсенский Герхард Шафран (Римско-Католическая Церковь). Литургия совершалась на церковнославянском и немецком языках. После литургии Владыка Филарет произнес проповедь о значении евангельской заповеди о любви к людям.



В Неделю 18-ю по Пятидесятнице, 21 октября, в храме во имя святителя Московского Алексия в Лейпциге — памятнике русской славы праздновалось 60-летие со дня его освящения. На торжество прибыл Владыка Экзарх. У входа в храм староста по русскому обычаю преподнесла хлеб-соль. В храме Владыку приветствовал маститый старец 82-летний настоятель протоиерей Георгий Романович. Архиепископу Филарету сослужили настоятель храма, протоиерей П. Влодек, архидиакон С. Кисцио. В конце литургии Владыка Экзарх произнес слово. 60 лет тому назад, сказал он, благодарные потомки наших славных воинов с разрешения германского правительства воздвигли на месте Битвы народов, происшедшей в 1813 году, этот храм. Он сооружен в память о воинах, которые освободили свою Родину и народы Европы от ига Наполеона, которые душу свою положили за ближних своих. И они будут жить вечно, ибо верно слово Писания: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22). Стоящий рядом с храмом величественный монумент в память «Битвы народов» есть символ дружбы народов. Сегодня мы, русские люди, молились не только о русских воинах, но и о воинах — представителях многих народов, которые плечом к плечу боролись за освобождение и независимость своих стран. Помолимся также и о том, чтобы Христос благословил и нас миром и благоденствием, чтобы крепла дружба наших стран и возрастало

Вверху: **Архиепископ Берлинский Филарет произносит слово за литургией в праздник Покрова Божией Матери 14 октября 1973 г. в дрезденском храме.** Внизу: **Архиепископ Берлинский Филарет и епископ Мейсенский Герхард Шафран (Римско-Католическая Церковь) с клириками и верующими после литургии**



чувство братства среди народов по всему лицу земли. С ответным словом Владыке выступил настоятель отец Георгий. Хор пропел «многая лета», все приложились ко кресту и получили антидор. Затем Владыка Экзарх с духовенством прошел в усыпальницу, где была отслужена заупокойная лития. Владыка Экзарх возложил цветы к памятнику «Битва народов» и сделал запись в книге почетных лиц, посещающих памятник.

Чебоксарская епархия. Архиепископ Чебоксарский и Чувашский Вениамин 15 июля 1973 года, в Неделю 4-ю по Пятидесятнице, совершил в храме в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы в с. Перво-Чурашево Марпосадского района Божественную литургию и молебен с акафистом Божией Матери. Архиепископ Вениамин обратился к верующим с словом назидания, призвав паству бережно хранить православную веру, свою жизнь проводить в мире, благочестии и чистоте. Владыка также преподал благословение молящимся.

В праздник в честь Казанской иконы Божией Матери, 21 июля, архиепископ Вениамин посетил ближайшее к Чебоксарам село Альгешево и в храме в честь Казанской иконы Богоматери совершил Божественную литургию и молебен с акафистом Пресвятой Богородице. Владыка сказал слово о необходимости достойного почитания Божией Матери, нашей усердной Заступницы, и преподал благословение богомольцам.

5 августа, в Неделю 7-ю по Пятидесятнице, архипастырь служил Божественную литургию, а накануне — всенощное бдение в храме в честь Казанской иконы Богоматери в с. Луцкое Комсомольского района. В тот же день совершалось празднование иконам Божией Матери Почаевской и «Всех скорбящих Радость». Владыка проповедовал о дивном знамении Божией Матери, какое Она некогда явила через икону Почаевскую при защите верующим народом западных земель нашей страны от агарян. После молебна Владыка благословил молящихся.

В день памяти великомученика и целителя Пантелеимона, 9 августа, архиепископ Вениамин совершил Божественную литургию в храме в честь Успения Пресвятой Богородицы в с. Акулево Чебоксарского района и произнес слово о благодатном участии, по нашим молитвам, угодников Божиих в деле нашего спасения. На запричастном стихе слово на чувашском языке о Небесном покровительстве святых угодников Божиих в жизни верующего народа произнес протоиерей Геннадий Антонов. После праздничного молебна Владыка преподал верующим благословение.

8 сентября, в праздник Владимирской иконе Пресвятой Богородицы, архиепископ Вениамин совершил Божественную литургию и накануне — всенощное бдение в храме в честь Владимирской иконы Богоматери в с. Мало-Чурашево Ядринского района. Владыка проповедовал о почитании святых икон и о заступлении Божией Матери, даруемом верующим чрез Её икону Владимирскую. Слово на чувашском языке о значении храма, как места общественной молитвы, сказал протоиерей Григорий Медведев.

В Неделю 13-ю по Пятидесятнице, 16 сентября, Высокопреосвященный Вениамин служил Божественную литургию в храме в честь Владимирской иконы Пресвятой Богородицы в с. Анат-Киняры Чебоксарского района и произнес слово на тему евангельского чтения дня. После молебна Владыка благословил молящихся.



Храм в честь Владимирской иконы Божией Матери в с. Анат-Киняры Чебоксарской епархии

14 октября, в Неделю 17-ю по Пятидесятнице и в день праздника Покрова Божией Матери, Высокопреосвященный Вениамин совершил Божественную литургию и накануне — всенощное бдение в храме в честь Воздвижения Креста Господня в г. Алатырь. Говоря о небесном покровительстве Божией Матери, Владыка призвал молящихся достойно Её почитать, дабы всегда видеть в Ней нерушимый покров и заступление. После праздничного молебна Владыка преподал молящимся благословение.

Во всех приходах верующий народ Чувашии с любовью встречал архипастыря. У входа в храм, по местному обычаю, прихожане радостно приветствовали прибывавшего на праздник Владыку.

26 октября, в день памяти святого мученика Вениамина диакона и в праздник Иверской иконе Божией Матери, архиепископ Вениамин отмечал день своего Ангела. Накануне ко всенощной во Введенский кафедральный собор в г. Чебоксары прибыли многие клирики, чтобы вместе с архипастырем помолиться празднуемому святому и Божией Матери и поздравить Владыку с днем тезоименитства. На следующий день к Божественной литургии собралось много верующего народа. Большой собор клириков вышел на встречу Высокопреосвященного Вениамина. У входа в храм Владыку встретили члены церковного совета, в храме его приветствовал благочинный храмов 1-го округа протоиерей А. Воздвиженский. За литургией Владыке сослужило местное и приезжее духовенство епархии. После молебного пения Божией Матери и празднуемому святому представители духовенства и верующих обратились к Владыке Вениамину с словами приветствия.



Игумения **Иннокентия** (в миру Евдокия Денисовна Никитенко), бывшая настоятельница Крестовоздвиженского монастыря в г. Полтаве, после тяжелой болезни скончалась 26 сентября 1972 года. Родилась она 14 марта 1887 года в слободе Засосная г. Бирючи, ныне Белгородской области, в многодетной крестьянской семье. Окончив трехгодичную церковноприходскую школу, с одной из своих родственниц ушла в Белгородский Рождество-Богородицкий монастырь. Ее приняли послушницей и как имеющую хороший голос определили в монастырский хор. Регент монахиня Антония взяла ее к себе на послушание и обучила регентскому делу. Вскоре послушница Евдокия становится помощником регента, а затем ее назначают регентом. В 1918 году она приняла рясофор с именем Иоасафа. С 1923 года управляла архиерейским хором в Белгороде, с 1928 года — в приходской церкви в г. Полтаве. Не раз замещала регента кафедрального собора в г. Полтаве. В 1947 году поступила в полтавский Крестовоздвиженский монастырь и в 1949 году была пострижена в мантию с именем Иннокентия. Через год сестры обители избрали ее настоятельницей. 9 января 1952 года епископ Полтавский и Кременчугский Палладий возвел ее в сан игумении. В 1955 году за ревностное управление обителью Святейший Патриарх Алексий наградил игумению Иннокентию Патриаршей грамотой, а в 1959 году — крестом с украшениями. В 1961 году после объединения Полтавского женского монастыря с Лебединским монастырем Черкасской области по состоянию здоровья игумения Иннокентия вышла за штат и переехала в г. Харьков. Она управляла хором в Озерянском храме, затем в Благовещенском кафедральном соборе в Харькове до 1969 года, когда по болезни окончательно оставила послушание регента церковного хора.

Матушка Иннокентия была по-русски щедра и гостеприимна, к людям относилась с подлинно христианской любовью. Её весьма уважали и ценили правящие епископы, пастыри и мирские люди.

27 сентября над телом покойной в кафедральном соборе в Харькове после заупокойного всенощного бдения архиепископ Харьковский и Богодуховский Никодим совершил заупокойную литию. На следующий день после Божественной литургии собором духовенства было совершено отпевание. Погребена игумения Иннокентия на харьковском Салтывском кладбище.

Священник **Димитрий Иванович Лупиш**, настоятель Покровского храма в с. Хабовичи Кобринского благочиннического округа Минской епархии, скончался 10 сентября 1972 года. Родился он в 1904 году. С 1938 по 1957 год был псаломщиком. В 1957 году рукоположен во диакона и в 1958 году — во пресвитера. Служил на приходах Минской епархии.

Заштатный протоиерей **Павел Николаевич Поршнев,** клирик Кировской епархии, скончался 12 декабря 1972 года, на 86-м году жизни. Прослужил Святой Церкви 46 лет.

Митрофорный протоиерей **Клеоник Федорович Вакулович** скончался 29 декабря 1972 года в Москве, на 82-м году жизни, после тяжелой продолжительной болезни. Родился он на Волыни в семье клирика. Окончил Волынскую духовную семинарию и в 1917 году Казанскую духовную академию.



Работал преподавателем в различных школах. В 1944 году Святейшим Патриархом Сергием в г. Ульяновске был рукоположен во пресвитера. Служил в храме Воскресения Христова, что в Сокольниках в Москве. Исполнял послушание благочинного. С 1953 по 1971 год был настоятелем храма в честь иконы Божией Матери «Знамение», что в Переяславской слободе в Москве.

Отец Клеоник отличался ревностью и строгостью в пастырском служении, в проповедании слова Божия.

Отпевание отца Клеоника совершил в храме «Знамение» Божией Матери архиепископ Волоколамский Питирим в сослужении собора клириков.

Протоиерей **Алексий Филиппович Позняк**, настоятель Рождество-Богородицкого храма в м. Лужки Витебской области (Минская епархия), скоропостижно скончался 1 января 1973 года, на 61-м году жизни. Прослужил в священном сане 36 лет. 4 января в лужецкой церкви собором духовенства была совершена заупокойная Божественная литургия и отпевание почившего. Надгробные слова произнесли благочинный храмов Глубокского округа протоиерей Александр Иванов, настоятель язненского храма протоиерей Серафим Гоголушко, протоиерей Серафим Замкович. Похоронен отец Алексий Позняк на кладбище в местечке Лужки.

Слово на Пятидесятницу

епископа Феофана Затворника

Святым Духом всяка душа живится, и чистотою возвышается, светлеется Троическим единством священнотайне. (Степенны, 4-го гл.)

Пятидесятницу празднуем и Духа пришествие, и таинство елико, яко велико же и честно. Празднуем Духа пришествие. Неужели же прежде не было в нас Духа? — Да! — *Не у бе Дух Святый*, — говорит Евангелие (Ин. 7, 39), — и люди жили, *Духа не имуще*, — учит апостол (Еф. 2, 12). Пророк же Иезекииль видел состояние рода человеческого [безжизненно] по духу под образом поля, полного костей, *сухих зело*, из коих, по первом пророчении (Ветхого Завета), иные совокуплялись только *каяждо к составу своему*, иным *быша уже жилы и плоть растяше и восхождаше им кожа верху, но духа не бяше в них* (Иез. 37, 7. 2). И вот причина. *Не у бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен* (Ин. 7, 39). Дух Божий отступил от человека за преступление заповеди, и дыхание жизни Божественной замерло в нем по принятии тлетворного дыхания духа искусителя. Когда же Господь примирил нас Богу смертию Своею и прославился в воскресении, вознесении и седении одесную Бога Отца, тогда отверзся снова вход Духу Божию к людям. *Возшед на высоту, Он пленил есть плен и даде даяния в человецех* (Еф. 4, 8). Бог вдохнул в первосозданного человека дыхание жизни Божественной; грех умертвил его. Ныне Бог дает человеку *новый Дух* (Иез. 36, 26), вдыхает в него новое дыхание жизни, чтобы оживотворить умертвленную грехом душу (Иез. 36, 26). И исполнилось вторичное пророчение Иезекииля: *пророцы о дусе, пророцы, сыне человечь. И прорекох, и вниде в них дух жизни и ожиша и сташа на ногах своих собор мног зело* (Иез. 37, 9. 10). Апостолы были первыми живоприемными Его сосудами *от апостольских же наченьший ликов, Он излился потом на всяку тварь* и, оживотворяя всех приемлющих, *всяцем осязанием подаяния*, по *действу в мере единыя коеяждо части*, составил и счинил великое *тело Церкви, возращающее всяческая в Господа*, и еще *растущее возращением Божиим* (Еф. 4, 15, 16; Кол. 2, 19).

Так Дух Святый для всех есть Живот и Животворящий: *чрез Него подобает родитися свыше всякому, приходящему в мир; тем созидаемся в новаго человека чрез обрезание обрезанием нерукотворенным*. Его же таинственное в нас действие соделывает *живот наш сокровенным со Христом в Боге* (Кол. 3, 3). Святым Духом всяка душа *живится и чистотою возвышается, светлеется Троическим единством* священнотайне.

Святым Духом всяка душа живится. Оживление души есть первое в нас действие благодати Всесвятого Духа. Пока грех царствует в нас, душа наша мертва для Бога и жизни по Богу. Как от холода зимнего оцепеневает жизнь в растениях, так замирает дух человека, когда он предан греху и рабствует страстям: не видит очами ума, не слышит ухом доброго произволения и не разумеет сердцем ни Бога, ни Божественного порядка вещей и своей в нем участи. *Слеп есть и мжай* (2 Пет. 1, 9) *и ходит в суете ума*, в нерадивое о спасении *нечаяние вложшеся, с окаменелым* и бесчувственным ко всему духовному сердцем (Еф. 4, 18. 19). Оживут ли такие кости? Не оживут, если не пророчено будет о Духе, — если Дух Божий, *проходящий сквозь все различные духи* (Прем. 7, 23) и дышащий, *идеже хощет* (Ин. 3, 8), не проникнет путями, для нас не доведомыми, к омертвелому духу человека и не оживотворит его. В посеянном семени есть росток жизни, и в растениях, замирающих на зиму, есть жизнь; но если Господь не пошлет живительного духа весны, то они *не созиждутся и не обновится лице земли* (Пс. 103, 30). Так не оживет и дух человека,

если не коснется его огнь Духа Божия, не согреет его Божественною теплотою Своею и не разрешит облежащих его, угнетающих и обуревающих стихий греха и страстей. Не можем сказать, как совершается сие спасительное действие в нас Духа Божия, но знаем, когда, именно в покаянии, первом решительном обращении ума и сердца нашего к Богу, когда Дух Божий возводит дух человека в чувство полной зависимости от Бога и своей пред Ним ответственности, поражает страхом суда и неизбежного осуждения и, извлекая из бездны отчаяния в себе, благонадежием спасения в Господе Искупителе, поселяет твердую решимость работать Единому Богу всем сердцем, всею душею и всем помышлением, с полным отвращением от прежнего порядка жизни. С сей только минуты начинается в нем помышление о Боге и другой жизни и попечение о богоугождении и спасении. Сим только и свидетельствуется, что дух ожил и пробужден от усыпления.

Вот почему Иоанн Предтеча проповедует покаяние. Спаситель начал свое служение благовестием покаяния. И первое слово из уст апостолов, по принятии Святого Духа, было: *покайтеся* (Деян. 2, 38).

Покаяние отверзает дверь дальнейшим в нас действиям Духа Божия, равно как нераскаянность затворяет ее. Сухая земля не плодородит: и в сердце, не орошенном слезами покаяния, не возращаются плоды духовные. Металл, не умягченный действием огня, не способен к обделке: такова и душа, не сокрушенная огнем покаяния. Покорись Духу, умягчись сокрушением — и Дух Божий соделает из тебя сосуд в честь, чистый и светлый, благоугодный Домовладыке.

Святым Духом всяка душа, оживленная в покаянии, и *чистотою возвышается*. Оживление души, свидетельствуемое ревностию о богоугождении и спасении, с готовностию на всякие жертвы, есть только начало духовной жизни. Это зерно горушечно, коему предлежит еще возрасти в древо, или квас, вложенный в сатех трех муки, коим надлежит еще вскиснуть во всей их массе и во всех частях.

Бог сотворил человека правого, исполненного смирения, кротости, любви, страха, веры, благосердия, воздержания и всех добрых чувств и расположений. Когда же пришел грех и овладел сердцем, то поселил в нем вместо смирения гордость, вместо кротости гнев, вместо любви злобу, вместо бескорыстия любостяжание, вместо страха равнодушие, вместо веры богозабвение, вместо всякой другой добродетели противную ей страсть, так что сей страстный, плотский и греховный человек подавил и заморил собою того внутреннего, духовного, правого человека и, содержа его в нечистых оковах рабства греху на вечную пагубу, не давал ему свободы действовать и обнаруживаться.

Благодать Всесвятого Духа, в покаянии и обращении, разрешает сии оковы, собирает раздробленные части добра, оживляет внутреннего, духовного человека и поставляет его на ногах своих. Дух ожил, но и грех со страстьми и похотьми еще не умер, еще остается действующим во удах наших и противуевоюет закону ума. Начинается брань. *Плоть похотствует на дух, дух же противится плоти* (Гал. 5, 17).

Прежде страсти действовали во всех членах души и тела, во еже плод приносити смерти; теперь предлежит отнять их у страстей и соделать благопотребными орудиями всякой правды Божией к обновлению жизни (Рим. 7, 6); предлежит исторгнуть страсти и насадить в сердце противные им благорасположения, исторгнуть гордость и насадить смирение, исторгнуть скупость и насадить милосердие, исторгнуть плодородие [греха] и насадить воздержание, и таким образом очистить себя от всякой скверны плоти и духа. Но сим кто доволен?

При мысли об ином законе во удах наших, противовоюющем закону ума и пленяющем законом греховным, апостол Павел взывал: *окаянен аз: кто мя избавит от тела смерти сея?* Но потом, указывая на помощь Божию, всякий раз подаваемую к победе, присовокупил: *благодарю Бога моего Иисусом Христом Господем нашим* (Рим. 7, 24. 25). Только *Духом умерщвляются в нас деяния плотские* и возращаются плоды духовные (Рим. 8, 13). Он научает руце на брань и персты на ополчение против греха и страстей, и Его же плод — *любы, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание* (Гал. 5, 22. 23).

Всё, что мы можем и должны, — это

посильное, но усердное противление злу и принуждение себя на добро, с молитвою о помощи бессильным силам нашим: *Прииди и вселися в ны и очисти ны от всякия скверны, — сердце чисто созижди и дух прав обнови.* И это при всяком приражении страсти, при всяком добром преднамерении. Мы не свободны от труда и подвигов над очищением сердца от худых помыслов и движений, не свободны от попечения об украшении его всякою добротою, но своими силами ни в чем не успеем, если не приспеет благовременно помощь свыше.

Боремся, но страсть отходит и заменяется добрым чувством только тогда, когда приосенит благодать Духа. Мы в плену: надлежит прийти сильнейшему Освободителю и связать пленившего нас, чтобы мы получили свободу. И Он близ есть всем призывающим Его: *воззовет ко мне и услышу его — изму его и прославлю его* (Пс. 90, 15).

Сердце, сокрушенное в покаянии и смиренное в трудах и подвигах, Бог не уничижит. Как попечительный садовник охраняет, напояет и очищает дерево, обещающее дать плоды, так Дух Божий питает и очищает душу трудящуюся и в трудах своих предающую себя Его водительству. Мало-помалу, действием Его, слабеют и исчезают страсти, и на место их внедряются и крепнут добрые расположения, ветхий человек тлеет и созидается новый, и черты образа Божия открываются яснее и яснее, пока, наконец, душа явится *чистою и неповинною, как чадо Божие непорочное, посреде рода строптива и развращенна, и возсияет яко светило в мире*, разливая повсюду свет к прославлению Отца Своего Небесного (Флп. 2, 15).

И тогда-то, оживленная и очищенная Святым Духом, душа светлеется Троическим единством священнотайне. Светлеется не только так, как светится солнце в чистой воде или зеркале, т. е. не явлением только богоподобных свойств, но живым и приискренним соединением Бога с духом человека и таинственным в него вселением, по неложному обетованию: *вселюся в них и похожду* (2 Кор. 6, 16), и по силе искупительной молитвы Господа: *якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут* (Ин. 17, 21).

Мы не можем постигнуть, как совершается сие дивное дело Божия к нам благоволения, но Слово Божие верно. *Честная и великая нам обетования даровашася — быть причастниками Божественнаго естества, отбегше яже в мире похотныя тли* (2 Пет. 1, 4). И сие не от нас, дар Бога, богатого в милости, соразмеряемый только с силою сыновней к Нему преданности в ищущих Его и очищающих себя, якоже Он чист есть. Очистительными действиями Духа Божия душа *созидается в жилище Божие* (Еф. 2, 22), *в церковь Бога жива* (2 Кор. 6, 16), *в храм духовен* (1 Пет. 2, 4), который не останется пуст. Бог приходит и творит Себе в нем обитель, как говорит Господь: *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его, и к нему* приидем и обитель у него сотворим (Ин. 14, 23). Так *блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят.* Бог упокоевается в них и упокоевает их от всех дел и трудов (Мф. 5, 8), водворяя мир, превосходящий всякий разум, в безмятежной тишине коего с алтаря сердца *возносятся непрестанныя жертвы духовныя, благоприятныя Богови Иисус Христом* (Евр. 4, 10). Тогда *прилепляяйся Господеви* становится *един дух с Господем* (1 Пет. 2, 5), *и живот его сокровенным со Христом в Боге* (1 Кор. 6, 17), тогда *откровенным лицем славу Божию взирающе, в тойже образ преобразуется он от славы в славу, якоже от Господня Духа* (Кол. 3, 4), и тогда *уже Бог есть действуяй в нем и еже хотети и еже деяти о благоволении* (2 Кор. 3, 18), открывающемся, кроме внутренних духовных озарений и утешений, и разными явлениями Духа на пользу или словом премудрости и разума, или дарованиями исцелений, или действиями сил, или пророчеством, или рассуждениями духовом (Флп. 2, 13). Высоко и непостижимо сие предназначение явшихся за предлежащее упование! Велик и не изглаголан сей дар *достигшим в меру возраста исполнения Христова* (1 Кор. 12, 7—11). Но да не отметаем благодати Божией, исповедуя, что *яже уготова Бог любящим Его, око не виде, ухо не слыша и на сердце человеку не взыдоша* (1 Кор. 2, 9). *Могущему же паче вся творити по преизбыточеству, ихже просим или разумеем, по силе, действуемей в нас, тому слава в Церкви о Христе Иисусе, во вся роды века веков* (Еф. 3, 20. 21).

Вот путь, коим Дух Божий ведет при-

емлющих Его к предназначенному совершенству, и вместе очертание лиц, *не по плоти ходящих, но по Духу* (Рим. 8, 4)! Начало всему — покаяние, в коем дух наш обращается к Богу и воспламеняется ревностию о богоугождении и спасении, средина — труды и подвиги в очищении сердца от страстей насаждением в нем добродетелей, конец — священнотайное богообщение. Положившие доброе начало *текут, да постигнут* (1 Кор. 9, 24), и не почитая себя достигшим чего, *задняя забывая, в предняя же простираяся, со усердием текут к почести вышняго звания Божия о Христе Иисусе* (Флп. 3, 13). Не текущие, не гонящие со усердием еще не начинали, еще не вступали на поприще. Достигшие входят в покой и *почивают от дел своих, якоже от Своих Бог* (Евр. 4, 10). И сии *имеют свидетельство в себе* (1 Ин. 5, 10); для всех же других верным свидетельством того, что приняли обетование Духа верою и водятся им, служит заботливое тщание, теплое усердие и ревность о богоугождении и спасении. Где равнодушие, нерадение, беспечность, там нет Духа. Спящему надлежит пробудиться, чтобы начать действовать. Дух Божий, хотя идеже хощет дышит, но дышит всюду и всем дает слышать глас Свой в совестях: *востани спяй и воскресни от мертвых и освятит тя Христос* (Еф. 5, 14). Если есть непробужденные, то не от недостатка пробуждающих призываний, но от своего ожесточения. *Днесь убо, аще глас Его услышим, да не ожесточим сердец наших! Еще оставлено есть субботство людем. Да убоимся убо, да не когда оставлену обетованию внити в покой Его, явится кто от нас лишився* (Евр. 4, 1. 7. 9), помня, что *еже аще сеет человек, тожде и пожнет. Яко сеяй в плоть свою от плоти пожнет истление, а сеяй в дух от Духа пожнет живот вечный* (Гал. 6, 7. 8). Аминь.

(Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни епископа Феофана. М., 1852, с. 179—187).

Отшельничество на службе человечеству

Монашество на Востоке и, в частности, в России, столь же почитаемо, как и на Западе. На протяжении всей истории Русской Церкви монашество было неотъемлемой частью церковной жизни. Находятся и теперь люди, посвящающие себя иноческому служению. Одни из них идут в монастыри, чтобы усовершенствоваться в духовном подвиге и помогать мирянам, приходящим в духовные лечебницы для уврачевания своих немощей и нравственного оздоровления. Другие принимают монашеский постриг, дают обеты иночества в духовных школах и трудятся затем как приходские священники, исполняя поручения епархиальных епископов, направленные на развитие духовной жизни.

Русское монашество воплощает в жизнь евангельские принципы, опираясь на идеалы, взращенные всей церковной историей.

Монашествующие стремятся спасти свою душу для вечной жизни. Казалось бы, их можно упрекнуть в эгоцентризме, ведь речь идет о личном спасении. Но мир так устроен, что спасающийся не спасается один, так же, как и погибающий никогда не гибнет один, но увлекает за собой и других. В Церкви, как в теле: страждет один член, страдает и весь организм. Афонский старец Силуан сказал както, что святым людям свойственна жалость ко всякому живому существу, особенно к собрату-человеку. Если инок увидел, положим, страдающего и не проникся сочувствием к нему, то далек от святости.

Монах — это человек, остро чувствующий свое личное несовершенство и прилагающий все усилия к тому, чтобы стать лучше, искоренить грех в себе.

Духовному взору инока открываются темные таинственные глубины сердца, и он молится, чтобы Господь просветил его и спас. Иногда Господь посылает луч благодати своей в ответ на молитву монаха, и его душа просветляется. Необъяснимое внутреннее блаженство охватывает душу. Но потом оно исчезает, и монах снова ищет общения с Живым Богом в сердечной

Проповедь произнесена по австрийскому радио в феврале 1974 года.

глубокой молитве. Такой поиск ни с чем сравнить нельзя. Отдаленную аналогию можно лишь провести с творческими исканиями человека, вдохновенно отдающего себя любимому делу, делящегося радостью открытия с каждым, кто соприкасается с плодом его труда.

Богатство святого монаха — молитва, а плод её — просветленное внутреннее состояние, кроткая сердечная радость, чувство родственной близости со всем творением Божиим, жажда спасения для всего мира. На собственном опыте монах познает, как трудно достичь спасения, как узки, тесны врата, ведущие к вечному блаженству, и он не может не возлюбить людей, которые к вечному блаженству призваны, но, обремененные многими грехами, не могут его снискать. В этой любви — истоки общественного служения монаха.

Многие святые подвижники после продолжительного отшельничества шли в мир, чтобы служить людям, делиться с ними своими духовными дарованиями, изливая свет, мир, любовь, радость на тех, кто сам не смог обрести их, кто в жестокой внутренней борьбе был изранен, опустошен и искалечен сатаной. К таким светильникам веры земли Русской, как преподобный Серафим Саровский, люди шли толпами, и каждый получал врачевание самой застарелой и злой своей боли.

Принимающие подвиг монашества дают общие, как на Востоке, так и на Западе, обеты нестяжания, целомудрия и послушания. Они обещают также хранить воздержание, проводить постническую жизнь. Пост означает не только воздержание в пище и питии. Слово «пост» передает, кроме того, понятие «стража, охрана». Значит, монахи стоят на страже святынь своей души и души народа Божия.

Да сохранят монахи и приумножат через пост наши христианские общецерковные ценности — любовь, веру, кротость, воздержание, т. е. всё то, что дарует душевное равновесие, духовное здоровье на земле и вечную блаженную жизнь с Богом. Аминь.

ГЕРМАН,
епископ Венский и Австрийский

Источник жизни

Аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пиет... якоже рече Писание, реки от чрева истекут воды живы,— слышим мы слова Христа Спасителя (Ин. 7, 37—38), к каждому из нас.

А кто из нас не жаждет? Спросим любого: знатного и незнатного, ученого и невежду, и всякий ответит, что жаждет и не может утолить жажду свою. Нельзя сказать, что у нас недостаточно источников. Их так много, что все и не перечесть.

Есть у нас и источники мудрости и познаний, славы и почестей, богатства и стяжаний, роскоши и увеселений и немало других. Нельзя сказать, что эти источники скудны и что мы мало черпаем из них. Наперсник мудрости высоко возносится на ступенях просвещения. Честолюбец прямой или косвенной стезей быстро восходит по лестнице чести и славы, черпает и пьет из полной чаши счастья земного и упивается до самозабвения. Корыстолюбец употребляет все возможные средства для насыщения своей страсти, разоряет житницы малые и создает огромнейшие и наполняет их до верха. Сластолюбец, удовлетворяя свои прихоти и желания, не отказывает себе ни в чем.

Но спросим этих черпающих и жадно пьющих: утолена ли их жажда, удовлетворены ли желания их души, довольны ли они достигнутым? Прекрасный ответ на эти вопросы дал премудрый Соломон, которому все возможные источники были известны так хорошо, как вряд ли кому-нибудь до или после него: *Всё — суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем* (Еккл. 2, 5—11).

В Евангелии недвусмысленно говорится, что под *реками воды живой* подразумевается *Дух, Которого имели принять верующие в Него* (Ин. 7, 39). Необходимо еще здесь, на земле, найти Источник вечной жизни, а для этого надо *родиться от воды и Духа* (Ин. 3, 5). Еще пророк Давид обращался

к Животворцу всех — Господу, говоря: *у Тебя источник жизни* (Пс. 35, 10).

И наступил великий момент в истории человечества, когда Бог Отец благоволил *явить в грядущих веках богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе* (Еф. 2, 7). Воплотившийся Единородный Сын Божий призвал к Себе, как Источнику жизни, всех *жаждущих,* всех, сознающих недостаточность собственных сил для обретения спасения, всех, ревнующих о правде Божией и соблюдении заповедей Его. Именно *жаждущие* и названы Христом *блаженными,* ибо,— говорится в Писании,— *они насытятся* (Мф. 5, 6).

Благодать Святого Духа, даруемая Господом Иисусом Христом верующим в Него, не только утоляет их личную духовную жажду, но через них распространяет свое благотворное спасительное действие и на других людей, ибо сказано: *от недр же истекают потоки воды животворной.* Вода живая, вода благодати, словно неудержимая река, пролагает себе путь от одних к другим, из рода в род... Первыми, кто напитался от Источника благодати, были апостолы Христовы, получившие обильные дары Духа в день Пятидесятницы.

Через апостолов и других учеников Христовых живые воды благодати, сметая на пути своем греховные наслоения, запятнавшие пороком и погрузившие в грех души людей, разлились по всей вселенной, среди всех народов земли. Апостолы и ученики Христовы напоили водами евангельского благовествования, водами благодати, весь мир: *Всея вселенныя питатели,*— воспевает о них Православная Церковь.

Наш ум требует познания истины, воля стремится к добру и правде, сердце жаждет приязни и любви,— все существо человеческое жаждет внутреннего удовлетворения и покоя. Что же утолит жажду наших душ?

Для нас, вновь родившихся в таинстве Крещения и получивших право именовать Бога своим Отцем, самое быстрое и доступное средство для утоления нашей духовной жажды — молитва к нашему Отцу Небесному. *Просите, и дано будет вам* (Лк. 11, 9). В благодати Духа Святого, необходимой для нашего вечного спасения, Отец Небесный не откажет никогда.

Жажду души утолит и чтение Слова Божия, так как Священное Писание написано пророками и апостолами по вдохновению Святого Духа: слово, написанное в них, *суть дух и жизнь* (Ин. 6, 63). Читая их с глубокой верой и усваивая их, мы исполняемся Духом Святым, оживаем от веяния Его благодати.

Оживаем мы и благодаря приобщению Тела и Крови Господней в святейшем и животворящем таинстве Евхаристии. *Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день,*— говорит Господь (Ин. 6, 54).

И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать (Ин. 1, 16).

Утоляет нашу духовную жажду всякое приобщение к святыне, поклонение святым иконам, вкушение святой просфоры и святой воды.

Таким образом, мы не можем сетовать, что у нас мало средств для утоления духовной жажды или что они для нас малодоступны. Всеми ими мы можем пользоваться постоянно, но неизменно помня, что необходимое условие при этом — живая вера христианина, который хочет обогатить себя Богоблагодатными дарованиями Духа Святого. И обещает Господь не только утолить духовную жажду того, кто придет к Нему с верой, но и его самого сделать той чудесной скалой, с которой потекут реки воды живой. Исполнение этого обещания Господа мы видим прежде всего на апостолах Христовых.

Дорогие братья и сестры, будем всегда со Христом: только Он может удовлетворить жажду истины, ибо Сам есть Истина (Кол. 11, 3); только Он может удовлетворить жажду добра и правды, потому что Он победил мир и нам дарует победу над всякою неправдою мира; только Он может удовлетворить жажду истинной любви и блаженства из неистощимой чаши блаженства вечного. Приступим ко Христу с верою, молитвою и любовью. Припадем к источнику истины — Слову Божию, дабы в молитве утолить жажду правды и познать силу благодати в таинствах Церкви Христовой. Аминь.

Игумен ПАЛЛАДИЙ (Шиман)

СОТРУДНИЧЕСТВО ВСЕХ МИРОЛЮБИВЫХ СИЛ И РОЛЬ ХМК

Коммюнике заседания Рабочего комитета Христианской Мирной Конференции в Праге

Рабочий комитет Христианской Мирной Конференции провел по инициативе Церквей — членов ХМК и ассоциаций ХМК в ЧССР очередное заседание в Праге с 12 по 14 марта 1974 года. Председателем заседания был вице-президент д-р Ришар Андриаманджато (Малагасийская Республика), который заменил президента Христианской Мирной Конференции митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима. Президент Движения прислал собравшимся приветственное послание.

На заседании присутствовало более 50 человек: члены Рабочего комитета, представители Церквей в ЧССР и гости из Австралии, Канады, Маврикия, Польши, США, Уругвая и Чили.

Участников приветствовал Генеральный епископ д-р Ян Михалко (ЧССР), который передал Рабочему комитету документы последней региональной конференции ХМК в ЧССР.

Главной темой заседания Рабочего комитета было «Сотрудничество миролюбивых сил и роль ХМК». По этой теме были представлены два доклада. Д-р Т. Травничек, заместитель Председателя Национального фронта Чехословакии, дал оценку Всемирного Конгресса миролюбивых сил в Москве в специальном аспекте поддержки, оказанной вопросам европейской безопасности и сотрудничества. Он заявил: «Борьба за справедливый мир не является для нас временной тактикой, но постоянной стратегической целью, к которой мы стремимся в интересах всего нашего народа». Вице-президент д-р Р. Андриаманджато указал, что империализм непрерывно усиливает свою стратегию против разрядки международной напряженности. К сожалению, в этой стратегии некоторые Церкви играют определенную роль.

Рабочий комитет Христианской Мирной Конференции имел возможность получить информацию от временного поверенного в делах посольства Временного революционного правительства Республики Южный Вьетнам в ЧССР г-на Нгуэн Тан Конга по поводу всё еще длящегося, к сожалению, военного положения в Южном Вьетнаме, а также о мерах, принятых США для того, чтобы мешать признанию Временного революционного правительства Республики со стороны других государств.

Профессор Гонзало Арройо (Чили/Франция) дал исчерпывающую информацию о событиях в Чили в связи с военным путчем, который привел к свержению правительства д-ра Сальвадора Альенде и который был связан с мировым империализмом капиталистических держав. За его докладом последовали прения по вопросу о той серьезной обстановке, которую этот новый пример фашизма создал также для других стран.

Генеральный секретарь д-р Кароли Тот дал отчёт о деятельности Движения со времени заседания Рабочего комитета в Канаде в контексте противоречивых тенденций в мире. Он напомнил о радостных признаках растущего интереса в мире к миротворческой работе. В этом контексте д-р Тот подчеркнул огромное значение разоружения и поднял вопрос о возможности проведения ХМК конференции Церквей по вопросу разоружения. Что касается Ближнего Востока, то генеральный секретарь в своем докладе особо коснулся отношения христиан к государству Израиль.

Д-р Тот заявил, что служение Церквей и христиан миру должно сопровождаться богословскими изысканиями.

В ходе дальнейшего обсуждения политического положения Рабочий комитет приветствовал с удовлетворением тот факт, что Бангладеш и Пакистан взаимно признали друг друга, и результатом этого был процесс нормализации на индийском субконтиненте: более широкими стали усилия по консолидации мира, безопасности и сотрудничества в Азии.

Рабочий комитет считает необходимым, чтобы Республика Бангладеш была без задержки принята в члены ООН.

Рабочий комитет выразил свою величайшую озабоченность по поводу положения в районе Индийского океана, где на основе соглашения между Великобританией и США должна быть построена большая военно-воздушная и военно-морская база на острове Диего-Гарсиа. Рабочий комитет разделяет опасения стран этого района, которые хотят обратить Индийский океан в зону мира и которые сознают опасность учреждения такой базы для суверенитета и безопасности их стран.

Рабочий комитет одобрил ряд докладов по различным вопросам и среди них — решение о Дне молитвы в поддержку работы ООН, который будет проведен в этом году, а также консультацию женщин в ХМК по вопросу о дискриминации женщин, коллоквиум по правам человека для палестинцев и консультацию представителей ВСЦ и ХМК.

Дискуссия по поводу предстоящих действий сосредоточилась среди прочего на вопросе о

проведении заседания подкомиссии «Ближний Восток», которая состоится в Каире 22—27 апреля 1974 года, на участии ХМК в конференции ООН по вопросу о народонаселении в августе этого года в Бухаресте, а также на подготовке Христианской Конференции в защиту мира в Азии, проведение которой планируется на ноябрь 1974 года в Индии.

Рабочий комитет направил приветственное послание Всемирному Совету Мира по поводу его 25-й годовщины, Всеафриканской Конференции Церквей по поводу ее предстоящей Третьей Ассамблеи в Лусаке и Седьмой Ассамблее Конференции Европейских Церквей в Энгельберге.

Рабочий комитет принял резолюции по вопросу о безопасности и сотрудничестве в Европе, недавним событиям на Ближнем Востоке, о положении в Чили, о положении во Вьетнаме, о Гвинее-Бисау и о португальской колониальной политике, а также о результатах Всемирного Конгресса миролюбивых сил в Москве. Рабочий комитет поддержал предложение о продолжении работы Конгресса.

Д-р К. Груза, директор Секретариата по делам Церкви при Президиуме правительства ЧССР, устроил прием для участников заседания Рабочего комитета.

Председательствующий на заседании Рабочего комитета д-р Ришар Андриаманджато передал благодарность от имени Рабочего комитета хозяевам за приглашение, а также за отличную организацию заседания.

Резолюция о положении в Чили

Факты, касающиеся положения в Чили, являются вызовом всем людям. Они наполняют нас, членов ХМК, ужасом и глубоко беспокоят нас, как людей и христиан.

Чилийская военная хунта после прихода к власти через военный путч, что характеризует новый тип фашизма, оставив позади себя более тридцати тысяч жертв, среди них избранного согласно конституции президента Чили д-ра Сальвадора Альенде, может сохранить власть только террором, преследованиями, пытками и убийствами, которые ничуть не уменьшились в своей преступной жестокости с 11 сентября 1973 года.

Это положение охватывает весь чилийский народ и особенно все прогрессивные элементы — рабочих, специалистов, студентов, духовенство. Хунта контролирует полностью все организации и подавляет все свободы.

Наиболее убедительным доказательством систематического и жестокого насилия над всеми правами человека является свидетельство, поступившее от международной комиссии по правам человека в ее докладе ООН: «Мы посылали от 30 до 40 миссий по всему миру каждый год, и мы нигде не видели в последние годы такого серьезного положения, как в Чили».

Мы, как христиане, борющиеся за мир и справедливость в мире, выражаем нашу солидарность с народом Чили в его борьбе против диктатуры военных-фашистов, вдохновленных и руководимых североамериканскими доминирующими сверхнациональными корпорациями и империалистическими агентствами, при поддержке чилийской олигархии уничтожившими народное правительство, руководимое президентом-социалистом Альенде. Трагизм событий, происшедших в Чили, не является изолированным явлением. Эти события должны открыть глаза не только всем народам Латинской Америки и «третьего мира», но также и всем народам во всем мире, на тот факт, что стратегия империалистического капитализма в настоящее время, которая в попытках решить свой собственный кризис эксплуатирует еще больше страны «третьего мира» и тем самым устанавливает в них фашистские военные режимы, которые душат освободительные движения, является реальной угрозой для всего человечества.

Мы требуем освобождения всех политических заключенных, чьи жизни находятся под постоянной угрозой в концентрационных лагерях, учрежденных фашистской хунтой.

Мы призвали все Церкви и всех христиан мира объединить наши общие усилия в поддержке всемирной кампании солидарности с героической борьбой народа Чили и делаем всё возможное для его окончательной безусловной победы, признавая, что эта борьба является общей задачей, в которой все мы должны участвовать ради блага всего человечества.

Резолюция о европейской безопасности и сотрудничестве

Рабочий комитет приветствует тот факт, что в последние годы были достигнуты многие значительные результаты в стремлении добиться разрядки в международных отношениях во всем мире, и особенно в Европе.

Двусторонние и многосторонние мирные договоры заложили основу для мирного сосуществования всех европейских государств. Благодаря усилиям миролюбивых сил в течение многих лет, большое число европейских правительств поняло, что нет другой альтернативы политике разрядки напряженности.

Перед лицом этих результатов мы не должны, однако, уменьшать наши целенаправленные усилия в пользу европейской безопасности и сотрудничества, потому что еще существуют мощные силы, которые стараются остановить процесс разрядки напряженности. Особую опасность составляют концепции, которые вновь подчёркивают необходимость создания западноевропейских атомных сил и тем самым защищают разделение Европы против концепции всей Европы.

Мы относимся с большим беспокойством и отвращением к признакам возвращения к «холодной войне» в некоторых западноевропейских странах. Прежде всего мы отмечаем приемы психологической войны, которые используются в антикоммунистической пропаганде. Мы должны заявить с особым неодобрением, что некоторые органы церковной прессы и средства массовой информации также используются для «холодной войны», как инструменты в антикоммунистической пропаганде. Мы сожалеем, что от такого неправильного пути руководства конгрегациями страдает миротворческое служение, порученное Церкви во всем мире Господом Иисусом Хри-

стом. Мы со всей серьезностью призываем всех ответственных церковных руководителей оказывать сопротивление этому ошибочному поведению и выступать против пропаганды, которая идет вразрез с фактами и тенденциями разрядки напряженности в Европе.

Мы твердо убеждены, что миролюбивые силы должны выступать за успешное завершение, как можно скорее, второго круга Женевского совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе и должны требовать, чтобы результаты дискуссий были сформулированы в обязывающем стиле. Для продолжения начатой работы и для консолидации разрядки напряженности среди европейских стран было бы полезно создать постоянный орган всех европейских стран, посвященный этой задаче.

Рабочий комитет со вниманием следит за ходом венских переговоров о сокращении вооруженных сил и вооружений. Разрядка напряженности в Европе должна также приносить конкретные плоды разоружения. Ресурсы, освобожденные в результате разоружения, должны быть использованы для оказания помощи странам «третьего мира». Если смотреть с этой точки зрения, то достигнутые результаты могут иметь положительный эффект также и для других частей света. Мы приветствуем проведенную недавно встречу представителей Советского Союза и Франции (Л. Брежнев и Ж. Помпиду), как указание на дальнейшее следование политике разрядки напряженности.

Рабочий комитет заявляет о своей готовности объединить свои усилия со всеми миролюбивыми силами, чтобы содействовать созданию атмосферы доверия, которая делает возможным более тесное духовное, культурное, научное, техническое и экономическое сотрудничество всех европейских стран. В этом контексте мы поддерживаем все общественные и церковные силы, стремящиеся к европейской безопасности и сотрудничеству, как, например, Всемирный Конгресс миролюбивых сил и Брюссельский форум.

Резолюция по Ближнему Востоку

Сознавая нашу христианскую ответственность за вклад в укрепление мира во всем мире и на земле, имеющей особо важное значение в истории христианства, Рабочий комитет ХМК, на своем заседании в Праге 12—14 марта, снова занимался проблемой Ближнего Востока.

Рабочий комитет с удовлетворением отметил некоторые происшедшие позитивные изменения, увеличившие надежды на решение ближневосточного конфликта в интересах мира в этом районе и во всем мире.

Рабочий комитет приветствует разъединение египетских и израильских войск на Синайском полуострове и выражает надежду на подобное незамедлительное разъединение сирийских и израильских войск.

Рабочий комитет подчеркивает в то же время, что это разъединение войск является лишь первым шагом к установлению длительного и справедливого мира на Ближнем Востоке в соответствии с резолюцией № 242 Совета Безопасности ООН.

Рабочий комитет не считает террор допустимым методом борьбы, посредством которого может быть достигнут мир, но он обращает внимание на необходимость скорейшего упразднения причин, порождающих это явление, а именно — жестокой несправедливости, причиненной Израилем палестинским арабам.

Рабочий комитет считает необходимым скорейшее возобновление деятельности Женевской конференции, которая должна открыть путь к справедливому решению конфликта на Ближнем Востоке на основе известных решений ООН.

Рабочий комитет вновь заявляет об опасности для дела мира на Ближнем Востоке богословского оправдания захватнической политики государства Израиль, все еще защищаемой некоторыми христианскими кругами. Все страны должны рассматривать Израиль как обычное государство, которое имеет право на существование. Однако это означает, что оно должно принимать на себя полную ответственность за все свои несправедливые действия.

Рабочий комитет обращается ко всем христианам и христианским Церквам с призывом использовать свое влияние в интересах создания длительного и справедливого мира для всех без исключения народов и государств Ближнего Востока.

Резолюция по Южному Вьетнаму

Годами ХМК осуждала войну, которая систематически разрушает Вьетнам всеми средствами и во всех отношениях. Хотя 27 января 1973 года после военного поражения и под давлением мирового общественного мнения США согласились подписать Парижское соглашение об окончании этой войны, они не придерживаются взятых на себя обязательств, поскольку стараются поддержать Сайгонский режим президента Тхиеу, отвергаемый всем вьетнамским народом, тем самым мешая народу Вьетнама осуществить право на самоопределение, которое было ему обещано. Политика США не изменилась в принципе. Они продолжают нарушать Соглашение по Вьетнаму, которое было ими же подписано.

Оказывая большое давление на дипломатическую конференцию по международным правам человека, заседающую в настоящее время в Женеве, США добились того, что Временное революционное правительство Республики Южный Вьетнам получило отказ на участие в ней большинством в один голос. Этот случай обнаруживает истинное отношение США и является вызовом всем друзьям Вьетнама, которые должны протестовать.

Такое отношение США дает нам повод для опасения, что в любое время могут быть возобновлены Соединенными Штатами Америки разрушительные бомбардировки тех территорий Южного Вьтнама, которые находятся под управлением Временного революционного правительства. Мы должны самым настоятельным образом требовать, чтобы США, наконец, провели в жизнь все условия Парижского соглашения, признали дипломатически Временное революционное правительство и заставили режим Тхиеу освободить политических заключенных, находящихся еще под арестом.

Рабочий комитет призывает всех тех, кто обеспокоен продолжением опасного положения в Южном Вьетнаме, поднять свой голос в поддержку этих требований, чтобы устранить все препятствия с пути национального примирения во Вьетнаме.

Резолюция по Гвинее-Бисау и по португальской политике в Африке

В согласии с основными принципами Организации Объединенных Наций ХМК никогда не прекращала осуждать колониальную политику Португалии в Африке, а именно в Анголе, Мозамбике, Гвинее-Бисау и на островах Зеленого Мыса.

Борьба, ведущаяся освободительными движениями в этих странах и поддерживаемая прогрессивными и миролюбивыми силами всего мира, привела к провозглашению независимости Гвинеи-Бисау и островов Зеленого Мыса, и благодаря ПАИГК приблизила свержение колониального ига под руководством покойного Амилькара Кабрала. Христианская Мирная Конференция призывает все страны, которые еще не сделали этого, признать новое государство.

ХМК выражает удовлетворение по поводу признания ассамблеей народов освободительных движений единственными представителями своих стран. Вследствие этого ХМК требует, чтобы эти движения могли занять свои законные места в международных организациях, работающих под эгидой ООН.

ХМК считает своим долгом приветствовать молодых людей в Португалии, отказывающихся нести военную службу в Африке, и призывает Всемирный Совет Церквей расширить финансовую помощь тем, кто принимает этих беженцев.

ХМК считает важным пересмотр Римско-Католической Церковью своей позиции в отношении к португальской колониальной политике и призывает португальских христиан сделать всё возможное, чтобы вынудить правительство отказаться от этой колониальной политики.

ХМК заверяет народы Гвинеи-Бисау и островов Зеленого Мыса, Мозамбика и Анголы в своей полной солидарности и выражает твердое убеждение в обреченности колониализма вследствие постоянных усилий миролюбивых сил и всех людей, борющихся за справедливость и равенство.

В заседании Рабочего комитета от Русской Православной Церкви принимали участие архиепископ Дмитровский Владимир, ректор Московских духовных академии и семинарии (замещал президента ХМК митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима как члена Рабочего комитета), А. С. Буевский, член Рабочего комитета ХМК, и иеромонах Иосиф (Пустоутов), член Международного секретариата ХМК.

ПОСЛАНИЕ ПРЕЗИДЕНТА ХРИСТИАНСКОЙ МИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ митрополита Ленинградского и Новгородского НИКОДИМА участникам сессии Рабочего комитета ХМК в Праге

Дорогие друзья,

сердечно приветствую всех вас, членов Рабочего комитета и Международного секретариата Христианской Мирной Конференции, досточтимых гостей настоящей сессии и работников пражского центра ХМК, собравшихся ныне на очередное заседание нашего Рабочего комитета.

«Благодать вам и мир от Бога, Отца нашего, и Господа Иисуса Христа» (2 Кор. 1, 2).

Прежде всего я выражаю сердечную благодарность Церквам — членам Христианской Мирной Конференции в ЧССР за приглашение провести настоящее заседание в центре нашего Христианского мирного движения — в Праге, где оно зародилось шестнадцать лет назад. С тех пор мы имели в Златой Праге четыре Всехристианских Мирных Конгресса, явившихся мощным импульсом для развития Христианского движения в защиту мира. С Прагой связаны многие страницы истории Христианской Мирной Конференции, ставшей ныне известной всей христианской экумене и за ее пределами активностью своего миротворческого служения. Мы высоко ценим плодотворное участие Церквей Чехословакии в деятельности ХМК, их богословский вклад в развитие Христианского мирного движения, их практические усилия по претворению в жизнь задач нашего Движения, их постоянный большой материальный в него вклад.

Я сожалею, что по предписанию врачей в настоящее время еще не могу совершить поездку в Прагу, чтобы лично участвовать в заседании Рабочего комитета. Я попросил вице-президента брата Ришара Андриаманджато принять на себя общее руководство настоящей сессией и представительствовать во время ее от моего имени. Однако мысленно я пребываю с вами и от всей души желаю вам, дорогие друзья, благословенного успеха в предстоящих трудах.

Я считаю весьма важной для развития деятельности нашего Движения главную тему этого заседания: «Сотрудничество всех миролюбивых сил и роль Христианской Мирной Конференции». Ибо успех священной борьбы за прочный и справедливый мир для всех народов, как условие для процветания человечества в целом, зависит прежде всего от объединения действий и активности всех людей доброй воли: христиан, верующих других религий и нерелигиозных людей. Это обстоятельство всем нам хорошо известно. Но мы должны неустанно трудиться, делать всё от нас зависящее, чтобы послужить воплощению этого сотрудничества в жизнь.

Перед нашим Рабочим комитетом, руководящим органом ХМК, на настоящей его сессии стоит множество задач, связанных с повседневной деятельностью Конференции, приобретшей ныне, как мы все знаем, большой

динамизм в осуществлении своей программы. Я надеюсь, что все такие вопросы будут вами рассмотрены с должным тщанием и решения, какие вы будете принимать по ним, послужат дальнейшему развитию Христианского мирного движения.

Я надеюсь, что настоящее заседание Рабочего комитета ХМК явится новым благоприятным этапом нашего христианского служения благу человечества.

Господь да поможет всем вам, умудрит вас и благословит вас.

Пребываю с вами в молитвах и в любви о Господе

НИКОДИМ, митрополит
Ленинградский и Новгородский,
президент Христианской
Мирной Конференции

11 марта 1974 года

ВО ИМЯ ДЕЛА МИРА

«Патриотический труд и миротворческое служение епископов, клира и мирян Русской Православной Церкви,— говорится в послании Патриарха Московского и всея Руси Пимена от 6 июня 1971 года,— это путь нашего христианского служения миру».

Верующие Ярославской епархии во главе со своим архипастырем митрополитом Ярославским и Ростовским Иоанном свято исполняют свой гражданский и христианский долг. В 1973 году митрополит Иоанн неоднократно обращался с призывами защищать дело мира, принимать активное участие в добровольных взносах в Советский Фонд мира.

В наступившем 1974 году митрополит Иоанн в Рождественском послании к ярославской пастве вновь призвал духовенство и мирян быть достойными высокого звания граждан нашей великой Родины и вместе со всем советским народом неустанно трудиться на пользу дела мира.

22 января 1974 года состоялось собрание благочинных Ярославской епархии, на котором присутствовавшие поделились опытом участия духовенства и верующих каждого из благочинических округов и кафедрального собора г. Ярославля в миротворческом служении.

Обращаясь к собравшимся со вступительным словом, митрополит Иоанн отметил, что проводимая нашим Правительством политика мира горячо поддерживается и одобряется советским народом и всем прогрессивным человечеством на земном шаре. При этом Владыка подчеркнул, что верующие Ярославской епархии своим трудом содействуют успешному выполнению заданий 9-го пятилетнего плана и что Ярославская епархия также вносит свой посильный вклад в единое патриотическое делание всей Русской Православной Церкви, которое вливается в общий всенародный поток служения советских людей делу защиты мира, солидарности со всеми народами других стран, борющимися за мир, свободу, национальную независимость и социальный прогресс. Митрополит Иоанн напомнил собравшимся о том, что в 1973 году состоялся Всемирный Конгресс миролюбивых сил, в котором Русская Православная Церковь, как и другие Церкви, принимала самое активное участие.

С подробным докладом об участии в 1973 году духовенства епархии в борьбе за мир и добровольных личных взносах в Советский Фонд мира выступил секретарь Ярославского епархиального управления протоиерей Георгий Клюшников. В докладе были приведены многочисленные факты участия верующих Ярославской епархии в патриотических взносах в Фонд мира; как правило, это происходило в основном там, где благочинные и настоятели церквей проявляли высокую сознательность и сами делали взносы из своих личных средств.

На собрании отмечалось, что верующие Ярославской епархии, будучи гражданами и патриотами своей Родины, одобряя политику мира нашего Правительства, осуждают происки империализма в других странах.

Настоятель Феодоровского кафедрального собора протоиерей Борис Старк рассказал, что к нему обратилась группа верующих собора с просьбой разъяснить, как они могли бы помочь жертвам кровавой хунты в Чили, о которых они узнали из печати, а также из Рождественского послания Святейшего Патриарха Пимена, в котором Его Святейшество, упоминая о кровопролитии и многочисленных жертвах военной хунты в Чили, выражает уверенность, что усилиями людей доброй воли мир и справедливость там восторжествуют. После соответствующего разъяснения протоиерея Б. Старка эти верующие решили сделать взносы в Советский Фонд мира.

Все выступавшие выразили горячее желание всемерно укреплять великое дело защиты мира и неустанно помогать Высокопреосвященному Иоанну в миротворческой работе по Ярославской епархии.

В заключительном слове митрополит Иоанн призвал собравшихся, а в лице их и всю Ярославскую паству неустанно укреплять дело мира, хранить чувство беззаветной преданности и любви к своей Родине, беречь и совершенствовать патриотические традиции Русской Православной Церкви.

Протоиерей Георгий КЛЮШНИКОВ,
секретарь Ярославского
епархиального управления

Почитание св. Иоанна Русского в Элладской Церкви

Элладская Церковь в числе святых угодников Божиих, прославленных исповеданием веры, 27 мая ежегодно совершает память святого праведного Иоанна Русского, подвизавшегося в г. Прокопионе Каппадокийском, в Малой Азии, в первой половине XVIII в. Вскоре после праведной кончины св. Иоанна († 1730) начали составляться в его честь первые богослужебные песнопения. Затем они были дополнены неким законоучителем Иосифом из Каппадокии и изданы в 1847 г. в Афинах вместе с кратким Житием св. Иоанна (на турецком языке). Позднее иеромонах Дионисий из г. Прокопиона составил более подробное повествование о жизни и деяниях св. Иоанна, которое было напечатано в т. I «Церковной истории Каппадокии», изданной в 1885 г. в Афинах. Отсюда Житие было перепечатано с сокращением в греческих Четих-Минеях Константина Дукакиса, т. 6 (Афины, 1893). 15 августа 1898 г. в г. Прокопионе состоялось освящение сооруженного во имя св. Иоанна Русского храма, которое по благословению Патриарха Константинопольского Константина V совершил митрополит Кесарийский Иоанн. В связи с этим в Константинополе в 1899 г. вновь были перезданы Житие и Служба св. Иоанну (IV + 62 с.), исправленные главным хартофилаксом Константинопольской Церкви ученым Мануилом Гедеоном. Книга содержит пролог, Службу в честь святого, состоящую из песнопений на великую вечерню, литию и утреню, и Житие. В конце помещен канон умилительный св. Иоанну, составленный неким монахом Даниилом.

В настоящее время в Элладской Церкви возрастает почитание нашего святого соотечественника. В Халкидской митрополии, где ныне на о. Эвбея покоятся честные мощи св Иоанна Русского, основано общество «Праведный Иоанн Русский». В настоящее время там проектируется строительство нового большого храма во имя св. Иоанна Русского с православным центром Халкидской митрополии при нем, в котором могли бы останавливаться паломники, прибывающие на поклонение святому, а также проходить духовное обучение готовящиеся к иноческой жизни.

Популярность имени св. Иоанна Русского в Греции столь велика, что оно стало достоянием даже современной греческой беллетристики. Так, в духе беллетристики написана книга Элени Карита «Облик одного святого. Иоанн Русский», изданная обществом имени св. Иоанна Русского в 1971 г. (232 с.).

Книга Элени Карита, сравнительно большая по объему, состоит из пролога, трех частей и эпилога. Ее можно бы назвать историческим романом. Автору присуще довольно свободное обращение с теми немногими сведениями, какие имеются о жизни св. Иоанна в России. Говоря о жизни святого в турецком плену, автор увлекается также детальным описанием быта турецкого дома, описанием природы, обычаев и т. д. В начале книги Элени Карита очень подробно рассказывает о жизни юного Иоанна, родители которого, как она сообщает, были крепостными Екатерины Александровны Русикиной, женщины весьма благочестивой. Св. Иоанн, согласно автору, родился в селении Безнорово, в Малороссии (Украина). Мать — Наталия Петровна, отец — Михаил Иванович Нирины.

В прологе книги Элени Карита говорит, что святой — это радостное послание мира от Господа. Это послание мира пожелали взять с собой жители города Прокопиона Каппадокийского в Малой Азии — города, где подвизался св. Иоанн Исповедник, когда они переселялись на о. Эвбея, в город Ахмет-Ага, ныне Неон Прокопион (Новый Прокопион). Они оставили на прежней родине дома, имущество, взяли немного необходимых вещей, но привезли с собой самое ценное, принадлежащее им всем,— останки человека, который когда-то стал святым на их земле. Это было в октябре 1924 г., когда на судне «Василиос Дестунис», на котором находилась часть населения Прокопиона, переселявшегося на о. Эвбея, перевезены были мощи св. Иоанна Русского в Элладу. Прошло почти полвека с того времени, и Новый Прокопион, как свидетельствует автор, живет и процветает вокруг большой церкви в честь своего святого и стал любимым местом паломничества в Греции.

Дата рождения святого неизвестна, говорит автор. Предполагают, что около 1670 г. Но известно, что он попал в плен в Турцию во время войны России с Турцией при Петре I, в 1711 г. Известна и точная дата преставления святого — 27 мая 1730 г., в Прокопионе Каппадокийском.

Можно также отметить, что Общество св. Иоанна Русского выразило благодарность Элени Карита за её книгу, равно как и оформлявшим книгу художникам, о чем свидетельствует надпись на обороте одного из шмуцтитулов.

В 1973 г. тем же Обществом св. Иоанна Русского в Халкиде была издана вторая книга о святом — «Праведный Иоанн Русский. Иллюстрированная биография» (45 с.). Написал ее профессор византийской живописи монах Иоанн Вранос. Книга написана как Житие и иллюстрирована изображениями событий из жизни св. Иоанна и совершенных им чудес.

В прологе книги отец Иоанн Вранос выра-

жает свое благоговейное отношение к памяти св. Иоанна Русского. Он говорит, что житие св. Иоанна особо привлекательно. Тот, кто знает, пишет он, трудности борьбы на пути добродетели, особенно чтит и восхищается немудрящей простотой Иоанна. То не вызывает восхищения, когда могущие оказывали милость или сильные воинствовали в подвиге. Восхищение вызывает то, что незаметный человек, бедный пленник и раб, достигает великого и превосходного. Таким был св. Иоанн Русский, который жил в обстановке трудностей и лишений плена, жил в конюшне среди животных и среди неприязни людей другой веры, идя по трудной тропе добродетели к вершине совершенства, к какой немногие из святых смогли приблизиться. Святая жизнь его была наглядным изображением православной веры и благочестия, духовно возвышала всех, среди кого Господь поставил его. Автор сообщает, что память св. Иоанна благоговейно почитается также потомками аги — турецкого военачальника, у которого был во время плена в услужении святой.

Святой Иоанн, говорит автор, оставил нам великое наставление и высокий пример того, что ничто не может помешать на пути к добродетели. Для этого нужно только всецело предаться Господу с верой и любовью в сердце.

Завершая рассказ о земном пути св. Иоанна, автор описывает ряд знамений Божией милости, явленных верующим по молитвам святого. Не только в прошлом, но и сегодня, свидетельствует автор, св. Иоанн Русский подает благодатное утешение и врачует душевные и телесные недуги многих тех, которые обращаются к нему с молитвой, верой и благоговением. В 1733 г. св. Иоанн возвестил в сонном видении исповедавшему его пред кончиной священнику, что тело его пребывает нетленным, и воля Господа — чтобы оно было вынуто из могилы, что чрез останки его будет подаваться Божие благословение и помощь. Честные останки святого после этого были перенесены в храм св. Георгия в Прокопионе Каппадокийском, а позднее — в построенный в 1898 г. храм в честь св. Иоанна. Жители Прокопиона — христиане — очень любили св. Иоанна и считали его своим небесным покровителем. Перевезенные ими на о. Эвбея честные мощи его были встречены с великой честью митрополитом Халкиды и множеством народа. В 1930 г. в Новом Прокопионе началось сооружение величественного храма во имя св. Иоанна Русского, которое завершилось в 1951 г. Святой Иоанн Русский со дня перенесения его честных мощей в Элладу, как свидетельствует автор жизнеописания, с каждым днем все больше влечет к себе сердца людей. Многочисленные знамения Божией милости по молитвам святого, отмеченная особой высотой духовного делания жизнь его способствовали тому, что он стал любимейшим святым у народа.

Мы радуемся, что Общество св. Иоанна Русского знакомит верующих Элладской Церкви с его достопамятным житием и посвятило этому свои издания. Взращенный на Русской земле, подвигом добрым подвизавшийся в пределах Турции и усыновленный народом греческим и Элладской Церковью св. Иоанн Русский, Исповедник, принадлежит обеим Церквам — Русской и Элладской. В лице св. Иоанна Русского мы имеем свидетеля духовного союза Церквей Русской и Элладской, молитвенника и ходатая пред Богом за православно верующих людей России и Эллады. И пусть он послужит греческим православным верующим в ознакомлении с духовным опытом Русской Церкви, с русским подвижничеством. Молитвами его да укрепляется традиционное братское общение наших Церквей.

П.

Константинопольская Церковь. 18 декабря 1973 г. архимандрит Варфоломей (Архондонис) наречен в Константинопольской Патриархии в митрополита Филадельфийского. Хиротония его состоялась в патриаршем храме св. великомученика Георгия за литургией в день праздника Рождества Христова (по новому стилю), которую совершали Святейший Патриарх Димитрий и митрополиты — члены Священного Синода.

Новый митрополит Филадельфийский Варфоломей родился в 1940 г. на о. Имврос и обучался в школе на о. Халки; в 1961 г. там ему было присвоено звание магистра православного богословия. Позднее был направлен в Европу для специализации в области канонического права. Ему присвоена докторская степень в Риме. Обучался также в Женеве и Мюнхене. По возвращении в Стамбул был назначен заместителем ректора школы на Халки. После избрания Патриарха Константинопольского Димитрия возглавлял Бюро по особым делам Патриархии («Эпискепсис», № 92, 8. I. 74).

Сербская Церковь. Обновлен храм Пресвятой Богородицы в селе Шиповляны, недалеко от Дрвара. Церковь была разрушена усташами в 1941 г. В праздник Покрова Божией Матери в 1973 г. епископ Далматинский Стефан служил литургию в этом храме. Пел хор воспитанников семинарии монастыря Крка («Православле», № 163, 1. I. 74).

В Сербской Патриархии вышла из печати книга «Житие св. Саввы» Феодора Хилендарского (XIII в.) (там же).

Сремско-Карловацкая духовная семинария отметила в 1973 г. свое 180-летие, а также 10-летие своего возрождения после второй мировой войны. На торжественном акте с речью выступил ректор архимандрит Милутин Стоядинович. Проф.-прот. Васо Иваневич прочитал доклад «Богословие св. Саввы». Затем состоялся духовный концерт («Православле», № 165, 1. II. 74).

Недалеко от Косовской Митровицы, на берегу р. Рогозги, находится монастырь Баньска, построенный королем Милутином в 1312 г. Позднее здесь была похоронена царица Феодора, мать царя Душана. Монастырь много раз разрушался, восстанавливался и перестраивался. Реставрирован в 1938 г. В 1973 г. начались раскопки под руководством археолога Георгия Ковалева. Найдено много средневековой керамики, фрагменты стеклянной посуды. Открыты фрески, относящиеся к XIII в.

БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ
между представителями Евангелической Церкви в Германии (ФРГ) и Русской Православной Церкви
в Кирхберге (ФРГ) 20—28 октября 1971 года
(АРНОЛЬДСХАЙН-V)

Профессор д-р Г. ХАРБСМАЙЕР (Геттинген)

«БОГ И ЧЕЛОВЕК: ЧТО В НОВОМ ТВОРЕНИИ УЖЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО И ЧЕГО СЛЕДУЕТ ОЖИДАТЬ?»

I

ЧТО УЖЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО В «НОВОМ ТВОРЕНИИ»?

1. К выяснению понятий «новое творение» и «осуществление».

а) «Новое творение» как opus Dei точнее как actio Dei, относительно нас, следует отличать от воздействия этого actio Dei на человека; Божественную деятельность от того, чем она оказывается для человека, иначе — от истории сотворенных заново людей.

б) Имея в виду вселенскую историю общины Иисуса Христа, следует проследить, в каком отношении эта история находится к давшему жизнь всем людям первому творению, в условиях которого с ними живут и спасенные Христом.

в) Отмеченное в пункте «б» отношение поддается двоякому определению: его можно понять как конец первого творения. Тогда новое творение означает, что история заново начинается прекращением прирожденной человеческой жизни. Тогда возрожденная новым творением человеческая жизнь есть замена первого творения возникновением инобытия, иного неба и иной земли. Тогда отношение предстает как исход, как странствование из первого в иное творение, в новое небо и в новую землю.

Альтернативой такому пониманию является обновление этого сотворенного мира в устремленности к его Избавителю и Творцу (так у Иринея). Тогда отношение возрожденных в новом творении к остальному миру выступает не как прекращение и замена первого творения, а как обращение творений Божиих к их Творцу. Таким образом, дело спасения, совершаемого Богом во Христе, состоит отнюдь не в отчуждении человека от его временных, природных жизненных связей. Оно состоит скорее в возвращении человека в его истинное отечество, из которого он ведет свое происхождение и от которого он сам отдалился через загадочный акт грехопадения. Новое творение как избавление есть не бегство из мира, а возвращение и сопряжение человека как творения к его божественному истоку. Это возврат человека к Истине, которой он принадлежит (так по Евангелию от Иоанна). Тогда новое творение есть начало истории возвращения в общее для всех людей истинное отечество. Новое творение есть обоснование этого мира в его Творце. В «новое творение» мы вступаем как плененный Израиль в землю, дарованную ему Богом. Новое небо и новая земля для отпавших, плененных и порабощенных грехом и смертью уже более не мрачное место их виновности и прежней подверженности смерти, а снова Божие небо и Божия земля. Отношение возрожденных к пребывающим в мрачной юдоли смерти и греховной обреченности, безбожного самооправдания и самоутверждения есть отношение не презрительного самопревознощения над оставшимися позади, а любви к ним. Это отношение характеризуется не взаимным отчуждением и все бо́льшим отдалением, а отдачей себя тем, кто ведь продолжает оставаться творением Божиим. Отношение к миру — не бегство из него, но и не полное согласие с ним, не презрение, но и не сделка с ним, отношение исполненного надежды сообщения другим радости возрожденных о совершенстве первого творения и о возвращении тех, кто против него восстает и страдает от последствий своего восстания.

г) В соответствии с этими различениями в дальнейшем к «новому творению» мы подходим не столько с позиций «actio Dei in Christo», сколько с позиций истории общины Божией, ставшей через actio Dei «новым» творением. Opus Dei «нового творения» свершилось. Слово стало плотью. Христос взял на Себя грехи мира. Он воскрес и утвердил в очах людей жизнь и неподверженность смерти. Он преодолел грех, смерть и диавола. Ему дана всякая власть на небе и на земле. Про-

Продолжение. Начало в № 5, с. 53.

изошло излияние Святого Духа. Он соблюдает общину в правом единоверии. Основана Церковь. Она живет из рода в род. В общине совершаются крещение и причащение. Община ожидает второго пришествия Господа. С миром происходит разрыв. Искупление Христом совершено. Но это раз навсегда свершенное искупительное дело Христово является неповторимым началом нового человечества и его грядущим завершением. Свершенное новое творение есть новое начало, ожидающее своего завершения. Это говорит об исполненной ожидания истории. О ней здесь и будет идти речь.

2) Итак, здесь следует говорить об отношении этой истории, начинающейся с «новым творением», к первому, древнему сотворению, произведениями которого являются все люди. При этом надо исходить из того, что новое творение не отменяет и не заменяет древнего, также и не завершает его, но освобождает и избавляет его от смерти и из-под власти диавола, возвращает ему жизнь и вечное блаженство.

3) По поводу «осуществления» следует заметить следующее: выражение это может быть отнесено к желаниям и ожиданиям тех, кто живет в новом творении. Но оно может относиться и к обетованиям, преподанным возрожденным через Христа. Это не одно и то же. Надежды, которые строят сами возрожденные, не всегда совпадают с надеждами, подаваемыми Богом. Также и исполнение не всегда соответствует нашим чаяниям, связанным нами с теми или иными обетованиями. Бог может исполнять их помимо наших прошений и представлений. Он может их осуществить совсем отлично от наших надежд. Слово «осуществить» понимается здесь так, как в пункте «г», 1, говорилось о «свершенном» новом творении. При этом надо иметь в виду, что «новое творение», равно как и первое творение не есть завершенный в прошлом факт, результаты которого мы можем усмотреть в настоящем и будущем, а есть слово и дело, постоянно животворящее, жизнеутверждающее, всегда само себя осуществляющее и реализующее. Первосвященническое слово и дело Иисуса Христа являются свершенным и однократно раз навсегда исполненным действием в том смысле, что его действие обладает неповторимостью и постоянством. Осуществленное новое творение есть неповторимое и постоянно действующее слово, раз данное и постоянно новое, иначе — пребывающее неотвратимо актуальным.

Эта «осуществленность» нового творения состоит также в том, что она пробуждает возрожденных к деятельному слову, к умелому действию по вере, к свободе чад Божиих, к радости Божиего творения, воздействует в мире освобождающе, обнадеживающе. Осуществленное уже «новое творение» есть жизнь в вере, любви и надежде. К осуществленности «нового творения» принадлежит также то, что в возрожденных оно вызывает к жизни ожидание, основанное на осуществлении и переживаемое в уповании на милосердное всемогущество и на всемогущее милосердие Божие. Свершенное «новое творение» открывает миру горизонты ожидания, природа которого совершенно отлична от ожиданий, не вытекающих из этого свершения, нацеленных на самостийную реализацию. Ожидание, порождаемое свершенностью нового творения, не постыждает. Ибо оно есть ожидание того, что для мира уже осуществлено и совершено.

Возрожденная в «новом творении» человеческая жизнь полна ожиданий для мира, но от мира она ничего не ожидает. Осуществление дает право на ожидание, которое является реальным ожиданием грядущего спасения, которое уже свершено и которое грядет. Ожидание имеет характер не требования, а ожидающей активности, направленной на грядущее, на то, что составляет нашу будущность. В дальнейшем речь об осуществлении и ожидании будет идти именно в этом смысле.

2. Что уже осуществлено в «новом творении»?

а) На этот вопрос нельзя отвечать, рассматривая «новое творение» как выполнение Божественного плана, реализуемого по частям. Творческая деятельность Бога отнюдь не коллективное сотрудничество. Такой взгляд был бы неуклюжим деизмом.

Однако вполне правомерен вопрос о характере процесса «нового творения» Божия. Нам известно его начало во времени. Мы знаем его историю в разные времена, вплоть до нашего. Мы знаем христианскую общину в ее возникновении. Мы знаем кое-что об отцах Церкви, об их проблемах и разногласиях, о раздорах и объединениях, о плюрализме Церкви, о ее разнообразных формах, о ее путях и отклонениях. В Церкви бывает рост и застой, последование Христу и предательство, возрастание в просветленности, времена мученичества и времена примирения с миром, разделение и воссоединение. Многое в истории Церкви носило печать времени, многое исчезло, а многое возродилось к новой жизни. И богослужение, и литургия имеют свою историю. Также и миссия, равно как и догма. В самых разных ситуациях Церковь видела себя стоящей перед специфическими задачами. Ни один исторический период не тождествен другому. Есть символы, ставшие постоянным достоянием всей Церкви. Есть уроки, имевшие для Церкви решающее значение, но есть и открытые вопросы, нерешенные проблемы. Отношение Церкви к миру постоянно сменяло свои формы. Жизненный путь Церкви динамичен, многое остается открытым, многое — темным и загадочным. Сомнительны попытки систематизировать жизненный путь Церкви, намечать линии ее развития, распознать в нем планомерность, прогресс. И все же эта история образует целое, которое доступно только Божественному проникновению. Так много в Церкви новых несопоставимых ситуаций, так много новых решений. Несомненно, бывают ситуации, решения которых имеют эпохальное значение.

Это всегда мир, а не кто другой ставит перед Церквами новые задачи. Именно мировая история бросает вызов возрожденным и ставит их пред неповторимо новыми ситуациями. Мир делает это в разные времена и в разных местах всякий раз по-разному. Христианство, понимаемое как всемирная община возрожденных, существует в постоянной подверженности вызову со стороны мира, и для

его существования важно, как оно на этот вызов отвечает. Независимо от того, как община возрожденных ведет себя по отношению к миру, она является лишь одной из многих других религиозных сообществ или организаций этого мира. В том, чем она в действительности является, она существует не в себе и не для себя самой, но для мира. Когда она оглядывается на пройденный путь, она не может и не имеет права констатировать, как замечательно она его преодолела, чего при этом она достигла, в какой степени она действительно есть новое творение и в какой мере еще нет. Только пока она «в пути», она — Церковь. Если она останавливается и оглядывается на собственные достижения, она застывает в изваяние самодовольства или отчаяния. В качестве возрожденных христиане не являются объектом самонаблюдения. Но они могут и должны смотреть и видеть, что ими еще не сделано, что им предстоит сделать, что предъявляет к ним требования, что их обязывает в их отношении к миру, что их ожидает.

То, что позади их, что они проделали и миновали, — это уже элемент новой жизни в новом творении, и в этом аспекте осуществлено плохо ли, хорошо ли или, может быть, только плохо. Это жизнь, прожитая в Господе. Она принадлежит Господу: «Живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем,— всегда Господни» (Рим. 14, 8). Мы не судим сами себя и не подлежим никакому другому судье, кроме нашего Господа.

«Осуществлен» в новом творении каждый минувший день, воспринятый с благодарностью и принесший плод. «Осуществлен» каждый день и каждый миг, прожитый по милости Божией, исполненный плодов веры, любви и надежды. «Осуществлен» каждый день и каждый миг, прошедший под знаком прощения, побуждающий и восстанавливающий нас к новым начинаниям. «Осуществленным» для нового творения является любое время, любое место, где все заботы возлагаются на Того, Кто Сам есть жизнь, истина и любовь. «Осуществлено» все прошлое, предоставленное воле Божией. Все, что вручено Богу, все «осуществлено», в том числе наша немощь и наша вина, также наше неверие и наше сомнение, наша косность и безнадежность, наше страдание и печаль, наш крест и всякая наша нужда. Ибо «новое творение» есть даруемая Богом повседневность. Это жизнь, в которой смерть обессилена. Оно — наше воскресение и прощение нашей вины. Оно — насущный хлеб, который мы получаем из Его милосердных рук. Оно — прославление Его имени, оно — пришествие Его Царства и свершение Его воли в нас и через нас. Где есть все это, там «новое творение» осуществлено.

Так как «новое творение» есть наша жизнь изо дня в день, оно не является в нашей жизни какой-то ценностью; оно есть сама жизнь. «Новое творение» само осуществляется, как новая жизнь, в любой момент обладающая вечностью.

«Новое творение» всегда целиком в настоящем, то есть оно всегда полностью осуществлено. И, тем не менее, оно наряду с тем всегда целиком в будущем. С природной человеческой жизнью, полученной в «первом» творении, оно имеет то общее, что и оно в своем роде является всецело осуществленной жизнью. Что отличает новую жизнь от старой, так это только то, что в ней осуществляется. В новой жизни «нового творения» осуществляется примирение человека со своим Богом и со своим ближним. В ветхой жизни падшего творения осуществляется раздвоение человека со своим Богом и со своим ближним. И та, и другая — осуществление, одна — отданности смерти, другая — отданности в вечную жизнь; одна — отданности лжи, другая — истине.

И та, и другая — жизнь, но одна — к смерти, а другая — к вечной жизни. Но и в том, и в другом жизнь есть бег, она одновременно является уже осуществленной и еще ожидаемой, предстоящей жизнью.

б) Сказанное относится, однако, только к одной стороне поставленного вопроса. Другую сторону составляет объем и характер действия «нового творения» во всем мире. Здесь имеется в виду следующее: «новое творение» охватывает весь созданный Богом мир. Оно преследует цель, чтобы «преклонилось всякое колено... и всякий язык исповедал, что Господь — Иисус Христос» (Флп. 2, 10—11); Христу дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18).

Возрожденные исповедали это верой во все времена, и это же составляло содержание их миссии. В течение долгого жизненного пути христианства христианизированы были целые народы. В той мере, в какой такая христианизация протекала правомерно, ее следует рассматривать как распространение веры в порядке осуществления нового творения. Масштаб воздействия нового творения разросся в ходе жизненного процесса общины возрожденных. «Новое творение» осуществляется также тогда, когда Евангелие слышится во всем мире и достигает слуха. Здесь можно с некоторым правом статистически судить об осуществлении нового творения в прошлом и ожидаемом будущем. Здесь же уместна речь о неудачах и отступлениях, и о проблематике сущности и практики миссии.

Нельзя, однако, безоговорочно утверждать, что там, где возникла Церковь, там однозначно осуществилось новое творение. Там, где исповедуется имя Иисуса Христа, возвещается Его Евангелие, где совершается Крещение и Евхаристия, там — Церковь. Однако не везде, где Церковь считает себя существующей, Евангелие проповедуется во всеуслышание. Безо всяких оговорок можно утверждать, что христианская вера исповедуется во всем мире, а до исполнения Флп. 2, 11 еще далеко. Путь Евангелия по всему миру еще далеко не осуществлен.

в) Еще другой стороной поставленного вопроса является единство христианства в едином правоверии. И здесь можно было бы статистически рассуждать об объеме достигнутого единения Церквей между собой. В то же время весьма трудно однозначно говорить о новом творении там, где происходит церковно-политическое объединение и богословское соглашение, точно так же как там, где имеет место разделение, не обязательно «новое творение» терпит только ущерб.

Свершение «нового творения» есть credendum в то, с тем и над тем, что происходит

перед глазами. Условно его можно сравнить с биологическим законом роста, созревания и происхождения. В гораздо большей степени это есть история, протекающая загадочным для нас, людей, образом. Ей присущ парадоксальный характер настолько, что там, где община Христова в мире очевидно слаба, на самом деле она сильна в истине и наоборот. Жизнь нового творения не поддается непосредственному отсчету успехов и достижений, как какой-нибудь производственный процесс. Никакой «духометрии» не существует.

II

«ЧЕГО МОЖЕМ МЫ ОЖИДАТЬ?»

1. Раскрытие понятия.

Сверх того, что уже было сказано о взаимоотношении осуществления и ожидания, здесь следует отметить следующее.

а) Ожидание может пониматься, с одной стороны, как специфическое «жизненное ожидание» возрожденного. Можно рассуждать так, что в жизни нового творения, в общине существуют ножницы между тем, что вера возрожденных познает как нечто ему дарованное, и тем, что ему обещано в будущем, навстречу которому он идет, между тем, чем он есть и тем, чем он станет.

б) С другой стороны, ожидание может быть направлено на то, что станет с миром, для которого и в котором протекает новая жизнь возрожденных. Можно представить себе, что наличие христиан в мире имеет для всей истории этого мира в известной мере такое же значение, какое имеет возрождение для жизни индивидуума и общины. Мир в целом, иначе говоря — «первое творение», может рассматриваться как крещенное в смерть и в воскресение Иисуса Христа. Можно сказать, что не только «вся Русь», но весь мир «крещен», что вся его история обусловливается и определяется этим «крещением». Можно и должно сказать, что история всего мира не имеет другой будущности, кроме той, которая заключена в обращенной к нему во Христе любви Божией (Ин. 3, 16). Помышляя об этом, следует ожидать, что весь мир станет «новым творением», когда Христа исповедует всякий язык. Так весь мир находится в положении крещеного ребенка, которому надлежит врасти в то, что произошло с ним в этом крещении. Он находится в ожидании нового неба и новой земли, нового плотяного сердца, чтобы солнце милосердия не только восходило над добрыми и злыми, но и делало их всех милосердными. В таком свете полноты спасения еще не избавленного мира следует пока только ожидать. Надо ожидать, что истина, любовь и сила Божия освободят весь мир. Следует ожидать, что то, что во Христе уже свершилось, будет предметом познания и веры всех людей, как свершенное ради них.

в) Предмет ожидания — явление спасения во Христе перед очами всех, прекращение его сокрытости, прекращение противоборства ему, превращение тайны веры в раскрытую тайну, такое воссияние славы Господней всем, что исчезнет всякий страх.

г) Ожидание подлежит также такому пониманию, что как таковое выступает только в отношении к чаяниям, стимулирующим мир «первого падшего творения». Только в противопоставлении чаяниям этого мира выявляется чаяние, заложенное Богом в Его новое творение. Это ожидание Бога в Его новом творении целиком направлено на мир, чтобы он не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 16).

Новое творение есть освобождение падшего мира от иллюзий самоизбавления, связанных с чаяниями, которые вместо сохранения жизни её разрушают. Оно есть освобождение от ложных надежд и соответственных разочарований. «Новое творение» есть освобождение от закона греха и смерти. Оно не может быть таким освобождением, если не противопоставляет себя господствующим законам, которые мир устанавливает в попытке самосохранения. От возрожденных к новой жизни Бог ожидает не абсолютного открещивания от этого мира, а любви к нему. Он не ожидает также, чтобы возрожденные отождествляли чаяния этого мира с собственными чаяниями и затем возвеличивали их, приписывая им Божественное происхождение. Он не ожидает, чтобы законы, выдвигаемые этим миром и имеющие назначением службу людям, возводились на степень Его закона. Он желает, чтобы законодатели сами несли ответственность за свои законы и чтобы эта ответственность разделялась и христианами, если они эти законы одобряют.

Одобрение возрожденными законов и отношений этого мира, или их изменения, должно стать под знаком свободы, порождаемой осуществлением нового творения. Новое творение не то же самое, что установление нового закона для этого мира. Оно не новый закон и не насильственное проведение этого закона. Оно несовместимо с превращением Евангелия в закон жизни этого мира.

Так же мало оно является подтверждением и Божественной авторизацией революции. Но оно, несомненно, несет освобождение от навязчивых идей падшего творения, будто бы человечество может получить избавление авторизацией существующих порядков или посредством революции.

Соответственно новая жизнь возрожденных в мире не является индифферентизмом индивидуальной религиозности, противопоставляемым как существующим порядкам, так и революции. «Новое творение — это не революция. Но оно также не реставрация и не какая-то охранительная институция. По отношению ко всем нуждам, желаниям, надеждам и чаяниям падшего творения оно — «соль земли», освобождение от высокомерия, гордого отчаяния, от забот самонадеянности, самоутверждения и самоизбавления. Какие бы падшее творение ни выдвигало проблемы, конфликты и программы их разрешения, идеи, открытия и изобретения, свои надежды, желания и ожидания, все это относится к еще не осуществленному «новому творению». По отношению ко всему этому чаяния возрожденных являются не зазнайством, не попыткой оптимального решения по оптимальной программе, а освобождением программ и их проведения от их абсолютизации в спасение для мира.

2. Чего мы ожидаем.

На сегодняшний день жизнь человека обусловливается проблемами и событиями то-

тальной естественнонаучной и технической деятельности в её позднекапиталистической или социалистическо-марксистской формации с присущими им антагонизмом или конкуренцией. Сюда следует присовокупить историю конвергенции, согласно которой противоположность обеих формаций сама собой растворится в третьей возможности — в синтезе. Обладает ли жизнеспособностью новое творение, которое для людей, находящихся под законом тотального техницизма, означает избавление, спасение и примирение? Смеют ли, должны ли христиане ожидать, что Христос явит Себя как Господь и Спаситель также и людям, пребывающим под этим законом? Именно этим ожиданием живут христиане. В жизни Христовой общины во все времена это является истинным чаянием постольку, поскольку сопряженные с этим проблемы еще не решены и не могут быть решены на пути возврата к уже пройденным этапам. Хотя техническая сфера нашего времени уходит корнями в прошлое, однако в истории еще неизбавленного мира она представляет собой нечто новое. Поэтому ее проблематика тоже нова и для людей, находящихся еще под этим законом, она еще не только не решена евангельской проповедью вплоть до освобождения и раскрепощения, но даже еще не достаточно воспринята всеми христианами мира как задача и чаяние.

Одно дело, могут ли сосуществовать люди, живущие под капиталистическим законом тотального техницизма, с людьми, живущими под законом коммунистической альтернативы, в состоянии ли они встречаться в духе примиренности, не сглаживая своих противоречий.

Другое дело, соединимы ли сами системы, могут ли они конвергировать или быть доведены до конвергенции, или же их противоречие того же рода, как между истиной и ложью. Если имеет место последнее, тогда примирение систем исключено. Ибо между истиной и ложью как системой так же нет примирения, как между жизнью и смертью. Одно другое исключает. Если не говорить о всевозможных злоупотреблениях, а также о возможности использования злого, лживого закона в добрых целях, в неспасенном мире имеются справедливые и хорошие законы, но также и законы, которые человека насилуют, унижают, используют во зло и подвергают презрению. Законом последнего типа является расизм, дискриминация и презрение к определенным расам. С такого рода законом для человека нового творения не может быть соглашения или согласия, ибо это злой закон.

Если верно, что капиталистический закон — злой закон в том же смысле, тогда для христианского чаяния этот закон исключен. Что и для человека, живущего под злым законом, возможно возрождение нового творения — это одно. Такое возрождение имеет место. А другое — это вопрос, не должен ли возрожденный или община возрожденных, ради людей страждущих от несправедливости злого закона, называть злой закон злым и содействовать его устранению.

И это не потому, что без хороших и справедливых законов нельзя быть христианином, а потому, что любовь предписывает быть рядом с претерпевающим несправедливость и ему помогать, а также потому, что и в рамках падшего мира наряду со злыми законами есть лучшие, между ними возможен выбор, и поэтому выступление за замену злого закона более справедливым может оказаться частью осуществления нового творения для этого мира. Мир не получил и не получит спасения из рук лучшего закона самой лучшей системы. Однако более совершенные законы предотвращают хаос и поддерживают надежду. От чад нового творения мир должен ожидать более совершенной справедливости — добрых дел как плода веры. Большая справедливость в мире и для мира — это ожидание, с которым христиане стоят пред очами Того, Кто ведет их от смерти к жизни. Если такие плоды веры для мира отсутствуют, то сама вера мертва, а мир — без надежды, которая не постыждает. Здесь имеется в виду не более, как земная лучшая справедливость на благо людям. Падшее творение не имеет стимула верить в Бога, воскрешающего мертвых, если пробужденные к жизни не подают признаков жизни в лучшей, земной справедливости. Этих признаков ожидает Сам Бог от Своих творений, которых Он соделал Своими соработниками и наследниками. С имеющим место конфликтом из-за лучшей справедливости в мире тотального техницизма христиане справляются не тем, что они индифферентно ожидают конвергенции в желаемом направлении развития, а только тем, что они в этом конфликте принимают участие, не применяя насилия и кровопролития. Этот конфликт вовсе не есть борьба абсолютного добра с абсолютным злом, но есть борьба неспасенного мира, к которому христиане уже принадлежат, за лучшую справедливость для человека, которого Бог бесконечно любит. Дело идет не о том, чтобы эта борьба порождала нового человека, но о том, что человек, принадлежащий к уже осуществленному новому творению, делает для всех людей в ожидании спасения от Бога.

Чего нам следует ожидать сверх уже осуществленного нового творения, так это, чтобы возрожденные стали для мира тем, что они есть, — новым творением Божиим.

Второе пришествие Христа не должно застать возрожденных спящими. Грядущий Христос хочет пожать плоды Своего нового творения. Эти плоды в этом мире растут среди людей первого творения во их благо и спасение.

МИХАИЛ, епископ
Астраханский и Енотаевский

ИСТИНА КРЕСТА И ВОСКРЕСЕНИЯ И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В ТВОРЕНИЯХ СВЯТОГО АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Страдания, смерть и Воскресение Иисуса Христа определяют христианскую духовную жизнь и деятельность как общецерковную, так и лично-субъективную. Как следует из слов апостола Павла (1 Кор. 2, 2), можно представить себе христианского проповедника, ничего из всего Евангелия не знающего, кроме того, что Христос был за него, грешника, распят и воскрес из мертвых, но нельзя быть христианином иначе, как на основе смерти и Воскресения Христа Спасителя «нас ради и нашего ради спасения» [1].

Все четыре Евангелия, при всем своеобразии каждого из них, имеют, как известно, много больше общего, чем взаиморазличного, и одной из этих общих черт является устремленность евангельского текста к заключению — ко Кресту и Воскресению, составляющим содержание последних глав каждого Евангелия. Можно сказать, что все евангельское повествование проходит под знаком Креста и Воскресения; лейтмотив этих событий звучал в душах писателей священного текста и тогда, когда они повествовали о событиях, задолго предшествовавших последним дням земной жизни Христа.

Такое ни с чем не сравнимое и даже не поддающееся словесному выражению, бесконечно высокое и в то же время интимно глубокое значение Креста и Воскресения вызывает в душе христианина больше склонности к трепетному поклонению и радостному восторгу, чем к богословской рефлексии. Однако богословское мышление только тогда и может быть названо богословским, когда живет и развивается, согреваясь теплом внутреннего чувства, когда мышление получает от Бога возможность деятельности путем «слышания веры» [2], благоговейного созерцания и молитвы. Совершенно прав протестантский богослов H. Vogel, когда говорит: «Горе богословию, которое само оказывается неспособным к исповеданию, предоставляет его на долю благочестивого жаргона, а само предается научному объективизму и тем вбивает свой особый гвоздь в тело Распятого» [3].

Беспредельная обширность темы и ограниченность времени имели следствием сравнительную фрагментность приводимых ниже размышлений, не претендующих на системность и полноту.

Подходя с должным благоговением к истинам, предельно кратко обозначенным в теме настоящего собеседования как «Крест и Воскресение», мы имеем счастливую возможность констатировать, что страдания и смерть Господа Иисуса Христа — исторический факт, засвидетельствованный многими авторами Священного Писания, который, с одной стороны, неразрывно связан с общехристианским приятием Самой Личности Иисуса Христа (Флп. 2, 6—11), а с другой стороны, вследствие своей общечеловеческой естественности, не вызывает сомнений даже у представителей крайнего рационализма и неверия. Воскресение Христово — тоже исторический факт, засвидетельствованный новозаветной письменностью с неменьшей силой, чем крестная смерть, однако в силу своей внеприродной исключительности служит пробным камнем христианской веры. Граница между сферами признания и непризнания, убежденности и отрицания, веры и неверия здесь (как, впрочем, и относительно многих других основных христианских истин) отнюдь не совпадает с межконфессиональным размежеванием, а пересекает межконфессиональные границы так, что убежденных христиан, живущих истиной Воскресения, мы видим во всех без исключения Церквах и сообществах, равно как повсюду среди христиан рассеяно значительное число сомневающихся в этой истине и даже отвергающих ее. Христос знал, что Его Воскресение окажется для многих камнем претыкания и соблазна в большей степени, чем любое из совершенных Им чудес («знамений»), и указывал на исключительное значение и вероопределяющий характер этого события (Мф. 12, 38—40).

В объем наших задач апологетика не входит, и потому наибольшее значение для нас имеет ободряющий факт общехристианского, поистине экуменического вероприятия пасхальной истины всеми Церквами и конфессиями, а в индивидуальном плане — верующими христианами, осознающими принадлежность к Церкви Христовой.

Вера в истинность и историческую реальность обоих фактов — крестной смерти и Воскресения Иисуса Христа — наиболее кратко и универсально выражена в символах веры Никео-Цареградском и Апостольском. Оба символа акцентируются обеими Церквами, к которым принадлежат здесь присутствующие (не считая унаследованного Евангелическо-Лютеранской Церковью от Римско-Католической Filioque, являющегося единственным расхождением между принятыми на Востоке и Западе текстами Nicaenum'a).

В Апостольском символе говорится: «Верую... во Иисуса Христа, Единородного Сына Божия, Господа нашего... при Понтии Пилате распятого, умершего и погребенного, сошедшего во ад, воскресшего из мертвых в третий день...» [4].

В Никео-Цареградском символе: «Верую... во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, ...распятого же за нас при Понтийском Пилате и страдавшего и погребенного и воскресшего в третий день по Писаниям...»

Как видим, оба текста в основном совпадают, а в имеющихся расхождениях взаимно друг друга дополняют. Так, в Apostolicum'e констатируется реальность смерти Богочеловека, а в Nicaenum'e — реальность Его страда-

ний; истины погребения и тридневного Воскресения излагаются почти в одних и тех же словах, только Nicaenum делает отсутствующую в Apostolicum'е ссылку на «Писания», а Apostolicum свидетельствует о «сошествии во ад» — событии, хотя и сопряженном с предшествующей сошествию смертью и последующим за ним Воскресением, однако ничего не меняющем в восприятии и понимании обоих этих событий.

Если учесть, что происхождение Nicaenum'а связано с Первым Вселенским Собором (325 г.), а Apostolicum несомненно содержит в себе древние элементы, восходящие к апостольской проповеди [5] (западная традиция относит его к III и даже II в.), то идентичность изложения истин распятия, смерти и Воскресения в обоих символах указывает на непрерывность соответствующего церковного свидетельства с апостольских времен вплоть до догматической фиксации этих истин, документально сохранившейся до нашего времени.

Как известно, святой Афанасий Александрийский принимал непосредственное участие в Никейском Соборе 325 г., и высказывания Никейского символа не только отражают его личные верования и убеждения, но и являются, возможно, в какой-то степени отражением его личного вклада в деяния Собора. Святому Афанасию был известен и им использовался также символ святого Григория Неокесарийского, относящийся к 260—265 гг.[6] Самому святому Афанасию (без сколько-нибудь достаточных оснований) приписывается символ Quicunque, который можно найти во всех изданиях православной богослужебной Псалтири. Этот символ некоторыми православными авторами относится к VI—VII в. (впервые упоминается на Соборе 660 г. в Autum'е) [7], однако имеет как исторический памятник немаловажное значение [8], и в частности именно потому, что, излагая учение Вселенской Церкви эпохи, примерно совпадающей со временем деятельности Пятого и Шестого Вселенских Соборов, свидетельствует о неповрежденности церковно-догматической традиции и в этот исторический период. О Кресте и Воскресении в нем, в частности, говорится: «Как душа разумная и плоть составляют единого человека, так Единый Христос есть Бог и человек, нашего ради спасения пострадавший, сшедший в ад и воскресший из мертвых в третий день...» [9].

Следует отметить, что, хотя принадлежность этого символа святому Афанасию, как упоминалось, весьма сомнительна, однако само отнесение его текста к этому прославленному иерарху и деятелю IV в. говорит не только о высоком почитании его в период возникновения приписываемого ему символа, но и о господствовавшей убежденности в том, что содержание символа совпадало с догматическими взглядами Афанасия.

Однако и кроме символа имеются документы первых веков христианства, свидетельствующие о том первостепенном, основополагающем значении, которое страдание и Воскресение Господа Иисуса имело в глазах Церкви. Так, святой Игнатий Антиохийский (так же, как апостол Варнава и святой Поликарп Смирнский) или начинает свои послания с указания на Крест и Воскресение [10], или посвящает этой теме целые главы [11]. Св. Игнатий, в частности, пишет: «Сын Божий по воле и силе Божественной истинно родился от Девы, крестился от Иоанна, чтобы исполнить всякую правду, истинно распят был за нас плотию при Понтии Пилате и Ироде Четвертовластнике (от сего-то плода, т. е. от богоблаженнейшего страдания Его и произошли мы), чтобы через Воскресение навеки воздвигнуть знамение для святых и верных Своих...» [12].

Можно считать несомненным, что, как пишет один из наших православных богословов, «с самого начала своего бытия первая христианская община уже видела, представляла себе, осмысливала и проповедовала Иисуса Христа в свете Воскресения. Сияние Пасхи определило пути христианской веры. А без этого пасхального света вся проповедь веры была бы сведена к ничтожеству и самый Крест Христов оказался бы только одним из бесчисленных крестов, стал бы подобен любому другому орудию казни, изобретенному человечеством» [13]. Поистине, «если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15, 14).

Святоотеческая мысль, начиная с уже упоминавшихся мужей апостольских и через великих каппадокийцев, Августина, подвижников IV—VII вв., Иоанна Дамаскина и позднейших отцов достигая нашего времени, никогда не отделяла Крест от Воскресения, богословствуя о них в едином созерцании.

В полном соответствии с этой святоотеческой установкой М. Лютер много позднее писал: «Недостаточно и бесполезно знать славу и величие Божие, если не знать также уничижения и позора креста. Всякое истинное богословие и всякое истинное богопознание расцветают только перед Христом Распятым. Ибо Бог хочет открыть Себя в Своей жертвенности» [14].

Обращаясь к православной гимнологии, мы в ряде песнопений, притом наиболее употребительных, тоже находим объединение Креста и Воскресения в единое молитвенно-созерцательное переживание. Таковы крестовоздвиженское песнопение «Кресту Твоему покланяемся, Владыко, и святое Воскресение Твое славим», а также еженедельное воскресное «Воскресение Христово видевше...» В тексте этого песнопения имеются три призыва к поклонению: первый — «поклонимся Святому Господу Иисусу», второй — «Кресту Твоему покланяемся, Христе» и третий — «поклонимся святому Христову Воскресению». Так подчеркивается неразрывность Креста и Воскресения в душе православного христианина.

В этом отношении градации, связанные с размежеванием богословия, главным образом западного, на «богословие Креста», «богословие Воскресения», «богословие Воплощения», «богословие оправдания» и т. п., явились свидетельством дробления богословской мысли, стремления богословов и богословских школ облегчить рассмотрение сотериологических проблем за счет одностороннего к ним подхода, выделения одного из аспектов, что не всегда способствовало цельности и евангельско-церковной истинности усвоения и возвещения слова Божия. К счастью, в настоящее время богословие всех конфессиональных направлений и оттенков все более осознает единство и неразрывность всей евангельской керигмы,

так же как и догмы, единство, базирующееся на единстве богочеловеческой Личности Иисуса Христа, включающей в себя и Его историческую реальность, и каждое слово Его учения, и все события Его земной жизни, в том числе и, может быть, в первую очередь, Его смерть и Воскресение.

Цельность евангельского повествования и органическая взаимосвязанность всех его частностей и деталей, их ориентированность на общую кульминацию — Голгофу, святой Гроб и преображенного, воскресшего Спасителя,— проявляется уже в том, что страдания, о которых говорит символ веры, не укладываются в заключительные главы Евангелий, а составляют фактически содержание каждого Евангелия от начала до конца, характеризуют жизнь Спасителя от начала — в яслях — до конца — на Кресте и в гробе. Вся жизнь Спасителя представляет цепь страданий и уничижений, которым добровольно подверг Себя Сын Божий ради спасения человека.

Более того, начало этих страданий можно усмотреть в уничижении, которому подвергалась Его Пречистая Матерь в период ожидания рождения Своего Сына. Ведь если Иосиф, самый близкий человек, любящий друг, подвергся наплыву подозрений, по-человечески вполне естественных и понятных (Мф. 1, 19), то можно себе представить, каким унижениям и оскорблениям подвергалась тогда Пречистая Дева со стороны ригористичного и фарисейски-законнического иудейского окружения. Именно здесь уже начались страдания Богочеловека, невинно унижаемого и поругаемого еще в утробе Матери [15]. Далее следовали рождение в яслях, бегство от преследований, тяжелое трудовое детство и юность, по выходе на общественное служение — неприятие своими (Ин. 1, 11), угрозы физического насилия (Лк. 4, 28—29; Ин. 7, 1), клевета и провокация (Лк. 11, 15; 20, 20—26; Ин. 9, 24), прямые оскорбления (Ин. 8, 48), затем предательство одного ученика, отречение другого и бегство остальных, нравственное одиночество, неправедный суд, избиение, поругание, распятие, самое страшное — переживание богооставленности (Мф. 27, 46) и, наконец, смерть, смерть в глазах людских — позорная и заслуживающая только проклятия и отвращения («Проклят всяк, висящий на древе» — Втор. 21, 23; Гал. 3, 13).

В Никейском символе мы не находим слова, непосредственно упоминающего факт смерти Спасителя [16], однако есть другое слово — «погребенного», которое свидетельствует реальность физической смерти, может быть, с большей силой, чем слово «смерть». Повествование о погребении включает утверждение о действительно имевшей место смерти и таким образом позволяет присущему символу лаконизму проявить себя во всей силе, исключая слово, необходимость в котором отпала.

Из этого, однако, не следует, что сама смерть не была необходима как завершение подвига, как его вершина и восполнение. Здесь мы непосредственно подходим к осознанию одного из основных аспектов страданий Христовых — их добровольности, которая является ключом к промыслительному значению как страданий, так и Воскресения, а поскольку Воскресение, как мы видели, завершает не только крестные страдания и смерть, но и всю страдальчески-подвижническую земную жизнь Иисуса Христа, то и ключом ко всему делу, которое Он совершил (Ин. 17, 4), к делу объективного спасения человеческого рода. Добровольность страданий становится очевидной из многих евангельских высказываний и целых страниц.

Прежде всего следует отметить, что Христос неоднократно выражал Свое предведение грядущих страданий и даже предстоящего Воскресения. У всех синоптиков мы находим, и притом почти в тождественных выражениях, три предсказания последних страданий: первое непосредственно предшествовало событию Преображения (Мф. 16, 21; Мк. 8, 31; Лк. 9, 22), второе последовало вскоре после Преображения (Мф. 17, 22—23; Мк. 9, 30—32; Лк. 9, 13—45), а третье, наиболее подробное, было сказано при последнем путешествии в Иерусалим (Мф. 20, 17—19; Мк. 10, 32—34; Лк. 18, 31—34). Все эти предсказания имели целью психологическую подготовку учеников к предстоящим испытаниям, что отмечают сами евангелисты (Мф. 16, 21; Лк. 9, 44). Приходя в противоречие с иудейскими мессианскими ожиданиями, которые разделялись и учениками, эти полные реалистического трагизма предсказания воспринимались учениками отчасти с недопониманием (Лк. 9, 45; Мк. 9, 32), отчасти со скорбью и недоверчивым ужасом (Мф. 16, 22; 17, 23; Мк. 8, 32), а иногда и просто оставлялись без внимания (Лк. 18, 34). Однако Спаситель не только возвещал предстоящие события, но и указывал их провиденциальный смысл и промыслительную цель. «Сын Человеческий,— сказал Он,— не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28).

Таким образом, уже в Евангелиях мы находим прямые указания на искупительное, спасающее значение страданий и смерти нашего Господа, но наиболее полное и всестороннее раскрытие сотериологического свершения мы находим у апостола Павла. Первые стихи 15-й главы первого Послания к Коринфянам в приподнято-торжественном стиле, кратко, но с исчерпывающей полнотой возвещают нам вечнорадостную и спасительную истину, «что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15, 3—5). Апостол предваряет этот своеобразный символ веры указанием на то, что он является основным содержанием всего Евангелия, что это содержание составляет сущность нашего спасения и что эта благая весть должна передаваться и передается от одного христианского поколения к другому в неповрежденности и чистоте (ст. 1—3). Истину страданий, смерти и погребения апостол не доказывает, как для всех памятную и очевидную. Но бóльшая часть последующих стихов этой главы посвящена доказательствам исторической достоверности Воскресения, причем апостол обосновывает эту истину как эмпирически — ссылками на лиц, видевших воскресшего Христа (ст. 5—11),— так и прагматически, указывая на важность и необходимость Воскресения для обоснования утвердившейся уже в сознании его читателей твердой веры в их собственное личное воскре-

сение и будущую жизнь в Царстве Бога и Отца (ст. 12—28).

«Умер за грехи наши» (1 Кор. 15, 3). Эти скупые слова как бы вбирают в себя всю сущность христианского благовестия и дополняют прокламацию спасения — Ин. 3, 16, где возвещается любовь Божия к созданному Им миру. В приводимых апостолом Иоанном словах Христа говорится о любви Божией как о причине, источнике и движущей силе спасения и указывается на веру как на средство усвоения этого спасения; апостол Павел раскрывает, как совершено это спасение. Кроме приведенного текста, он пишет об этом и в Послании к Римлянам: «Вменится (вера) и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего, Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4, 24—25). В другом месте того же Послания апостол пишет: «Если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим. 10, 9—10). Как видим, апостол не отделяет Крест от Воскресения, но усматривает в них этапы единого процесса объективного спасения, которым соответствуют и этапы процесса субъективного, личного спасения. «Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10). Крестом — прощение грехов, примирение; Воскресением — оправдание, спасение (срав. приведенный выше текст Рим. 4, 24—25).

Понимание Вселенской Церковью тайны смерти Христа Спасителя глубоко и содержательно раскрывает в числе многих отцов Церкви святой Афанасий Александрийский. Почти всё, что дошло до нас от Афанасия, так или иначе связано с современной ему борьбой против ересей, главным образом, против арианства, борьбой, в которой святой Афанасий принимал, как известно, самое деятельное участие.

Одной из основных идей святого Афанасия, проходящей красной нитью через все его творения, является утверждение двухприродности Иисуса Христа: Его истинной Божественности и истинной человечности. В ответ на обширный арсенал арианской аргументации Афанасию пришлось рассмотреть все события земной жизни Спасителя и все относящиеся к проблеме тексты Нового и Ветхого Заветов под углом выявления в них двойственной природы единой Личности Богочеловека.

В этом отношении подход святого Афанасия существенно отличен от позиций другого выдающегося интерпретатора евангельских событий — Мартина Лютера. Двухприродность Христа всегда оставалась вне пределов лично-богословской заинтересованности Лютера, и в углублении в эту проблему он усматривал проявление триумфализма — theologiae gloriae. Основной интерес Лютера, как известно, был сосредоточен на спасающем деле Христовом, на выявлении Его Личности во вне, на том, чем Он был не pro Se ipso, а pro nobis и притом непосредственно in statu agend'c [17].

В числе евангельских событий особое место Афанасий естественно уделяет страданиям, смерти и Воскресению Господа, как имеющим решающее сотериологическое значение. Здесь частным тезисом оказывается утверждение, что Сын Божий страдал, был погребен и воскрес по плоти, что никак не затрагивало Его Божественного естества. Так, в «Слове о воплощении Бога Слова» святой Афанасий пишет: «Тело, естество которого было одинаково со всеми другими (людьми), ибо это было тело человеческое, должно было умереть, как и другие, ибо оно также было смертно, несмотря на свое чудесное образование из Девы. Однако, так как в него вселился Логос, оно не подвергалось, следуя естественному порядку, тлению, но было предохранено от него вселившимся в тело Словом Божиим. Так в одном и том же событии явно свершилось нечто двоякое: смерть, как общая участь, проявила свою власть над телом Господа, но и смерть и тление были устранены ради обитавшего в теле Логоса. Логос, Который, будучи бессмертным, не мог умереть, принял подверженное смерти тело с тем, чтобы принести его как Свое собственное в жертву и чтобы Своим сопряженным с воплощением страданием «лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2, 14—15)» [18].

Здесь, как видим, святой Афанасий сначала объединяет смерть и нетление тела Христова: смерть — явление чисто физическое и обусловлено тем, что Сын Божий принял на Себя человеческую плоть, нетление — явление сверхъестественное и причина его — вселившийся в тело Логос. Затем указывается на жертвенную победу над диаволом как на цель всего дела воплощения, и в частности — страданий и смерти. Воскресение же, где Божественность проявила себя в полноте, не только предотвратило возможность тления в дальнейшем, но и устранило саму смерть.

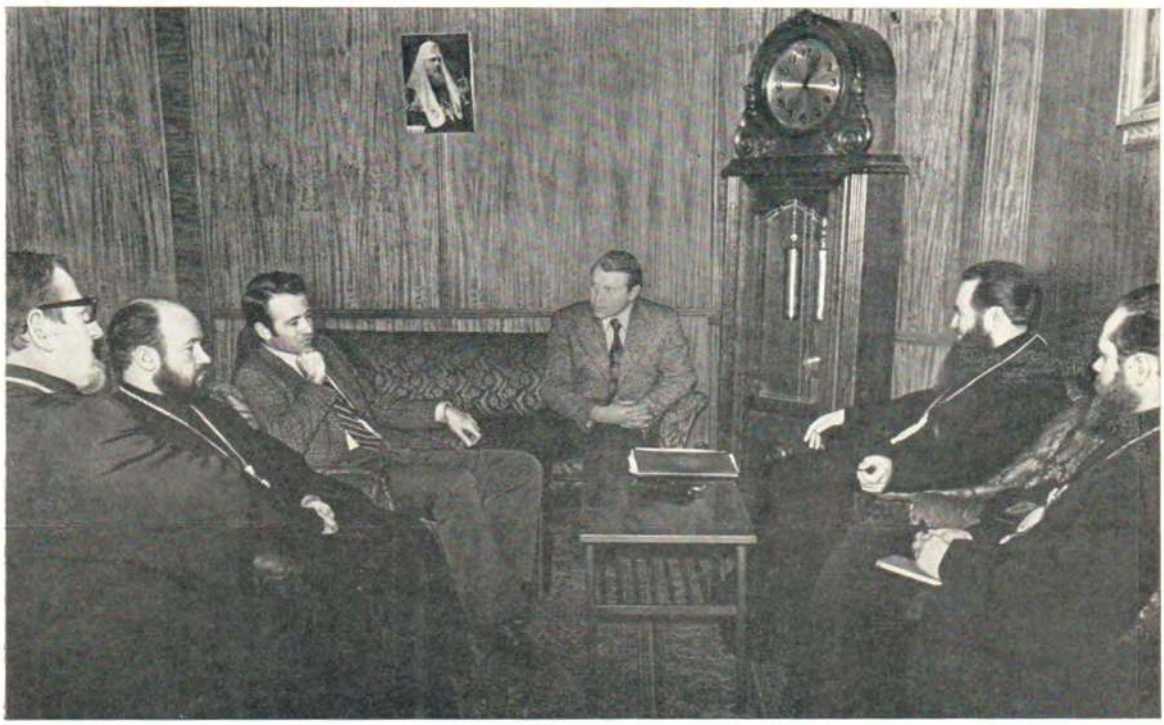
В другом месте святой писатель более подробно раскрывает сотериологический смысл страданий и Воскресения: «Логос принял на Себя телесные страдания не без цели, а именно с тем, чтобы мы приняли участие в вечной жизни уже не просто как люди, а как принадлежащие Логосу. Ибо мы не умираем более в Адаме по причине первичного рождения, но оказываемся воскресшими из праха, так как наше рождение и всякая телесная немощь перенесена на Логос, а проклятие греха снято ради Того, Кто ради нас сделался клятвой (Гал. 3, 13). Ибо, как мы все, приходящие от земли, умираем в Адаме, так мы все, возрожденные свыше от воды и Духа (Ин. 3, 5), во Христе оживаем, потому что тело само уже теперь с т а л о не перстным, а словесным, ради Слова Божия, ставшего нас ради плотью (Ин. 1, 14)» [19].

Приведенный текст совершенно павлинистически (Рим. 6, 1—14; 5, 12) обусловливает наше личное спасение, то есть «участие в вечной жизни», тем объективным спасением, о котором православное песнопение, обращаясь ко Христу, говорит: «Спасение соделал еси посреде земли, Христе Боже; на кресте пречистеи руце Твои простерл есн» [20].

В свойственной ему манере ярких диалектических противопоставлений святой Афанасий в другом месте пишет: «Владыка рабов сделался смертным сыном собственного Своего раба, то есть Адама, чтобы сыны Адамовы, будучи смертными, соделались сынами Божи-



Митрополит Хауранский и Гор Арабских Василий на приёме у Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена в Московской Патриархии (К с. 6)



Пастор Конгрегационалистской Церкви Австралии Дэвид Гилл, сотрудник центрального аппарата Всемирного Совета Церквей, на приёме у митрополита Тульского и Белевского Ювеналия, председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, 19 марта 1974 года (К с. 6)



Делегация Комиссии «Всемирная миссия и евангелизация» Всемирного Совета Церквей во главе с пастором Эмилио Кастро (Методистская Церковь Уругвая) на приёме у Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена в Московской Патриархии 25 марта 1974 года (К с. 6)



На собеседовании представителей Русской Православной Церкви и Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов с делегацией Комиссии «Всемирная миссия и евангелизация» Всемирного Совета Церквей в Отделе внешних церковных сношений 25 марта 1974 года

ими (Ин. 1, 12). Сын Божий вкушает смерть ради плотского отца Своего, да сыны человеческие приобщатся жизни Божией ради Бога, Отца своего по духу»[21].

Всем экзегетам известны затруднения, связанные с тем, что аналогично двойственной обусловленности страданий и смерти (Христос подвергается страданиям, причиняемым другими, но идет на страдания и смерть добровольно — Мф. 26, 53). Воскресение тоже упоминается в Священном Писании как событие с двойственной волевой обусловленностью: одни тексты свидетельствуют, что Бог воскресил Иисуса из мертвых (Деян. 2, 24, 32; 3, 15; 10, 40; 1 Кор. 15, 15; Рим. 8, 11; 1 Кор. 6, 14), другие,— что Он Сам воскрес собственной волей и силой (1 Кор. 15, 4, 20; Рим. 6, 4, 9; Мф. 28, 6). Святой Афанасий разрешает эти затруднения тем, что воскресение тела Христова могло быть совершено, как всякий творческий акт только Отцом, но как сотворение мира было совершено через Сына (Ин. 1, 3), так и «воскресение тела было совершено Отцом через Сына, и таким образом можно сказать, что Сын воскресил Сам Себя»[22].

Здесь метод богословского мышления как бы предвосхищает позднейший подход святого Иоанна Дамаскина к разрешению проблемы исхождения Святого Духа. По мысли святого Иоанна, Дух Святой исходит от Отца через Сына (διὰ τοῦ Υἱοῦ)[23], что резюмирует общеизвестные различия в истолковании относящихся сюда текстов примерно в том же духе и стиле, в каком и святой Афанасий трактует проблему Воскресения[24].

Мы говорим о воскресении тела Христова. В некоторых трудах, помещенных в большинстве изданий святого Афанасия, отсутствует четкое изложение учения о человеческой природе Господа Иисуса Христа и некоторые его высказывания можно понять так, что вочеловечившийся Логос принял человеческую плоть, а душа совпадала с Его Божественной природой. Так, в том же труде «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан», который мы неоднократно цитировали, говорится: «Относительно плоти говорим, что Сын умер и погребен и воскрешен из мертвых, по духу же Он был везде — и на небе, и на земле»[25]. Однако в другом труде[26] Афанасий пишет иначе. Ссылаясь на текст Ин. 11, 33, где повествуется о чисто человеческих душевных переживаниях Иисуса Христа у гроба Лазаря, он прямо утверждает наличие у Христа человеческой души со всеми присущими ей способностями и функциями. Такое расхождение высказываний как будто подтверждает мнение некоторых патрологов, относящих книги «Против Аполлинария» к числу неподлинных[27]. Это тем более вероятно, что в 362 г. на созванном им в Александрии Соборе святой Афанасий вместе с другими отцами решительно осудил учение о σῶμα ἄψυχον τοῦ Χριστοῦ. Если же считать упомянутый труд подлинным, то расхождение может быть отнесено за счет эволюции воззрений самого святого Афанасия, который, придерживаясь строго православных концепций, там, где, как мы видели, дело шло о догматических соборных определениях, мог легко поддаться тем отходящим от строгого разграничения естеств Богочеловеческой Личности Спасителя настроениям народного благочестия, кои нашли себе отражение в таких древних, до сего времени звучащих в православном богослужении песнопениях, как, например: «Днесь висит на древе Иже на водах землю повесивый; венцем от терния облагается Иже ангелов Царь; в ложную багряницу облачается одеваяй небо облаки...»[28]. В других тропарях того же богослужения (утреня Великой Пятницы) мы находим выражения вроде: «Богоубийц собор, иудейский язык беззаконный...»[29].

Здесь сказывается искони присущее Вселенской Церкви и лишь в 451 г. на Халкидонском Соборе сформулированное учение о неслиянном и в то же время неразлучном единстве Божественной и человеческой природ в Единой Личности Богочеловека, причем в разных песнопениях и, надо полагать, в разных высказываниях святых отцов, в частности святого Афанасия, акцентируется то неразлучность, то неслиянность обеих природ.

Интересно отметить, что уже в эпоху святого Афанасия Церковь вполне отчетливо усвоила павлинистскую экклезиологию — учение о Церкви как о Теле Христовом (Рим. 12, 4—5; Кол. 1, 18; 1 Кор. 12, 12—28). В одном месте святой Афанасий относит к Церкви значение слов апостола Петра: «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян. 2, 36), и говорит: «Церковь есть человечество Его, в Нем господствующая и царствующая по Его распятии и помазуемая на Царство Небесное, чтобы соцарствовать с Ним, истощившим Себя за нее и восприявшим ее чрез приятие рабия зрака»[30].

Мне хотелось бы несколько слов сказать о значении Креста и Воскресения, которое я назвал бы историческо-нравственным. Здесь имеется в виду не историчность евангельских событий, а их влияние на последующую историю христианского мира.

Крест и Воскресение, образуя, как мы уже говорили, неразрывное единство, во многом полярны один другому. Можно сказать, что эта полярность столь же остра и ярка, как полярность смерти и жизни. Крест — беспредельное уничижение, страшный позор, Воскресение — величайшее, беспредельное возвышение и прославление. Крест есть конец старого, Воскресение — начало вечно нового. Крест — внешнее поражение, Воскресение — во всех отношениях решающая победа. Крест — предельное одиночество (Мф. 27, 46), Воскресение — залог великого общения Вселенской Церкви видимой и невидимой, странствующей и торжествующей (Ин. 12, 32).

Однако при всей их полярности Крест и Воскресение взаимно обусловлены. Без Креста не было бы Воскресения. Даже позор Креста Воскресение преобразило в победу, ибо при внешнем поражении на Кресте произошла величайшая внутренняя нравственная победа над грехом. В крестной смерти, как в семени, уже implicite имеется реальность жизни (Ин. 12, 24), которая explicite воссияла победой из опустевшего гроба. Эта диалектика Креста и Воскресения предопределяет и пронизывает всю историю Церкви в целом и жизненный путь каждого христианина; уже в самом крестоношении и распятии — залог спасения и победы, ибо «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо

кратковременное легкое страдание наше производит в беспримерном преизбытке вечную славу» (2 Кор. 4, 16—17).

Эта сотериология Воскресения через Крест едина для всех христиан и во все века объединяла и теперь объединяет их, несмотря на все конфессиональные разграничения. Различие, как мне представляется, в основном в том, что протестантское богословие брало за отправной пункт свершенность спасения Воскресением (Osternereignis) и от него устремлялось ко Кресту, нередко ориентируя свое внимание к нему в такой степени, что переносило на него и всю славу Воскресения, в то время как Православие всегда шло от Креста к Воскресению, утверждая свое упование на подвиге, который неизбежно приводит к славе Воскресения [31]. Сказанное относится как к самому Голгофскому свершению, так и к воспроизведению его в жизни христианина и Церкви. Это различие не в догмате, а в методе и менталитете. Поэтому можно надеяться, что богословские направления, имеющие общую евангельскую основу, найдут, или, точнее говоря, осознают много общих точек соприкосновения.

Профессор Г. КРЕЧМАР (Мюнхен)

КРЕСТ И ВОСКРЕСЕНИЕ В ПОНИМАНИИ АФАНАСИЯ И ЛЮТЕРА

1. АФАНАСИЙ И ЛЮТЕР

Афанасий, великий епископ Александрии в позднем античном мире, и Мартин Лютер, университетский профессор богословия в саксонском городе Виттенберге на пороге между средневековьем и новым временем, принадлежат очень различным друг от друга историческим эпохам. В своем мышлении и действовании они оба были связаны с жизненными условиями, которые очень трудно сопоставить. Язык, культура, общественный строй, государственные уклады были разными. И нельзя предполагать, что Лютер очень много знал об Афанасии. По доступным ему церковноисторическим произведениям древних времен и — только позже — из современного ему описания древнецерковных Соборов Лютер знал его как защитника апостольской истины против ариан. Но он читал только немногие подлинные произведения александрийца, да и те в латинском переводе. В сущности требование истинной реформации, то есть преобразования Церкви в Виттенберге, стояло с самого начала в связи с обновлением богословского учебного дела. Сюда также относилось более интенсивное, чем в средние века, чтение творений отцов Церкви, особенно греческих. Предпосылкой этому служили новые издания гуманистов, как, например, Эразма Роттердамского. Ряд произведений Афанасия в латинском переводе были переизданы в 1532 г. в Виттенберге И. Бугенхагеном, и предисловие к этому изданию было написано Лютером, что указывает на большое уважение Лютера к великому учителю Церкви. Фактически этот том содержит только немногие подлинные произведения александрийца. Также и во времена более позднего средневековья на Западе курсировали только немногие его творения в переводе: «Слово о воплощении Бога Слова» стало известным западному христианству только в новое время и из знаменитых книг против ариан имелись ранее только выдержки из хрестоматии отеческих писаний. Напротив, очень охотно цитировали приписанное Афанасию, но ему не принадлежащее «Изложение веры» («Quicumque vult»). Первое печатное издание произведений святого Афанасия на греческом языке появилось только в 1600—1601 гг. в Гейдельберге трудами реформатора-голландца Коммелина; оно также еще не делало различия между подлинными и неподлинными сочинениями. Таким образом, до самого начала нового времени уважение по отношению к Афанасию намного превышало истинное знание его богословия. Итак, вряд ли можно поставить вопрос: как понимал и понимал ли Лютер Афанасия Александрийского? Нельзя также искать непосредственную преемственность, которая могла бы объединить этих двух богословов. И все-таки сравнение имеет смысл, ибо и Афанасий Александрийский и Мартин Лютер из Виттенберга чувствовали себя, каждый в свою эпоху, учителями Церкви — александриец как епископ, виттенбержец как доктор богословия, — призванными к тому, чтобы сохранить евангельскую истину, передавать ее дальше и защищать от заблуждений. Для обоих ключевые слова «Крест и Воскресение Иисуса Христа» указывают на средоточие веры, в котором и от которого течет жизнь Церкви. Оба постоянно ссылаются на Священное Писание. При этом понимание спасающего действия Креста и Воскресения Иисуса Христа раскрывалось ими на основании Писания в определенной связи, не потому, что люди всегда стоят на исторически обусловленных позициях, а именно потому, что они были богословами Церкви, которая живет Евангелием, благовестием Распятого и Воскресшего. Это благовестие спасения достигало христиан еще до того, как богословы постарались это благовестие понять и передать. Таким образом, при изучении Афанасия и Лютера мы будем учитывать не только то, как они учили о Кресте и Воскресении, но и традиции, из которых они вышли, а также обстоятельства, в которых создавались их труды.

2. АФАНАСИЙ

а) Главной нитью для изучения Афанасия Александрийского должно служить уже упомянутое нами «Слово о воплощении Бога Слова». Это вторая книга апологетического труда, непосредственными адресатами которого, конечно, были христиане, но именно христиане, которых должно было утвердить в их

вере по отношению к языческому окружающему миру и к синагоге. В былые времена это произведение датировалось тем временем, когда Афанасий еще не был преемником Александра Александрийского, а именно — около 318 г. Теперь в науке, кажется, побеждает мнение, что оно было написано в 336 г., во время изгнания в Трир. Когда бы ни была написана эта книга, она не является полемическим произведением в том смысле, что Афанасий тут становится на какую-то определенную точку зрения во внутрихристианском богословском споре или в связанной с ним и неотделимой от него, в те времена, церковно-политической борьбе. Разлученный со своей общиной, епископ старается дать ответ на вопросы, которые, казалось, просто напрашивались образованному христианину, а также и нехристианскому окружающему миру, — элементарные вопросы, которые ставились в «образованных кругах» во второй трети IV в. в связи с распространением рационального понимания мира: не являются ли центральные положения веры во Христа Спасителя просто бессмысленными? Это относится особенно ко Кресту Христову. «Только в этом нас и упрекают все время язычники», — пишет Афанасий в предисловии к своей книге «Против эллинов» (срав. «Житие святого Антония», 74 — далее: Vit. Ant.). «Конечно они не сомневаются, что Иисус из Назарета был казнен три столетия назад. Но что они ни понять, ни признать не могут, это то, что Крест стал спасением для твари». Для епископа Крест является не принадлежащим прошлому условным знаком исторического факта; на первом плане стоит то, что «сила его (креста) исполняет весь мир» и что «все обманы демонов должны исчезнуть при виде сего знамения». Очевидно, такого рода утверждения указывают на неоспоримый и действительный личный опыт автора, и мы к этому вернемся позже. Но именно эти наблюдения, сами по себе доступные разумному пониманию, как раз и объяснялись язычниками совсем иначе. Истину, которую они не хотели принять, можно найти и опознать в священных и боговдохновенных письменах, об этой истине можно прочесть в комментариях на Священное Писание, написанных учителями Церкви (Contra gent. 1; срав. также De incarn. 56). Для епископа эта истина конкретно представляется как твердое строение, состоящее из взаимосвязанных элементов вероучения. Спасительное значение Креста неотделимо от Воскресения Христова: «Если смерть Его (распятого Христа) была попрана, что же иное могло случиться, как не то, что плоть Его восстала и себя проявила как знамение победы над ней (смертью)?» (De incarn. 30). Распятие и Воскресение возвращают мысль к воплощению Слова Божия: «Он принял бренное тело, смертную плоть, чтобы смерть в этой смертной плоти могла быть уничтожена» (Слово 13). То, что воплощение нацелено на страдание, на Крест, является для молодого епископа в его первом пасхальном послании (329 г.) уже всем известной и само собой разумеющейся предпосылкой. Таким образом, толкуя стих из Песни песней (8, 1) «О, если бы ты был мне брат», Афанасий говорит: «Он стал человеком и за нас понес страдания». Вочеловечение Слова Божия в свою очередь указывает на сотворение человека и на происхождение греха и смерти: «Если мы хотим говорить о явлении Спасителя среди нас, то мы должны также говорить о происхождении человека, чтобы понять, что наша вина стала поводом к Его сошествию и что наш грех вызвал проявление человеколюбия Слова, так что Господь пришел к нам и явился посреди людей» (De incarn. 4). Только в такой связи история человеческого рода выявляется как торжество человеколюбия и благости Бога, Который по Своей воле хочет спасти Свое создание и ведет человека к этой цели через Крест и Воскресение Христовы. Божество Бога, Его истинность и верность Своему слову, как Творца и Законодателя, Который желает жизни людям и именно жизни вечной, устремленной к Богу, Который за непослушание установил смерть, указывает на Крест, как на пригодное для Него и Его существа орудие. Именно так можно понять спасительность Креста Христова и для людей. История становится, таким образом, историей спасения, основанной на Кресте и Воскресении.

б) Эта система учительных высказываний, где сопряжены одно с другим творение, воплощение, Крест и Воскресение Христовы, была уже достоянием Афанасия: самые первые признаки этой системы можно найти не в катехизических поучениях, а в древнехристианской проповеди о Воскресении. Это свершенное Христом спасение Павел описал как бы на фоне греха Адама: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5, 18) и: «Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор. 15, 21). И для апостола языков пришествие Сына Божия в мир имело конечной целью Крест (Рим. 8; Флп. 2, 6—8). Во II в. в древнехристианских пасхальных празднованиях эти высказывания начинают особенно сильно акцентироваться. Во время ночного богослужения христианство праздновало искупление Христово как исполнение обетования, данного ветхозаветному народу учреждением празднования Пасхи. Крест, Воскресение и Вознесение Христовы воспринимаются как единое целое, превосходящее все «прообразовательные», спасающие действия Ветхого Завета. Но теперь, в Церкви, дело идет о спасении не только Израиля, но и всего человечества. И поэтому Павлова типология Адам — Христос именно в этой связи звучит совсем по-новому. Нам известны, с недавних пор по крайней мере, две такого рода проповеди из II в.: пасхальная проповедь Мелитона Сардийского и одного неизвестного автора. С этих пор мы имеем возможность лучше понять богословие, например Иринея, ибо его набросок истории спасения является как бы компиляцией отдельных элементов малоазийского пасхального предания. Подобное можно было бы найти и у Афанасия в праздничных его посланиях, в которых он по старому александрийскому обычаю извещает общины Египта о дате очередного празднования Пасхи и предшествующей ей недели поста. Эти послания, сохранившиеся в малой степени на греческом языке, отчасти в коптской редакции и в древнесирийском переводе, показывают нам, насколько глубоко корни Афанасия

уходят в древнехристианское понимание Пасхи. Именно у Афанасия видно, что с этим праздником связано не только воспоминание одного аспекта истории Христа, но все дело спасения во всей его полноте. Это уже не только вклад в историю литературы, а указание на богословие александрийского епископа.

в) При этом надо обратить внимание на разницу между пасхальной проповедью и творением, как, например: «О воплощении Слова». Благовествование христианам и славословие в христианской среде превращается — по крайней мере по замыслу — в логическую аргументацию, понятную также и нехристианам. В одном из праздничных посланий мы читаем: «В то время, когда сыны Израилевы закалали бессловесных агнцев, умирали первородные их врагов, потому что Бог поразил их. Теперь же, когда мы вкушаем Хлеб, сшедший с небес, — Слово живого Бога, смерть изнемогла, так что мы можем насмехаться над ней: «Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?» (Ос. 13, 14). Пусть каждый пребывает готовым в усердии и радости, именно тогда, когда он отправляется на праздник». Но теперь надо обосновать, почему Крест и Воскресение обессиливают смерть и что именно означает: «смерть изнемогла».

Здесь не место шаг за шагом исследовать ход мыслей Афанасия в этом творении. Достаточно несколько замечаний. Как известно, александриец исходит из того, что человек, сотворенный из ничего, является преходящим по самому своему существу. Божия благость открыла ему возможность через причастность Его Слову «пребывать», подобно святым ангелам вести истинную и настоящую жизнь (Слово, 3). Эту возможность человек утратил грехом. Он отвергнулся от Бога к несущему, тем потерял знание о Боге и должен был умереть (Слово, 4—5). Только когда Сам Бог, Логос, принял эту человеческую смерть на Себя, Бог смог завершить свой творческий план до цели. Афанасий смотрит на человека так: то самое, что человека делает человеком, не входит в его природу, а обусловлено фактом, что природные границы, связанные с тварностью человека, теперь уже утрачивают свою неограниченность. Своеобразие человечности основывается на богообщении. По отношению к жизненному пути Христову можно сказать следующее: Афанасий исходит сразу «сверху» — из Божественного Промысла о спасении в Логосе, в Сыне Божием, так что Крест последовательно оказывается средоточием его размышлений. Эта мысль гораздо ярче выражена, чем можно было ожидать от более древней пасхальной традиции. Исходя из этого, видно, что не Воскресение является той загадкой, которую надо объяснить, а именно крестная смерть. Афанасий знает, что то же самое утверждают и нехристиане (Vit. Ant. 75). Откровением Божиим для людей является то, что Логос принял человеческую плоть и явился человеком (De incarn. 18). Но и это указывает на смерть, именно: во время Его смерти на Кресте все творение свидетельствовало о Христе как о Боге (Слово, 19). Что это умирание есть одновременно упразднение довлеющего над человеком закона смерти, александриец объясняет словами, которые мы можем найти в более древней пасхальной проповеди: «Так с очевидностью произошло при одном и том же событии нечто двоякое: предназначенная всем смерть реализовала свое право во плоти Господа, но и смерть и истление были отменены из-за живущего в этой плоти Логоса» (Слово, 20; срав. Мелитон 8, 55; 66, 470 и далее). Но это ведь опять указание на Воскресение. Вообще очень трудно найти какой-нибудь термин, который относился бы только к спасающему значению крестной смерти Христовой. Даже если он называет это жертвой (Слово, 20, 2, 6; 21, 6; 25, 6 и другие), он сразу же перебрасывает мост к Воскресению, ибо Логос жертвует Свою плоть, но именно эта плоть в вознесении Воскресшего оказывается для нас путем к нему (Слово, 20, 2, 25, 6). Почти можно было бы сказать: Крест и Воскресение Христовы являются для александрийского епископа как бы сторонами одной и той же монеты, именно — действующего в истории Промысла Божия о спасении человека.

Что на Кресте делается особо ударение, видно не только из того, что для Афанасия Крест не так понятен как Пасха, но также и в особенности из непосредственного восприятия Креста как реальной действительности. Это есть спасительное знамение, от которого бегут бесы. Говорить о злых духах не модно и для нас, может быть, даже не всегда понятно. Но для Афанасия это основа личного опыта. Об этом наиболее ярко свидетельствует его книга о святом Антонии. Жизнь этого аскета — а это означает жизнь истинного христианина, каковым должен был бы быть каждый человек — обусловлена борьбой с бесами, об Антонии надо было бы точнее сказать — победой над демонами. Здесь у епископа Александрии вряд ли только образная речь, которая нужна потому, что подверженность человека искушениям в мире столь глубока, что поддается выражению только языком мифа. Наоборот, он описывает этих бесов так реально, как только может (срав., например, Vit. Ant. 31 и далее), и все время подчеркивает, что хотя бесы злы, но все же слабы (например, Слово, 91). Но во всяком случае это реальные существа. Их местопребывание главным образом в воздухе (Слово, 21; 28; 66). Они составляют подоплеку идолослужения язычников, но стараются и христианина отклонить от веры и богоугодной жизни. Совершение рукой крестного знамения — несомненно жест древний и его значение для экзорцизма засвидетельствовано уже во II в. Но, наверно, ни один древнецерковный писатель не затрагивает этой темы так часто и не говорит с такой уверенностью, что бесы при виде крестного знамения убегают. Это знамение указывает на Крест Христов: «Не слушайте их и не обращайте внимания на них (на бесов), но осеняйте себя крестным знамением, благословляйте ваши дома этим знамением креста и молитесь, и вы увидите, как они исчезнут; ибо они трусливы и очень боятся знамения Божественного креста; ибо им (крестным знамением) Спаситель обезоружил их» (Слово, 35; срав. 13; 23; 80). Наоборот, Афанасий, по свойственному ему образу мысли, может и крестную смерть Господа представить себе символически, ибо Крест высится в воздухе, бывшем до тех пор надежным местожитель-

ством бесов (De incarn. 20, 5f.). Мы не будем исследовать происхождение этой демонологии, но именно она позволила Афанасию вскрыть универсально реальную связь с Крестом спасающего Божественного акта. Он знал по личному опыту, что бесовская сила исчезает. Победное шествие христианской миссии уничтожает во всем мире «идольское безбожие» (De incarn. 31, 2; срав. 46 и Vit. Ant. 78 ff.; 41), а тот факт, что христианская вера укрепляет людей на дела, которые возникают на почве богопознания и уверенности в победе над смертью (Слово, 31, 1), готовность к мученичеству (Слово, 29, 4; 48, 1) и аскезе (Vit. Ant. 97 и далее), все это доказывает силу Христову. Во всем этом раскрывается истина Воскресения Христова, ибо «это не действие мертвеца, но живого Бога» (Слово, 30, 6). Этим отчасти дается ответ на вопрос о значении победы Креста и Воскресения Христа над смертью. «Некогда, до Божественного пришествия Спасителя, смерть даже для святых была чем-то ужасным и все оплакивали умирающих, как подверженных уничтожению. Но с тех пор, как Господь воскресил из мертвых Свое тело, смерть уже больше не страшна. Наоборот, все верующие во Христа попирают ее ногами; как будто бы она уже больше ничего не значит, и хотят лучше умереть, чем отречься от веры во Христа. Ибо они уверены, что, умирая, они не погибают, но продолжают жить и через воскресение становятся нетленными» (Слово, 27, 2). Опять нельзя отделить Крест от Пасхи. Победа над смертью на Кресте проявилась в Воскресении плоти Христовой (Слово, 30, 1), и именно этим Господь открыл нам опять путь к небу (Слово, 25, 6). И такая уверенность в будущем меняет отношение христиан к смерти, власти которой они больше не признают. В поведении христиан, основанном на их познании веры, новое очевидно, и в новой оценке сил, управляющих этим миром, распознается нечто новое. Также и эта концепция является для Афанасия столь крепкой, неразрывной и проверенной на опыте системой, что он делает смелый ретроспективный вывод: презрение христиан к смерти и есть действенное доказательство спасительного значения Креста и Воскресения Христовых» (Слово, 27, 1).

г) Христология и учение Афанасия о Святой Троице представлялись особенно в немецких трудах по истории догматики 1900-х годов, как «физическое учение об искуплении», которое якобы характерно для греческих отцов и которое нашло себе самое четкое выражение в идее обожения человека. «Однако уверенность в будущем обожении основывается исключительно на факте вочеловечения Сына Божия. Божественное уже явилось на земле и неразрывно соединилось с человеческой природой» (A. von Harnack. Dogmengeschichte, II, S. 44). Как известно, такого рода высказывания имеются уже у Иринея; свое главное сочинение «Пять книг против ересей» он заканчивает указанием на даже от ангелов сокрытую Премудрость Божию, содержанием которой является включение сотворенного человечества в воплощенного Сына Божия: «Единородное Слово снисходит к творению... и воспринимается им; творение же в свою очередь воспринимает Слово и к Нему возносится и таким образом возвышается над ангелами» (Adv. haer. V, 36, 3). Можно было бы теперь еще указать и на то, что эти двусторонние «формулы» воплощения уходят своими традиционно-историческими корнями в древнехристианскую пасхальную проповедь; цель сошествия Сына есть восхождение человека к Богу. У нас нет никакого повода как-то иначе понимать знаменитую фразу Афанасия, что Бог сделался человеком, чтобы мы обожились (De incarn. 54, 3). Эти слова соответствуют в значительной мере его высказыванию, что Воскресший «нам снова открыл путь на небо, как Он говорит: «поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные» (Пс. 23, 7). Логос не нуждался в том, чтобы Ему открылись врата... но нуждаемся в таком отверзении мы, которых Он вознес в Своей собственной плоти» (Слово, 25, 6). Это означает, что вочеловечение и тут, как и на протяжении всего текста, положенного в основу настоящего доклада, включает и Крест и Воскресение. Обожение есть будущее постоянное общение с Богом в причастии Сыну; в этом общении разрушаются границы прежнего, исторического человеческого бытия (срав. 1 Ин. 3, 2). Обожение есть не рождественское, а главным образом пасхальное обетование, причем и здесь Пасха включает в себя и страстную Пятницу. Также и написанные позже отрывки из речей против ариан отчетливо усматривают эту связь (например, Cont. ar. I, 24; II, 66—70; III, 32—34, 52—54), хотя во второй фазе арианского спора дискуссия сосредоточивается на историческом явлении Логоса во плоти, и таким образом Крест и Воскресение Христовы стали выделяться из восприятия вочеловечения в целом. По существу это, по крайней мере богословски, правильно, так как синоптические Евангелия наряду с Павлом и Иоанном стали больше использоваться для ответа на вопросы об истинном учении Христовом. В этой связи надо отметить, что особое празднование Богоявления 6 января в Александрии и Египте до 400-го года не установлено. Даже если это празднование простиралось, возможно, на одно поколение уже до 400-го года, то во всяком случае было введено не ранее последних лет служения Афанасия. Проблематичным становится, таким образом, и тот иногда предлагаемый тезис, что александрийский епископ говорил о спасающем Промысле Божием так, что человек сотворен ради будущего Воплощения, независимо от грехопадения. В сущности эта постановка вопроса принадлежит средневековому латинскому богословию, ее можно проследить во всяком случае вплоть до Максима Исповедника. Афанасию такого рода соображения — можно сказать, спекулятивные идеи — были еще совсем чужды. Конечно, спасение больше, чем только восстановление первоначального состояния; только Своей смертью на Кресте и Своим Воскресением и Вознесением вочеловечившееся Слово Божие открыло, что́ такое истинное и пребывающее человеческое бытие. Тело, воспринятое «совершенным Словом Божиим», было «несовершенным», дабы «Он заплатил долг вместо нас и то, что человеку не хватает, Собой довел до совершенства» (Cont. ar. II, 66). Это и имеет в виду обожение, которое составляет эсхатологическую цель, ибо на земле суще-

ствует только возрастание к этому завершению (Cont. ar. III, 53). Когда Афанасий эту сотериологическую цель усматривает уже в Божественном «предвечном» плане, еще до «сотворения земли» (Prov. 8, 23, 25), то всегда включает сюда и грех человека (Cont. ar. II, 75). Греческий богослов с горячностью отказывается раздумывать о Божественных возможностях, на языке схоластики о potentia absoluta; он чувствует себя как богослов, он видит сферу своего мышления в исторически свершенном спасении (Cont. ar. II, 68) и тем самым в смерти и Воскресении Господа, которые и есть путь нашего искупления. Термин «физическое учение об искуплении», конечно, подходит в том смысле, что для Афанасия обетованное, истинное бытие человека не исчерпывается одной только более совершенной этикой или новым нравственным поведением. Совершенный человек есть новый человек. И это новое бытие разрывает его природную ограниченность. В такой степени это вполне по апостолу Павлу и, забегая вперед, скажем, что Лютер, как известно, учил тому же самому. В ряду возникающих здесь вопросов оказывается следующий: над чем возвышается это новое — над творением, или, лучше сказать, над тварностью и тем самым над тленностью или же над грехом? Афанасий говорит: над тем и над другим. Но Писание, говоря о вочеловечении, на первый план ставит преодоление смерти Крестом и Воскресением Христовыми. Собственно говоря, грех становится собственной темой только в одном пункте, хотя и несомненно решающем в проявляющемся в идолослужении отвращении от Бога. Конечно, для александрийца смерть и грех связаны друг с другом; вне Христа смерть есть не только следствие естественной бренности твари; поэтому смерть верных Христу ныне уже совсем иная, чем была до сих пор. Божественное осуждение на них больше не распространяется (De incarn. 21, 1). Может быть, можно было бы интерпретировать это так: смерть стала только «естественным» процессом, над которым утверждается обещание преодоления бренности в благодатном даре воскресения. То, что преодоление смерти, а не прощение грехов, стоит в этом раннем творении на первом плане, соответствует полностью уже неоднократно упомянутой пасхальной традиции. Если не ошибаюсь, в своих «арианских» речах Афанасий все чаще говорит и подчеркивает также и искупление греха. Но, в конце концов, все же видно, что такого рода высказывания, как «раскаяние человека» (De incarn. 7, 2) или «всемогущее Слово Божие, отменяющее проклятие» (Cont. ar. II, 68), епископу Александрии для описания совершенного Сыном спасения недостаточны не потому, что покаяние и прощение грехов для него несущественны, а именно потому, что слабость и грех он находит настолько укорененными в человеке, что это «греховное бытие» не может быть отменено одним простым волевым решением человека или одним действием Божиим, которое только внешне затрагивало бы грешника. Наоборот, Афанасию это уясняется, когда он рассматривает именно исторический спасительный путь Сына Божия. С другой стороны, уже упоминавшаяся поразительная уверенность в доступности обновления личному опыту отвечает этому реалистическому учению об искуплении. Конечно, обожение есть спасение как эсхатологическая цель, на земле обожение никогда не сможет быть завершено, напротив, оно принуждает человека к постоянной борьбе. Мы увидим, что здесь можно найти параллель у Лютера.

Но, с другой стороны, Афанасий описывает видение пустынножителя Антония, как бесы требовали от аскета отчета в его поведении. На это они получают ответ: «Долг, который я имел со времени своего рождения, погашен Господом; только с тех пор, как он стал монахом и посвятил себя Богу, вам предоставляется право требовать отчета». И тут они ничего не могли найти против него (Vit. Ant. 65). Конечно, так Лютер уже говорить не мог.

Таким образом, затрагивается еще один пункт, относящийся к тематике «физического учения об искуплении». Писание, говоря о вочеловечении, оставляет открытым еще один вопрос, который впоследствии в истории западного богословия станет центральной темой сотериологии, а именно: как Крест и Воскресение Христовы распространяются на нас? Можно было бы указать, что и тут наблюдается совпадение между Афанасием и древней пасхальной проповедью. Там ведь тоже не было необходимости ставить этот вопрос; собравшаяся на праздник община пришла именно потому, что знает: победа Христа на нее распространяется и ее пронизывает. Идея, что все человечество обновилось через воплощение или через Крест и Воскресение как бы коллективно и автоматически и в этом смысле «физически», была еще древним проповедникам, равно как и Афанасию, чуждой. Речи против ариан и позднее письма к Серапиону дают, казалось бы, ясный ответ: «...По дарованной нам благодати Духа мы в Нем и Он в нас» (Cont. ar. II, 24). Это то же, что в первом Послании Иоанна (4, 13). Афанасий может говорить и о пребывании в нас Слова, но это пребывание Сына сообщается Духом. «Как мы — по пребыванию в нас Слова — сыны и боги, такими мы будем в Сыне и во Отце... потому что в нас пребывает Дух, пребывающий в Слове, а Слово — во Отце» (Cont. ar. II, 25). Этот дар Духа указывает на крещение. И нам известно, какое важное значение получила ссылка на крещение в учении Афанасия о Святой Троице (Cont. ar. I, 34; II, 4; ad Serap. I, 6, 30). Итак, можно прийти к заключению: обожение есть цель Креста Христова и Его Воскресения; оно сообщается Духом, является даром крещения. Таким образом, Крест и Воскресение преподаются нам в крещении. Однако у меня нет никаких доказательств, что Афанасий именно так аргументировал. Он не цитирует ни Послание к римлянам (6), ни к колоссянам (2, 12). Это, конечно, не случайно. Для отца Греческой Церкви не существует пропасти, которую нужно было бы еще преодолеть, между объективным, существующим спасающим деланием Божиим и тем, что индивидуально, субъективно и непосредственно захватывает человека. Крест Христов — не только спасительное событие в прошлом, но и пребывающее в настоящем знамение победы, прогоняющее бесов. Возрастание человеческого тела, восприятого Логосом, «в премудрости и благодати» (Лк. 2, 52),

а следовательно, его все большее преображение (Cont. ar. II, 52), и уничтожение в людях греха и бренности, т. е. обожение — эти два момента рассматриваются совместно (Cont. ar II, 53), без каких-либо идей о первообразности Христа или Тела Христова, только на основании идентичности их — Христа и человека — телесности. В обоих высказываниях Афанасий исходит из того предположения, что торжество Распятого в мире осуществляется как новая реальность. Это новое возрастает не по решению отдельных людей; их решение может состоять только в том, — признают они эту действительность или нет. Преобразование мира уже началось. Этим не исключается, а даже предполагается, что это преобразование началось там, где Дух Божий, где крещеные христиане веруют и борются, и именно эта вера и эта борьба доказывают истинность победы Христа и Его Воскресения. Христианская вера держится за эту действительность; поэтому даже необразованные христиане могут разоблачать ученость занимающихся буквоедством философов как безумие (Vit. Ant. 80). Апологетика Афанасия такова: «Не мы это творим, а Христос, Который совершает это через тех, кто в Него верит», в частности, исцеляет больных, измученных бесами и тем самым показывает силу Креста Христова: «веруйте и вы».

д) Богословие, особенно сотериология святого Афанасия, ставит перед нами еще ряд вопросов о его отношении к другим богословам IV в., так, например, к столь по-разному мыслящим людям, как Евсевий Кесарийский и Маркелл Анкирский. Наверно, у нас были бы вопросы и к нему самому, например: удалось ли ему преодолеть противоречивость в том, что Сам Бог — Божие Слово — пришел как человек к людям и пребывал среди них вплоть до смерти на Кресте; эта проблема была поднята уже в христологическом споре. Вопрос о личности отца Греческой Церкви будет поставлен в дальнейшем. Но отсюда появится и задача осмыслить, может быть, критически осмыслить, почему Афанасий именно так мыслил, аргументировал, писал как богослов определенной эпохи с ее предпосылками и вопросами. Здесь имелось в виду только выявить, почему и каким образом Афанасий развивал свою сотериологию, исходя из пасхального предания о Кресте Христовом как о победе Бога над грехом и смертью.

Иногда уже тут оказывалось, что александриец пронес это исходное положение через всю свою жизненную борьбу. Исходя из него, он мог апологетически аргументировать, оспаривать арианское понимание Христа, обосновывать и божественность Святого Духа и, наконец, даже опровергать Аполлинария. К этой последней фазе жизни Афанасия принадлежит его короткое послание к Эпиктету. Оно относится к редким подлинным сочинениям Афанасия, его мы находим в латинском переводе в упомянутом виттенбергском издании Бугенхагена 1532 г., которое, несомненно, имел в руках Лютер. Я хотел бы окончить первую часть доклада цитатой из этого творения, а также некоторыми фразами из последнего составленного Афанасием пасхального послания потому, что на этих примерах можно еще раз показать единство его богословия. «Он, Бестелесный, был в страстной плоти, но плоть содержал в Себе непричастный страданию Логос, Который устранил слабости плоти. Так Он сделал, и это совершилось, чтобы Он взял на Себя все наше, принес в жертву и тем самым совершенно уничтожил, а вместо того одел бы нас С в о и м, чтобы апостол мог сказать: «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15, 53) (Ad Epict. 6). Господь проложил нам путь Своею кровью (Евр. 10, 18 и след.) и облегчил его нам тем, что опустил небеса, снизойдя Сам. Язву Он исцелил Своею кровью. И когда Он в странствовании утомился, сел у колодца в Самарии (Ин. 4, 5) и воззвал к каждому, говоря: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11, 28), Он указывает путь также и нам...».

3. ЛЮТЕР

Если бы мы хотели описать источники предания, которые влияли на Мартина Лютера — будь это, что он их принимал, будь это, что он против них восставал, — надо было бы в сущности начать с Августина и тогда воспроизвести весь путь богословия и благочестия латинского средневековья. Из этой истории мы выделим только два момента.

а) Когда Ансельм Кентерберийский (1033—1109) своим «Cur Deus homo», не зная «Слова о воплощении» Афанасия, поставил вопрос александрийца, почему Бог сделался человеком, он тоже предполагал, что неверующие издеваются над воплощением и Крестом (1, 3). Ибо всё то, что христиане обыкновенно высказывают в их славословии о разумности и уместности этой истории Бога с людьми, тем, кто не верует, представляется в лучшем случае поэтическим творчеством и вымыслом. Поэтому Ансельм хочет, чтобы этот путь на Крест был безусловной необходимостью ради чести Божией и потому должен быть воспринят и людьми как разумная необходимость. Было бы заманчиво рассмотреть отношение этой программы к замыслу Афанасия. Но это было бы выпадением за пределы нашей темы. Во всяком случае и для Ансельма дело идет о том, чтобы Бог достиг Своей цели относительно человека (II, 2). Но решающим моментом здесь является не преодоление смерти, а погашение долга. Это ради чести Божией необходимое удовлетворение мог принести только вочеловечившийся Сын на Кресте. Но так как Он, будучи безгрешен, Сам в этом погашении долга не нуждался, то Ему причиталось «вознаграждение» (retributio) за крестную жертву (II, 19). Это «вознаграждение» Он передает Своим «родным» — человеческому роду. Воскресение Христово, как и у Афанасия, вытекает из Его Божества, но — в этой аргументации — по отношению к спасающему значению Креста утрачивает свое значение. Объективное примирение Бога в исторически прошедшем спасающем акте, с одной стороны, и усвоение человеком спасения, с другой стороны, резко расходятся друг с другом. Нельзя сказать, чтобы это мнение Ансельма достигло общего признания. Понятно, что более поздние авторы уже не решались говорить о «необходимых разумных причинах» (rationes

necessariae). Между прочим, до сих пор спорят о том, что хотел в действительности выразить «отец схоластики» этой концепцией, для Фомы Аквината она была неприемлема по его убеждению в ограниченности человеческого разума. Францисканские богословы — с XIII века — видели бы в этом прежде всего ущемление свободы Божией. Но в период поздней схоластики центром богословия стала тема обновления человека. Она трактуется как излияние благодати Божией, которая обеспечивает оправдание и освящение. Благодать, которая преобразует человека, — сакраментальна, и преподается в крещении или покаянии именно в силу заслуги распятого Христа; но внутренняя взаимосвязь между Крестом и Воскресением, с одной стороны, и обновлением человека, с другой, может — по этому учению о благодати — быть изложена только косвенным образом. Позднему средневековому богословию, особенно школе Вильгельма Оккамского, весь этот процесс спасения представляется весьма таинственным; имеется в виду процесс, охватывающий воплощение, Крест и далее вплоть до раздаяния этой благодати в таинствах Церкви. Поэтому названная школа описывает этот процесс как недоступное нашему разуму свободное Божественное волеизъявление. Эту волю Божию надо воспринимать в вере и в послушании, однако уходит из поля зрения личное отношение Бога к человеку, вернее, свобода Божия, в которой Бог снисходит до человека и которая ожидает от своего творения свободной любви.

б) Это непосредственное отношение Бога во Христе к человеку — не вне исторически-спасительного пути, но именно через Крест — проявилось почти стихийно в иной сфере — в благочестивом поклонении Страстям. Крест в течение всего раннего средневековья, как и при Афанасии, чтился как знамение победы:

Des Königs Fahnen ziehen voran,
Das Kreuzgeheimnis leuchtet auf,
Der Weltenschöpfer ragt am Stamm
Und wird der Schöpfung Opferlamm.

Знамена Царя идут впереди,
Тайна Креста засветилась,
Творец мира возвышается на древо
И приносится творением в жертву как Агнец.

Крест становится политически-военным знамением спасения в гораздо более яркой форме, чем в поздней античности, поэтому его охотно прикрепляли к оружию. Это имело место как на Западе, так и на Востоке. На Западе эта традиция почти совсем обрывается в XII—XIII веках. Крест становится знамением страдания. Для Бернарда Клервоского, для нищенствующих орденов и для мистиков страдающий Христос выходит на первый план и последование Христу означает главным образом участие не в Его торжестве, а, наоборот, в Его умалении. Бонавентура, великий ученик Франциска, дошел в одной проповеди на Великую пятницу до такого утверждения: «Если кто-либо поставлен был бы перед выбором, хотел бы он, чтобы его распяли или Христос должен был бы быть распят, то я думаю, что каждый хотел бы лучше сам быть распят». Конечно, Крест Христов и тут спасителен; как «спасение душ» и «жизнь блаженных» воспевает его тот же Бонавентура. Но жизнь христианина в мире, в первую очередь аскета, носит печать не победы Христа, а Его страданий, и только на такую жизнь, проводимую в последовании Распятому, распространяется небесное обетование. Говоря словами на сей раз нам неизвестного мистика, «по той же вечной любви, по которой Небесный Отец послал на страдание Своего Единородного Сына, по той же вечной любви посылает Он страдания всем людям, не по какой-либо иной любви. Если страдание не было бы самым благороднейшим из всего, что Бог временно нам дает, Он не послал бы на страдание Своего Единородного Сына. Страданиями победили святые всех своих врагов, страданиями приобрели святые Царство Божие».

Но за такими высказываниями стоит определенное ощущение реальности, может быть лучше сказать, исторического опыта. Смелая и одновременно столь глубоко проблематическая попытка раннего средневековья — построить Царство Христово в условиях политического строя западной империи — вела все к новым конфликтам и утратила всякое доверие. Во времена крестовых походов стало ясно, что военная сила христиан ни качественно, ни количественно не превосходила силу «язычников», как в то время называли мусульман. Явного идолопоклонства не было больше по всей Европе. Но можно ли было этот факт беспристрастно истолковывать как победу Христа? Инобытие христианина трудно базировать на его внешних успехах и даже на его внешних поступках; ведь оно прежде всего связано с внутренней жизнью человека, с его сердцем, где он встречается с Христом Распятым; лишь здесь человек становится личностью. Значение Церкви с ее таинствами тоже умаляется: она не раз злоупотребляла своей властью, не допуская христиан к таинствам. Страдание же «свободно так, что ни папа, ни священник не могут его запретить кому бы то ни было». Здесь тема обновления мира уже не актуальна. Но вопрос Лютера: «Как я обрящу милостивого Бога?»— становится вопросом не индивидуальным, а эпохальным.

в) Этот краткий набросок не дает полной картины позднего средневековья. Но он может указать на традиции, которые для Лютера были особенно важны. Он всю жизнь любил Бернарда Клервоского, он сам был нищенствующим монахом; свое философское и богословское образование он получил у людей, которые вышли из школы Оккама, и новейшие исследования показали, что начатки его богословия восходят к благочестию позднего средневековья, то есть к почитанию Страстей Господних. Конечно, этот термин «начатки» указывает на то, что мы, говоря о Лютере, очевидно, должны считаться с его богословским развитием, иным, конечно, чем у Афанасия, или, лучше сказать, мы сможем здесь проследить его развитие. Если Афанасий был человеком, который на фоне переданной ему пасхальной традиции особенно подчеркивал Крест Христов, не отделяя его от Воскресения, то в Лютере мы знакомимся с богословом, хотя и находившимся под влиянием почитания Страстей, однако видевшим и ут-

верждавшим именно единство Креста и Воскресения, причем в своем подходе к Пасхе он всегда исходил от Креста. Но остановимся сначала на этих начатках богословия виттенбержца, то есть на том времени, когда в 1517—1518 гг. вспыхнул спор об индульгенциях, вовлекший его в конфликт с папой и императором.

Эту раннюю эпоху можно было бы назвать «Theologia crucis» («Богословие Креста»). Чтобы объяснить, что под этим подразумевается, я хотел бы начать с последних из 95-ти тезисов, которые и привели к этому спору об индульгенциях.

92-й: «Да исчезнут все пророки, которые говорят народу Христову: «мир, мир» и все-таки нет мира».

93-й: «Благо тем пророкам, которые говорят народу Христову: «Крест, Крест», и все-таки нет креста».

94-й: «Христиан надо увещевать, чтобы они старались следовать за их Главой — Христом — через наказания, смерть и ад».

95-й: «И, таким образом, больше уповать на то, чтобы многими скорбями войти в Царство Небесное, нежели в ослеплении смотреть на него как на мир».

Слово «мир» употреблено здесь в смысле ложной уверенности, «Крест» — в смысле истинного Промысла Божия, который проявился именно на Кресте. Когда Афанасий говорил об откровении Бога на Кресте, то он обращал внимание на то, что солнце померкло, земля потряслась, камни расселись. «Эти происшествия указывают на Христа на Кресте как на Бога и на подчиненность Ему всего творения, которое в страхе свидетельствует присутствие своего Господа» (De incarn. 19, 3). Лютер видит умирающего в страданиях Человека, Который для виттенбержца есть Бог, Сын Божий не в меньшей мере, чем для александрийца. Этим Бог не только скрывает на Кресте, по мнению Лютера, Свою вечную силу и Божественность, но и преобразует ее в противоположность. В пределах познания это означает, что Бога мы находим в мире как раз там, где Его не ищем. На Кресте Он сокрыт. То, что одновременно Он преподается нам в Откровении, в это можно только верить, но не исследовать методами философского познания. Это противоречие между сокровенной истиной и тем, что видимо и ощутимо, характерно, по Лютеру, для всего, что Бог совершает по отношению к человеку, и, следовательно, также для реальной жизни христианина в мире. Выражение сему он находит в Кол. 3, 3: «Жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге».

Годом раньше, изъясняя студентам другое место из посланий апостола Павла — Рим. 9, 3: «Я желал бы сам быть отлученным... за братьев моих», — Лютер утверждал, что «Христос был осужден и покинут в большей степени, чем все святые», и что «Его страдания были отнюдь не легкими, как некоторые себе это представляют. Ибо Он действительно и истинно предал Себя за нас Богу Отцу к вечному осуждению. И Его человеческая природа не иначе вела себя, как у человека, навеки осужденного на адские мучения. Ради этой Его любви к Богу Бог воскресил Его от смерти и ада и именно так ад был поглощен. Все святые должны пройти через это за ним».

Обратим внимание не на само это христологическое высказывание, а на вывод, который делает из него Лютер: «Что хорошего в нас есть — сокрыто и тем более глубоко, что под своей противоположностью: наша жизнь — под смертью, наша любовь — под нашей ненавистью, слава — под позором, спасение — под гибелью, царство — под изгнанием, небо — под адом, истина — под безумием, оправдание — под грехом, сила — под слабостью и вообще всякое наше утверждение добра — под его отрицанием, чтобы вера имела свое утверждение в Боге... «Наша жизнь сокрыта со Христом в Боге» означает отрицание всего, что можно чувствовать, иметь, понимать».

Таким образом, по Лютеру, нельзя говорить об опытной реальности так, как я говорил в связи с Афанасием или поздним средневековьем. Реальность Божия в мире и мой личный опыт не перекрывают один другое, они находятся в резком противоречии. Вера постигает Божественную истину вопреки видимости и опыту, что не исключает существования опыта веры.

Но, конечно, Крест вскрывает не только наши возможности познать Божественный Промысл. Он раскрывает истинное лицо людей, нас самих. Если Сын Божий на Кресте действительно «предал Себя за нас Отцу к вечному осуждению», как предельно ярко гласит приведенный нами текст, тогда Крест Божий есть страшный суд над грехом и содержит одновременно определение, что мы перед Богом не что иное, как грешники, которые заслужили приговор осуждения. Для эмоциональной готовности к страданию — в таком роде, что мы все охотно дали бы себя распять вместо Христа, — больше нет места; более того, такого рода высказывание, которое Бонавентура, наверно, понимал совсем иначе, оказалось бы невыносимым высокомерием. Целесообразное поведение человека в его отношении к Кресту есть не благочестивая активность, а признание суда Божия, который клеймит человека как грешника. Но и это признание правоты Божией есть вера, ибо знание своего собственного положения пред Богом возрастает не из опыта и не из скрупулезных искушений, но из благовестия о Кресте. Конечно, оно ведет к «искушениям», вытекающим из вопроса: как же возможна еще вообще человеческая жизнь под таким приговором? Тем, что человек, веруя, отдает Богу должное вопреки собственному стремлению к самоутверждению и в послушании исполняет первую и основную из десяти заповедей, тем самым Божественность Божия признается и в ней одной человек оправдывается, когда принимает это верою. Формулировка Лютера «simul justus et peccator» («Одновременно праведен и грешник») вытекает из богословия Креста (theologia crucis); она дает описание состояния верующего перед лицом смерти Сына Божия на Кресте. Эту взаимосвязь христологии и учения об оправдании можно показать еще по одной проповеди Лютера, сказанной им в день св. Фомы 21 декабря 1516 г. Из этой проповеди выясняется, что дело идет здесь не об одном позна-

вании, но о Божественной деятельности относительно людей. Лютер различает в этой проповеди между «деланием, чуждым Богу» и «деланием, присущим Богу»: «Так как Он — Бог — может оправдать только неправедных, должен Он перед тем, как заняться присущим Ему делом, то есть оправданием, сначала потрудиться над тем, чтобы сделать людей грешниками. Так говорит Он: «Я умерщвляю и оживляю. Я поражаю и исцеляю» (Втор. 32, 39). Но этому чуждому Ему делу, то есть Кресту Христову и смерти нашего Адама, главными врагами являются те, кто думают о себе, что они праведны, мудры и что-то собой представляют. Они не хотят презирать «свое» и считать это «свое» безумным и плохим; это означает, что они не хотят умертвить своего Адама, поэтому они и не достигают присущего Богу делания, то есть оправдания и воскресения Христовых. Таким образом, чуждые Богу дела, — это страдания Христа, распинание во Христе ветхого человека и умерщвление Адама; присущее Богу дело — это воскресение и оправдание в Духе и оживотворение нового человека, как сказано в Послании к Римлянам, гл. 4: «Христос предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего».

Здесь выясняется, что, исходя из такого рода богословия, позднесредневековые индульгенции (сначала как обычай, а потом и как теория) представлялись ужасным извращением, вводящим в заблуждение совесть. Человека здесь ориентируют на то, чтобы он избежал причитающегося ему наказания, откупившись от него делами и даже деньгами, и тем самым не достигнул спасения. Такой «мир» перед Богом не является миром. И проповедь Креста («Благо тем пророкам...») должна прозвучать и там, где наказание, горе и в этом смысле «Крест» непосредственно совсем не заметны.

94-й тезис показывает, что спасающее значение Креста и Воскресения для рассматриваемой нами эпохи в жизни Лютера еще не достаточно выяснено. Христианин, находящийся под осуждением Божиим, не только должен достигнуть истинного самопознания, но он призван также к деятельности: «Христиан надо увещевать, чтобы они старались...» Содержание этой деятельности состоит в последовании Христу, причем Лютер имеет в виду не подражание земной жизни Христа, например, Его нищете, как учил Франциск Ассизский, а как последование Распятому, Который принял на Себя наказание Божие и достиг небес, пройдя смерть и ад. Небо для нас будущее, а в настоящем мы находимся в состоянии искушения (95-й тезис). Человеку нечего его искать, его посылает Бог. Но именно эта непрестанная борьба и есть последование Христу Распятому, поэтому Лютер почти как о само собой разумеющемся говорит об искушении и страдании христианина как о «Кресте».

Несмотря на все различия в акцентации, Лютер, несомненно, стоит в такого рода высказываниях близко к Афанасию, также и в том, что торжество божественности Бога и спасение человека у него совпадают. Но Крест не отменил Божественного осуждения человека так, что Крест ушел бы для христиан в прошлое. Поэтому смерть, по Лютеру, и для христиан остается судом. В 4-м тезисе 1517 г. он пишет: «Пока человек себя ненавидит, наказание остается в силе; это есть его истинное внутреннее покаяние, пока не взойдет в Царство Небесное». И в 1518 г. он истолковал эту фразу так: «Наказание смерти остается для всех, как и страх перед смертью, который, конечно, есть наказание из всех наказаний и для большинства людей тяжелее, чем сама смерть; уже не будем говорить о страхе перед последним судом и об укорах совести перед адом и т. д. ...» Этой фразе он предпослал следующее высказывание: «Крест покаяния должен продолжаться так долго, по выражению апостола, «чтобы упразднено было тело греховное», ветхий человек (Рим. 6, 6), то есть пока не погибнет первый Адам со своим образом и новый человек совершенно не обновится по образу Божию. Но теперь грех остается вплоть до смерти, даже если он со дня на день уменьшается через ежедневное обновление ума». Обновление, по меньшей мере человека-христианина, и по Лютеру уже началось, но оно остается незавершенным и сокровенным, оно существует в покаянии и в надежде.

В другом аспекте, судя по постановке вопроса виттенбержцем в то время, можно констатировать еще одну неожиданную аналогию по отношению к Афанасию: проблема сообщения нам сегодня происшедшего спасительного события полностью отходит на задний план. Конечно, не потому что Крест, как знамение победы, ощутительно изменяет мир — мы уже видели, почему уже по́зднее латинское средневековье не могло более так мыслить, а для Лютера такого рода высказывание было тем более неприемлемо, — но потому, что путь Христов может стать непосредственным описанием пути Церкви и христианина. Вспомним при этом, как Крест Христов стал Крестом христиан, а Воскресение — их оправданием. Были критические замечания, что молодой Лютер прямо-таки «перекрывает историю Иисуса Христа историей верующего человека и наоборот». Здесь может быть допущено преувеличение. Но когда Лютер в этот ранний период жизни думает об отношении ко Христу христианина, для него, несомненно, на первом плане стоит убеждение, что Бог «уподобляет» нам Своего Сына. Христос становится при этом первообразом христианина; Лютер охотно пользуется здесь двумя терминами Августина: sacramentum (знак, знамение) и exemplum (пример, образец). Крест Христов у него обозначает Крест покаяния, и потому он призывает к крестоношению вплоть до мученичества.

Мы не можем здесь исследовать, какие экзегетические традиции и методы навели Лютера на такую аргументацию, однако надо сразу же отметить, что для Лютера, как можно это видеть из приведенных текстов, с самого начала Крест и Воскресение не только что-то обозначают, не только призывают, но и спасают. Эту непосредственную связь спасительного дела Христа и пути спасения человека надо рассматривать совместно с позднесредневековым сомнением в необходимости церковного и сакраментального посредничества Но в нашем рассмотрении особенно примеча-

тельно, что Лютер для обоснования своего уподобления христианина Христу употребляет все время формулировки, которые напоминают нам Афанасия или, по меньшей мере, древнюю пасхальную традицию. И для него Крест и Воскресение Христовы неразделимы, несмотря на то, что их временна́я последовательность для него богословски более значима, чем для Афанасия. В отличие от позднесредневекового благочестивого поклонения Страстям, в его богословии Креста (theologia crucis) первое место принадлежит не столько медитации о Страстях Христовых, сколько Кресту, как спасительному событию, и тут уже его нельзя отделить от Воскресения. Лютер любит и взаимные формулы воплощения, даже об обожении он может говорить без колебания: «Бог сделался человеком, чтобы человек стал богом». Здесь с некоторых пор отмечаются последствия, «остаточное действие живого предания греческого богословия в средних веках», а иногда даже старались выяснить эту взаимосвязь традиций. К этому надо прибавить, что как для Лютера, так и для Афанасия обновление человека становится реальным, в силу присутствия и действия в нем Христа или Святого Духа, а не как результат «влитой» в него сотворенной благодати и не в результате свободного восприятия Богом. И тут виттенбержец стоит ближе к греческим отцам, нежели к схоластике. Неоспоримо, однако, одно: молодой Лютер был убежден, что все его высказывания о Кресте и Воскресении Христовом глубоко укоренены в древнехристианской христологической догматике, между тем, как позже он отчетливо сознавал разницу и даже противоположность своих воззрений по отношению к позднесхоластической христологии. Нет сомнения, что Лютер учение об оправдании, как он его преподносил и относительно которого он был убежден, что оно почерпнуто из Писания, теснейшим образом связывал с воспринятыми им традиционными формулировками древнего христианского исповедания. Ошибался он при этом или нет и существует ли в этом неразрывная связь, нельзя показать, судя только по молодому Лютеру или только сравнением Афанасия и виттенбергского реформатора. Даже если мы будем иметь все время в виду тот отрезок времени, который мы рассматриваем, можно уже сказать, что самое глубокое различие состоит в том, что Лютер, ссылаясь на слова Павла о Кресте и Воскресении Христовых, ищет и находит ответ на столь важный для западного богословия, начиная с Августина, вопрос о праведности человека перед Богом и об оправдании грешника. Перед возникновением спора об индульгенциях сам виттенбержец этот ответ еще окончательно не сформулировал. Но уже тогда «богословие Креста» учило его, что жить Крестом — означает не только ставить свою жизнь под знамение победы Распятого, но что надо осознать свою неискоренимую греховность и таким образом пребывать под гневом Божиим в вере и тем самым в уверенности будущего совершенства. Поэтому однажды, толкуя Пс. 5, 3, Лютер мог своеобразно расширить формулу обожения. Он находит в этом псалме противопоставление гордости смирению и, изъясняя молитвенное призывание «Мой Царь и мой Бог», пишет: «Иметь единого Царя и Бога означает: не претендовать самому ни на что, предоставлять Богу собой управлять и себя вести и все то, что получаем и что получить должны, относить к Богу». Затем он указывает на две природы во Христе, которые действуют каждая по-своему «осуществляемой в вере силою Его человечности или, как говорит апостол, Его плоти. Он уподобляет нас Себе тем, что из несчастных и гордых богов делает настоящих людей, а это означает — презренных и грешных. Так как мы в Адаме возвысились до «быть, как Бог» (Быт. 3, 5), то снизошел Он в наше бытие, чтобы нас возвратить к познанию того, что́ мы суть в действительности. А это происходит через чудо воплощения. Это есть царство веры, в котором царствует Крест Христов, который низлагает ложно достигнутую божественность и восстанавливает ложно отстраненную человечность, презренную слабость плоти. Но властью Своей (Христовой) Божественности и славы Он преобразит нас в подобие Его телу, в котором мы станем Ему подобными — не грешниками, не слабыми, не впадающими в искушения, не нуждающимися в помыкании, но будем сами царями и сынами Божиими, как ангелы». В этом высказывании Лютер вряд ли усмотрел бы противоречие формуле Афанасия, скорее — необходимое дополнение.

г) Мы подробно рассмотрели «богословие Креста» Лютера, ибо и «поздний» реформатор не отошел от основных воззрений своих первых лет, когда он был преподавателем богословия в Виттенберге. Но тут он все же острее ставил вопрос о том, каким образом приходит к нам Распятый и Воскресший, иначе — что составляет объект веры. Конечно, для него всегда вера имела своим объектом Божественное Откровение. А Бог открывает Себя как Требующий в законе и как Дарующий в Евангелии. Но именно Евангелие Лютер стал ярче воспринимать как обетование (promissio). По своему содержанию Евангелие обещает прощение грехов. Это сжатое изложение оживотворяющего и раскрывающего будущее Дара Божия Лютер заимствует в первую очередь из сведений о Тайной Вечери; это есть завещание идущего на смерть Господа: «Сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 28). В третьем члене Апостольского символа веры Лютер опять находит эту формулу. Для виттенбержца Крест и Воскресение Христовы всегда сопряжены с крестом и апофеозом христианина. Но когда он по-новому подчеркивает различие между примирением на Кресте и преподанием плодов этого примирения, то есть прощения грехов, он становится к Ансельму Кентерберийскому ближе, чем можно было судить по его ранним произведениям.

Когда Лютер теперь указывает, что Бога можно искать только там, где Он хочет Себя дать найти, это полностью соответствует древним высказываниям о сокровенности Божественного Откровения. Однако тем самым реально услышанное слово проповеди и отпущения грехов, крещение и причащение приобретают значение, на которое Лютер в свою раннюю эпоху не указывал. Таинство тоже есть обетование, которое призывает к вере и ее возбуждает, таким образом тоже есть вид

слова. Но тем, что в церковном возвещении — в проповеди, крещении и причащении предоставляется достигнутое Христом на Кресте примирение, и Церковь приобретает значение не только «общения святых», но и места и орудия спасающего воздействия Божия, вопреки средневековому скепсису и почитанию Страстей, которые таинство оставляют в стороне. Такая позиция или даже учение представляется ему теперь «мечтаниями». Теперь он может резко и остро писать: «Крест и Христос со всем Его страданием и смертью не могут помочь, даже если будут познаны и усвоены «самым благоговейным, самым пылким, самым искренним образом». Это были слова его бывшего коллеги, а теперь противника Карльштадта, против которого и направлена эта полемика: «Должно быть еще нечто иное. Но что? — Слово, Слово, Слово. Слышишь ли ты, дух лжи? Слово творит всё это. Если бы Христос тысячу раз был за нас отдан и был распят, всё было бы напрасно, если бы не пришло Слово Божие, не преподало нам Его, не подарило мне и не сказало: это должно быть твоим, возьми и имей для себя». Тому, кто в ответ на призыв Божий в покаянии и испытании стал личностью, дарует Себя Христос в Своем слове обетования, в проповеди, в отпущении грехов, в крещении и в причащении. Верить — значит воспринять это обетование и тем самым Крест и Воскресение Христовы.

Все это надо принять во внимание, чтобы понять классическую лютеранскую формулировку учения об оправдании, как она имеется в Аугсбургском исповедании 1530 г. (как известно, оно было составлено не Лютером, а Меланхтоном). Здесь следуют одна за другой статьи: «О Сыне Божием», изложенная на основе Апостольского символа веры, дополненного халкидонскими формулировками и учением Ансельма об удовлетворении (ст. 3), «Об оправдании» (ст. 4), «О служении проповеди», которая начинается словами: «Чтобы возбудить такую веру, Бог установил служение проповеди, преподавать Евангелие и таинство, посредством которых Он дает Святого Духа, возбуждающего веру где и когда Он хочет в тех, кто слушает Евангелие (ст. 5). Между ними есть еще формула, что мы «оправдываемся перед Богом по благодати, ради Христа, через веру...» (...gratis iustificamur propter Christum per fidem...); мы веруем, что Христос страдал за нас и что ради Него нам прощаются грехи и даруются праведность и вечная жизнь». Крест Христов и наше оправдание — как и у раннего Лютера — неразделимое единство; однако надо было бы теперь уточнить: дар праведности есть цель и лишь плод Креста Христова. Вера, которая принимает этот плод, ориентируется не на историческое прошлое, а на Христа, присутствующего в слове и таинстве, Который присутствует как Распятый и Воскресший.

Единство Креста и Воскресения Христовых остается при этом неущербленным. Это можно было бы установить по проповедям Лютера, по его предложениям, касающимся богослужебного чина, и по его катехизическим трудам. Объяснение второго члена Апостольского символа веры в «Большом Катехизисе» представляет собой сокращенное изложение той картины спасающего Промысла в истории творения, грехопадения и искупления, которая нам известна из древнего пасхального предания, однако уже с явным заострением на отношении к Христу, как Господу, причем акцент делается не на том, что Он есть властитель мира, но на том, что Он — мой Господь: «Итог этого члена в том, что слово «Господь» просто означает Спаситель, указывая, что Он привел нас от диавола к Богу, от смерти к жизни, от греха к праведности и во всем этом нас соблюдает. Но части, которые одна за другой следуют в этом члене, не значат ничего другого, как объясняют и выражают следующее: каким способом и посредством чего произошло спасение; иначе говоря, что́ Его (Спасителя) побудило и что́ Он для этого совершил и на что решился, чтобы нас привлечь к Себе и подчинить Своему могуществу, именно, что Он соделался человеком от Святого Духа и от Девы, был зачат и рожден без всякого греха, чтобы стать выше греха, к тому же пострадал, умер и был погребен, чтобы достаточно для меня совершить и заплатить за всё, в чем я был виновен, не серебром и золотом, но Своей собственной и драгоценной кровью. И все это для того, чтобы стать моим Господом. Ибо не для Себя Он это сделал и не Сам в этом нуждался. После этого опять восстал, поглотил смерть, наконец вознесся на небо и принял власть, пребывая одесную Отца, так что и диавол и всякая власть должны быть Ему подчинены и лежать под Его ногами до тех пор, пока Он в день Суда не отделит и не разлучит нас от злого мира, диавола, смерти, греха и т. д.». «Малый Катехизис» говорит то же самое, но в более сокращенной форме и одновременно поясняет, как соотносятся между собой Крест и Воскресение: «На Кресте Христос совершил искупление, а Воскресение указывает на преодоление смерти и на новую жизнь в праведности, невинности и блаженстве, которая нам обещана. Как и в «богословии Креста» ранней эпохи, эта жизнь по соответствию с Воскресением есть будущее, настоящее же в 3-й статье и ее пояснении трактуется следующим образом: это есть время веры, освещения, прощения через Святого Духа в христианстве, в Святой Церкви.

Соотношение Креста и Воскресения Христовых показано не только там, где о них говорится в тексте самого символа. Виттенбергский богослужебный чин даже отодвинул на второй план Страстную неделю по сравнению с Пасхой. Лютер категорически осуждал исчезновение пения «аллилуия», «ибо «аллилуия» есть постоянное восклицание Церкви, поскольку в нем постоянное воспоминание страдания и победы Христа». Реформатор, как известно, не написал собственных песнопений для поста и Страстной недели, а пасхальные писал. Во время одной застольной беседы он про одну старую немецкую пасхальную песнь «Христос воскрес» сказал: «От всех песен можно устать, но «Христос воскрес» надо петь каждый год, и я хотел бы, чтобы этому конца не было». Иоанн Бугенхаген даже сделал попытку богослужения Страстной недели с чтениями о страданиях Христовых дополнить соответствующими богослужениями пасхального периода и таким образом составить и напечатать беспре-

рывную историю Страстей, Воскресения и Вознесения из всех четырех Евангелий и начала «Деяний апостольских», так что она действительно была положена в основу праздничных проповедей в Виттенберге. Только потому, что Крест и Воскресение Христовы для Лютера и его друзей богословски друг с другом связаны, могли они литургическое воспоминание этого спасительного дела Божия отнести в церковном году к Пасхе. А «взаимообратимые» высказывания о воплощении имели место при празднике Рождества Христова: «Он пришел на землю бедным, дабы сжалиться над нами и обогатить нас на небе, уравняв со Своими ангелами» (в песнопении Лютера из рождественского, а не из пасхального богослужения).

Специальной темой из области учительных высказываний о Воскресении и о Вознесении Христа Лютер занимался во время споров о причастии. По древней, восходящей к Августину западной традиции Вознесение Воскресшего считалось у многих средневековых богословов возвышением Его человеческой природы, которая теперь имеет местопребывание на небе. Это был аргумент швейцарских и южногерманских реформатских богословов против присутствия Тела и Крови Христовых в хлебе и вине евхаристического богослужения. Когда Лютер понимает «сидение одесную Бога» как господство Воскресшего, при котором Божество и человечество до того не разделимы, что для человеческой природы Христа не может существовать локально-определимого небесного местопребывания, то Лютер развивает, даже не сознавая этого, богословскую концепцию, которая стоит гораздо ближе к греческим отцам, в особенности александрийским, чем к латинскому богословию Запада. Кроме того, виттенбергский реформатор в этих полемических трудах говорил о приготовлении и нашего тела к воскресению, то есть о его изменении и обновлении через принятие Тела и Крови Христовых при причащении так, что это звучало не менее «реалистично» или даже «физически», чем у Афанасия; причем надо отметить, что Афанасий в своей аргументации из Евхаристии не исходил. Для Лютера и такие высказывания твердо связаны с соотношением: Бог — вера. Ибо Тело и Кровь Христовы принимаются как Его дух — устами, и они притом все же Христово видимое обещание (Zuspruch), о котором сказано, что во спасении оные приемлются только по вере. Так как дело идет о Теле и Крови Распятого, Воскресшего и Вознесшегося Христа, то исторически-промыслительное дело спасения, в силу воскресения, указывает на Евхаристию, о чем и шел спор. Христологическая основа этих высказываний захватывает эпоху задолго до возникновения этого спора. Уже в 1522 г. Лютер во время проповеди на Троицу сказал: «Сидение одесную (Бога) означает быть богоравными и держать в руках все творения Божии. Поэтому Он должен быть Богом, которому Он (Бог Отец) это дал».

д) В Шмалькальденских статьях (это исповедание веры, составленное Лютером в декабре 1536 г., долженствовавшее определить позицию виттенбергских богословов на соборе, созыв которого намечался в Мантуе) реформатор выдвинул, как суть спора с Римом, «Служение (Amt) и дело Иисуса Христа или наше спасение». «Здесь первая и главная статья, что Иисус Христос, наш Бог и Господь, умер за наши грехи и воскрес для нашей праведности (Рим. 4), и Он Один есть Агнец Божий, Который несет грехи мира (Ин. 1) и «Бог возложил все наши грехи на Него» (Ис. 53); также: они все без исключения грешники и получают оправдание без заслуг, по Его милости через искупление Иисусом Христом в Его крови и т. д. (Рим. 3). Поскольку в это нужно верить и нельзя достигнуть или получить ни делом, ни законом, ни заслугой, то ясно и непреложно, что только такая вера нас сделает праведными, как это в Рим. 3, 28 святой Павел говорит: «Мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона», также: «Да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3, 26). И от этого положения нельзя отступать или отойти, пусть упадет небо и земля и все, что бы там ни было, ибо «нет другого имени, которым надлежало бы нам спастись», говорит святой Петр в Деяниях (4 гл.), «и Его ранами мы исцелились». И на этой статье стоит все, о чем мы учим и чем живем, — против папы, диавола и мира».

Для Лютера дело шло в конечном счете не о вопросах церковного устройства, о разных неполадках в христианстве или о какой-то трудной богословской проблеме, — на карту была поставлена вера в Распятого и Воскресшего Христа и тем самым — спасение. Это объединяет борьбу Лютера и борьбу Афанасия. Для обоих в центре христианской веры стояла уверенность в том, что в этом спасающем деле Христовом Сам Бог (для Лютера надо было бы прибавить — только Сам Бог) совершил наше спасение. Постольку исповедания веры Никеи и Халкидона не только исторически являлись предпосылкой реформации и ею использовались, но и находятся с ней в неразрывной богословской связи.

Можно было бы попытаться назвать исповедание Христа Господом ключевым высказыванием, общим для Афанасия и Лютера, хотя у Афанасия это не так сильно акцентировано, как у виттенбергского реформатора, однако постоянное указание на побеждающую демонов силу Креста может быть именно так понято. Но потом и различие становится отчетливым. Это спасительное господство Христос осуществляет Своим вызывающим веру словом, а так как такая спасительная вера всегда должна быть личной, то дело идет о личной вере, и тогда центральным местом становится то, что Распятый и Воскресший есть мой Господь. То, что проклятие человека могло быть всемогущим словом Божиим отменено, Афанасию еще не было понятно (Contra Ar. II. 68). Лютер понял бы эти затруднения. Во всяком случае, слово, которое призывает к вере и которое вызывает веру, есть слово о Кресте, а не любое слово Божие, то есть дар Креста и Воскресения Христовых. Оно не указывает на далекого Бога, но в нем самом преподается Сам Распятый и Воскресший, Который Духом Божиим внутренне изменяет принимающих слово людей и тем вовлекает человека в путь от креста к воскресению. Но это изменение остается и для «позднего» реформатора событием сокровенным, субъект кото-

рого — Бог, а не человек: «Любовь Божия не находит, но создает то, что она любит».

Так как в центре стоит обновляющее творческое присутствие Божие, то для Лютера заострение внимания на отдельном человеке и наличная реальность Церкви не расходятся. Владычество Христа, Его «Царство» (regnum) на земле есть именно Церковь: Ecclesia должно означать — святой, христианский народ, не только в апостольские времена, которые давно прошли, но до конца мира, так что во все времена на земле будет жить христианский, святой народ, в котором Христос живет, действует и управляет «per redemptionem» (это есть Крест), «через благодать и прощение грехов Святым Духом «per vivificationem et sanctificationem» (это есть Воскресение), «через ежедневное очищение грехов и обновление жизни, чтобы мы не оставались в грехах, а должны и могли бы вести новую жизнь во всякого рода добрых делах, а не в ветхих злых делах, как этого требуют 10 заповедей или 2 скрижали Моисея». «В заповедях второй скрижали, которые нам указывают почитать отца и матерь и уважать государственный строй, в котором мы живем, и правильно относиться к нашим соседям, нехристиане могут казаться святее, чем христиане». Здесь как раз, по Лютеру, возможно сотрудничество. Святость христиан вырастает из «опознавательного знака Церкви», который указывает на присутствие Распятого и Воскресшего посреди мира. В произведении «О Соборах и Церквах», на которое я сейчас ссылаюсь, насчитывается семь таких «святынь»: «святое слово Божие, которое творит все чудеса, все право творит... все делает, всех бесов изгоняет», крещение, причастие, употребление «ключей», то есть отпущение грехов и при известных условиях — отлучение от Церкви (экскоммуникация), церковное служение, включая посвящение (ординацию) служителей Церкви, общественная молитва со славословием и благодарением, то есть богослужение, и, наконец, спасительное крестоношение, ибо о «святом народе надо сказать, что он должен переносить всякое несчастье и гонение, разного вида искушения и зло (как говорится в молитве «Отче наш») от диавола, мира и плоти, внутренне печалиться, быть неразумным, приходить в ужас, внешне бедствовать, быть презираемым, больным, слабым, страдать, чтобы уподобиться своей Главе — Христу; и должно быть единой причиной всему этому, что он крепко держится за Христа и Слово Божие и таким образом страдает ради Христа». «Этим спасительным крестоношением Святой Дух делает этот народ не только святым, но и блаженным». Лютер знает, что владычество Воскресшего обнимает всё творение, но он не знает никакого освящения и обновления, которое не исходило бы из этих «святынь», то есть утрачивало бы связь с верой.

Мы видели, как высказывания Афанасия и Лютера о Кресте и Воскресении Христовых были определены наличными традициями и условиями жизни. Чтобы понять черты общности между Лютером и Афанасием, мы должны считаться с объединяющим их обоих преданием, которое я искал бы прежде всего в литургическом наследии. Лютер гораздо сильнее находился под влиянием этих предпосылок, чем он сам этого желал бы даже и там, где предание он воспринимал очень своеобразно. Но независимо от того, что можно было бы в частности говорить по этому поводу, надо сказать, что оба богослова для подтверждения их учения ссылались не на литургическое или иное церковное предание, но на пророческое и апостольское свидетельство о Христе — на Священное Писание. И здесь только правильно понятое Писание они бы приняли за масштаб, оба, впрочем, четко отмежевываясь от формально-логической или по преимуществу философской манеры аргументировать, которую они старались обнаружить у своих противников. Но именно на вопрос, как богословие александрийского епископа и виттенбергского реформатора относится к апостольскому слову, нельзя ответить, не принимая во внимание мышление и ситуацию их эпох. Ибо апостольское слово, хотя и идет к нам из прошлого, но оно и сегодня и теперь подлежит изучению и принятию верой в условиях, которые не совпадают с условиями апостольской эпохи. А так как мы интересуемся Афанасием и Лютером в первую очередь не как личностями прошлого, но как учителями Церкви и на сегодняшний день, то мы должны при такого рода сопоставлениях принимать во внимание и наши условия жизни, которые так явно отличаются и от позднеантичного времени и от XVI века. Как могут Афанасий и Лютер в том, в чем их учение совпадало, и в том, в чем они отличались друг от друга, помочь нам верой усвоить апостольскую весть о Кресте и Воскресении Христовых, как о спасении для мира?

4. КРЕСТ И ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВЫ

В качестве праздничной пасхальной иконы в Православной Церкви распространилось и заняло место в ряду канонических праздничных икон иконостаса изображение, которое, исходя из Апостольского символа веры западного христианства, относится скорее к словам «сошел во ад», нежели «воскрес из мертвых». В одном пособии по иконописи Афонской горы монаха Дионисия, по всей вероятности XVIII века, это объясняется следующим образом: «Ад — темная пещера под горами, и ангелы в блестящих одеяниях связывают вельзевула, князя тьмы, узами; некоторые бьют диавола, другие преследуют его копьями. Множество людей, нагих и скованных, взирают ввысь. Многие запоры сломаны и врата адовы сорваны, Христос подходит к ним и держит Адама правой, а Еву левой рукой. По правую Его сторону стоит Предтеча и указывает на Христа...» Тип этой иконы восходит, наверно, в средневизантийскую эпоху; она воспроизводит мотивы сошествия во ад из апокрифического евангелия Никодима; уже в притворе Церкви (начало XIV в.) имеется надпись Ἀνάστασις (Воскресение). И можно понять, почему как раз эта икона, а не более древнее изображение шествующих ко гробу мироносиц, стала пасхальной иконой; ибо именно здесь удается наглядно изобразить спасительное значение Воскресения Христова. Распятый есть Живущий, Который разрушает врата ада и в лице Адама и Евы

изымает из-под власти смерти весь род человеческий.

После разделения обоих аспектов древнего пасхального праздника восточному христианству легче, чем западному, удалось выявить спасительное значение Воскресения. В циклических изображениях жизни Иисуса средневекового Запада Воскресение изображалось как исхождение Христа из гроба, то есть скорее как историческая картина, как победа одного Христа над Своей смертью. Напротив, иконы распятия указывают часто на связь между смертью Христа и нашим спасением, например, тем, что поток крови из прободенного ребра струится в чашу, или Христос изображен как Агнец, Который несет грехи мира. Афанасий принадлежит еще тому времени, когда Крест и Воскресение воспринимались совместно; виттенбергская реформация стремилась восстановить это единство спасающего дела Божия во Христе. Поэтому в поле ее влияния возникли изображения, которые надо расценивать как попытку изобразить всю историю отношения Бога к людям в соответствии с древней пасхальной проповедью и с тем, как Афанасий понимает это в своем произведении «О воплощении Слова»: порабощение человека грехом и смертью, Крест Христов как искупительная жертва и Воскресший, Который умерщвляет смерть. Что все это наглядно выражает реформаторское учение об оправдании, видно из того, что Адам изображается как человек, который бежит от закона к благодати и от смерти ко Христу. В художественном отношении эти алтарные иконы не очень убедительны — слишком они похожи на учебные пособия. Но они еще раз показывают, что богословие оправдания у реформаторов сводится к Божественному пути спасения человека, каким его описывает древнецерковная пасхальная проповедь, из которой исходил и Афанасий.

Отдельные элементы этой проповеди имеют библейский характер и их совместное обозрение вполне оправданно; когда Павел называет христианское благовестие словом о Кресте (1 Кор. 1, 18), то это именно потому, что Крест Христов для него был не ужасным исходом обреченной на неудачу попытки проявить истинную человечность и жить ею, попытки, за которой последовало Воскресение, придающее ей пребывающее значение. Крест, как и Воскресение, есть Божие дело, и Бог спасает человека не тем, что Он ставит ему Иисуса Христа в пример, но тем, что Он этого человека соединяет со Христом, а этим — с Самим Собой и дарует ему Себя во Святом Духе. Бог осуществляет обетование, данное Им Своему народу, и одновременно Свою волю как Творца всего человечества (Рим. 5, 12 сл.; 1 Кор. 15, 20 сл.) — вопреки ожиданиям Израиля и вопреки представлениям эллинов об истинном человеческом бытии.

Если надо было бы нам сравнивать Афанасия и Лютера в общих чертах, то нам пришлось бы говорить о том, какую помощь теперь могло бы нам оказать учение александрийца об обожении: спасение человека нельзя понимать как возвращение к едва ли поддающемуся описанию и не осязаемому первобытному состоянию; оно есть открытие никогда еще не бывалой будущности через Христа, в соединении с Ним.

Но теперь нам надо говорить о спасительном значении Креста и Воскресения Христовых. Однако здесь имеется в виду, дело, совершаемое Богом для человека. Мы живем не в такое время, когда было так естественно аргументировать, как Афанасию, что победное шествие Распятого до того для всех очевидно, что всем разумным и порядочным людям в сущности следовало бы его принять к сведению. Людей, гонимых отчаянием в жизни и страхом смерти, мы хорошо знаем. Но вряд ли можно было бы сказать, что для нашего времени было бы типично тревожиться человеку при этом о состоянии своей совести перед Богом, или по крайней мере быть доступным ее голосу, как считал Лютер. Наоборот, отчаяние и страх в мире являются следствием бесчеловечных условий, которые человек может и должен преодолеть путем коллективных усилий. И такие программы перемены мира могут принять образ учений о спасении, в которых заново будет установлено, что такое вина и каким образом появится новый человек, но уже без Христа. Даже христиане иногда считаются с возможностью, что Бог в Своем всемогуществе мог бы вместе с человеком идти по пути, который оставляет в стороне посланничество Его Сына в мир, Крест и Воскресение, а также церковное собрание. Задача Церкви сводилась бы только к тому, чтобы найти свое место в этом сотрудничестве на этом совершенно ином спасительном пути. Такого рода речи о Божием всемогуществе отрицали и Афанасий и Лютер. Церковь может держаться только за данное ей поручение возвещать Крест и Воскресение Христовы. При этом как раз у Лютера, который имел опыт встречи с исламом, можно увидеть, что такая концентрация на том, что делает Церковь Церковью, не исключает сотрудничества христиан с нехристианами при преобразовании мира, а наоборот, даже дает для этого полную свободу действий. Но такое сотрудничество в достижении лучшей справедливости на земле не то же самое, что установление справедливости Божией, которую Он Сам создает через Крест и Воскресение и по отношению к которой Он требует веры.

Пасхальная икона Православной Церкви содержит все благовестие Афанасия, имеющее в основе Новый Завет, тем, что показывает, как Победитель смерти вырывает человечество из пасти ада. Это полное веры хвалебное провозглашение универсальности владычества Христа есть необходимый корректив к возможным и имеющим место недоразумениям в понимании лютеранского сведения проповеди спасения к вере отдельного человека. И наоборот, Лютер может нам помочь, даже вопреки очевидности, убедиться в том, что там, где христиане сокровенно, в своих «святынях» держатся за пребывающего в Церкви Бога, обновление мира уже началось. Христиане исходят из Воскресения и живут в ожидании воскресения. Это есть крестоношение и жизнь во Святом Духе.

Профессор-протоиерей Ливерий ВОРОНОВ

ИСТИНА ВОСКРЕСЕНИЯ В ПРАВОСЛАВИИ

1. НЕПРИЯТИЕ ИДЕИ ВОСКРЕСЕНИЯ В ЯЗЫЧЕСТВЕ

«Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время». (Деян. 17, 32)

С незапамятных времен подавляющее большинство человечества верило в **бессмертие** человеческой души. Но перед его сознанием стоял постоянно волновавший его вопрос о том, как будет жить эта бессмертная душа в вечности — в теле или без тела. С одной стороны, существование души без тела после болезненного разрыва с плотью, после распадения единого духовно-телесного организма представлялось ущербленным и несовместимым с полнотой чаемого блаженства. С другой же стороны, смертная плоть казалась настолько поврежденной грехом и тлением, настолько неисправимой, что ей, по твердому убеждению язычника, необходимо было **полностью** погибнуть, как совершенно неспособной к бессмертию физически, и нравственно.

В результате размышлений и догадок языческое сознание чаще всего приходило к следующему выводу. Нынешний физический мир, равно как и тесно связанные с ним психические явления, должен в конце концов подвергнуться уничтожению, уступив место новому миру, свободному от зла и смерти. Идея уничтожения мира огнем встречается у Гераклита, Платона, Аристотеля, у перипатетика Евдема и других древнегреческих философов. Что касается нового мира как области обитания бессмертных человеческих душ, то он мыслился как **иноприродный** нынешнему земному миру. Более или менее обожествленные души людей соединены в нем с некими эфирными телами, необходимыми для полноты их новой жизни, но само содержание этой жизни, или совокупность переживаний этих человеческих душ, **совершенно иное,** чем на нынешней земле, и **лишено** какой-либо **преемственной связи** с ним.

Языческому миру была чужда христианская идея Воскресения, то есть эсхатологического воссоединения душ, для существенно-преемственного продолжения начатой в земных условиях жизни с восстановленными из праха — или даже **преображенными** и очищенными от греха и тления, но **прежними** по своей неповторимой индивидуальности и существенным природным свойствам — их собственными телами. Еще в VI в. до Р. Х. в недрах орфизма сложилось убеждение, что тело (soma) есть могила (sima), от которой душа может освободиться через смерть, причем окончательное освобождение наступает при завершении всего цикла метемпсихических воплощений. Только навсегда расставшись с телом, душа восходит в мир «свободной святости», сливается с Божественным Единым.

Платон (427—347 гг. до Р. Х.), хотя и называет метемпсихический акт, то есть вселение души в земное тело, «оживанием» (anaviosis), однако мысль его направлена не к признанию необходимости для полноценной жизни тесного союза души и тела — что могло бы рассматриваться как некоторое приближение к идее Воскресения,— а лишь к утверждению, что воплощение души в том или ином земном теле является неизбежным, хотя и малорадостным актом на пути ее очистительной эволюции, концом которой должен быть апофеоз и вечная блаженная жизнь. Неочистившаяся в земной жизни душа, освобождаясь через телесную смерть от «темницы», не умирает, то есть не остается неочищенной и мертвенно-бесплотной, а вновь вселяется в иное тело, чтобы продолжать свое очищение, или «оживание», и в нем. И такое «оживание» продолжается до тех пор, пока душа не созреет настолько, что сможет, разлучившись с телом, удалиться, не увлекая с собой ничего телесного. Понятно, что при таком взгляде в системе Платона не было места для идеи Воскресения.

Не менее чуждой мысль о Воскресении была и Аристотелю (384—322 гг. до Р. Х.), хотя он и учил о том, что душа, и именно бессмертная ее часть — «деятельный разум» (nus piiticos), является формирующим принципом, или «энтелехией» (entelehia), психо-физического организма данного индивидуума, и тем самым подготовил путь для будущего — уже в христианском мышлении (Ориген, святой Григорий Нисский) — психологического обоснования Воскресения. Однако это учение о формирующем принципе у самого Аристотеля было использовано лишь для выявления несостоятельности представлений о метемпсихозе. Душа, как энтелехия лишь данного индивидуального организма, не может быть соединена метемпсихически с **иным** телом. Что же касается воскрешения прежнего тела, то оно представлялось Аристотелю невероятным. Он считал, что с наступлением смерти жизнь индивидуума оканчивается безвозвратно. «Деятельный разум» продолжает существовать, но уже не имеет личного характера и, по-видимому, сливается с Единым. Другая же часть души — «страдательный разум» (nus pafiticos) — погибает вместе с телом, как возникающая вместе с ним и имеющая тесную органическую связь с его элементами.

Не говоря уже о философах-материалистах (Демокрит, Лукреций), отрицавших и самое бессмертие души, все остальные типичные представители античной философии также не разделяли идеи Воскресения, признавая лишь посмертное блаженство достойных радостной участи бессмертных душ, навсегда оставивших свои земные тела. Так, по учению стоиков, душа после смерти человека сохраняется в загробном мире, испытывая блаженство или страдание на протяжении текущего мирового периода, который должен закончиться всеобщим воспламенением. В момент этой космической катастрофы души воссоединятся со своим божественным первоисточником впредь до следующего мироповторения, то есть восстановления (apocatastasis) прежнего

мирового порядка, когда все люди вновь возникнут в прежнем своем виде. «Вечное повторение» прерванной жизни и возвращение всего «в том же самом виде» (en o esmen shima), столь напоминающее известные кошмары Ницше (в посмертных отрывках 5-й и 6-й книг Заратустры), ничего общего не имеет с радостным христианским учением о Воскресении спасаемых в жизнь вечную. Тело рассматривалось стоиками по-прежнему как заслуживающая лишь презрения «временная гостиница» и «жалкое убежище» (выражения Сенеки). Презрительное отношение к телу как к гробнице души было характерно и для эпикурейцев, считавших, что после смерти, то есть разрушения оков плоти, даже освобождающееся от них чрезвычайно тонкое «тело» души тотчас же рассеивается и исчезает. При таком представлении плоти Воскресение естественно казалось эпикурейцам и невозможным, и ненужным.

Для александрийской нехристианской философии и для позднего язычества также характерно отрицательное отношение к идее Воскресения. Филон (около 20 г. до Р. Х.— около 50 г. по Р. Х.), хотя и не разделявший крайних взглядов саддукеев, отрицавших все потустороннее, и, в частности, воскресение мертвых, был мыслителем, находившимся под сильным влиянием языческих представлений и отчасти ессейства, которое отличалось резко отрицательным взглядом на плоть и в загробной жизни надеялось лишь на бессмертие души. Филон придерживался своеобразных мнений, которые дали впоследствии повод некоторым исследователям утверждать, будто он оказал сильное воздействие на мировоззрение своего младшего современника — апостола Павла.

Филон смотрел на жизнь в теле как на тяжкий плен, из которого душа через смерть спасается подобно тому, как евреи некогда спаслись из египетского рабства. Плоть (sarcs), по утверждению Филона, препятствует пребыванию в нас Духа Божия. Пока человек живет во плоти, ему невозможно соединиться с Божеством. Во время смерти душа восстает для истинной жизни, а смертная часть нашего существа должна исчезнуть, как тьма перед светом. В одном месте у Филона упоминается о совершенном теле, которое Бог даст человеку в мессианское время [1], то есть говорится нечто напоминающее мысль о Воскресении. Впрочем, вряд ли мы имеем здесь дело с идеей Воскресения в христианском смысле этого слова, то есть с учением о Воскресении в **прежнем**, но преображенном теле. По крайней мере, по утверждению проф. Н. Н. Глубоковского, тщательно исследовавшего вопрос о так называемом «влиянии» Филона на апостола Павла, «все положительные элементы филонизма были враждебны благодатному искуплению» [2].

Несмотря на наблюдавшееся иногда как бы робкое приближение философствующей мысли александрийцев к представлению о возможности таинственного обновления телесной стороны человеческого существа (учение Филона о бесчисленных силах Божественного Логоса, организующих бесформенную материю в соответствии с индивидуальностью каждого отдельного человека; признание автором книг «Гермеса Трисмегиста» той истины, что для полноты бытия необходим комплекс души и тела, и т. п.), доминирующая линия позднего языческого мировоззрения характеризовалась полным отрицанием способности земного, безнадежно пораженного злом, грехом и тлением тела к какому-либо возрождению для участия в будущей блаженной жизни.

«Душа, — говорит Плотин (около 205—270 гг.),— усыпленная чувствами, спит, пока находится в теле, и ее истинное пробуждение есть ее восстание, но не с телом, а из тела» [3]. По рассказу Порфирия, умирающий Плотин объяснял свою агонию тем, что «он пытается заключенное в нем божественное начало возвратить всемирному Божеству» [4]. Сам Порфирий (около 232—303 гг.) решительно утверждал, что «бесплотное не должно порабощаться телом, как зверь клеткой» [5]. Наконец, Прокл (410—485 гг.) исключительно душе приписывал всю полноту истинного бытия и сознания. Познанием душа охватывает доступное ей, умом — умопостигаемое, единством — Единое, а достигнув таких высот, она сливается с Богом, становится божественной сама [6].

Что касается религиозной мысли язычества, то в ней мотив презрения к плоти звучит менее сильно, ибо религиозному чувству трудно удовлетвориться идеей бесплотного загробного существования и полностью отрешиться от земной действительности, в которой зло перемешано с добром и страдания облегчаются радостями. Поэтому в области культа мы встречаемся в язычестве с идеями, внешне очень напоминающими христианский догмат воскресения мертвых. Так, в египетских мистериях «воскресение» праведника, или посвященного, мыслилось как посмертное (но не эсхатологическое) соединение души, после ее пребывания на суде Озириса и после прохождения ею более или менее продолжительных мытарств, с телом, образованным в соответствии с индивидуальным «типом» умершего и обожествленным. В митраизме душа, оправданная на суде Митры и очищенная последующим вознесением через ряд небесных сфер, пребывает в эфирном царстве Ормузда в сообществе богов. При кончине мира она соединяется с магически воскрешенным Митрой телом и затем живет в условиях преображенной земной жизни, испытывая вечное и полное блаженство.

Впрочем, и здесь сходство с христианской идеей Воскресения является, хотя и вызывающим вполне понятное удивление (Климент Александрийский склонен был объяснять его заимствованием от Моисея и пророков, а Тертуллиан — диавольскими козняками, направленными к кощунственному подражанию догматам Христовой веры),— но в сущности лишь внешним сходством, не дающим права утверждать наличие генетической связи между мистериальными культами Озириса и Митры, с одной стороны, и христианством, с другой. И создание обожествленного тела Озирисом и «воскрешение» тела Митрой суть **магические** акты божественной воли, предназначенные для дарования душе посвященного жизни с совершенно **новым** содержанием, хотя бы при этом сама душа и удерживала некий отпеча-

ток строго индивидуализированного и неповторимого существа. Жизнь спасенного и обоженного человека начинается **заново,** беспреемственно, подобно тому, как у Аристотеля «деятельный разум» после смерти одухотворенного им человека не сохраняет даже никакого воспоминания о прожитой на земле жизни.

Язычество верило в огромную силу и могущество богов, в непреодолимый закон судьбы, в действенность магических формул, но оно не знало Всемогущего Бога любви, Творца мира, Который не мог создать такую тварь, которая всецело оказалась бы негодной и обреченной на погибель; не знало и Спасителя мира, Который пожелал — посредством Воплощения Своего Единородного Сына — очистить и обновить падшее человеческое естество, не отметая его, хотя оно и поражено насквозь грехом и тлением, но переплавляя и человеческую жизнь, и весь мир в огне очистительных страданий, подвигов и космических катастроф (Мал. 3, 2—3; Дан. 12, 10; 1 Пет. 1, 6—7; 2 Пет. 3, 10—13). Не знало и не испытало язычество и той не детерминистической, но пленяющей в послушание Христу (2 Кор. 10, 5), победоносно действующей силы благодати, которая способна возжигать огонь ответной любви (Лк. 12, 49) и через синергическое действие Бога и Его творения преображать мир, достигая тех целей Божиих, от исполнения которых человек уклонился в грехопадении.

Христианство, восприняв истину Воскресения, не отвергло той частичной правды, которая заключалась в языческом представлении о глубочайшей поврежденности злом и грехом мира и человека. Оно ясно заявило об этом словами апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Мы знаем, что... весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19). Не отвергло оно и той истины, что, по причине сильнейшей пораженности грехом человеческой природы, «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50). Более того, и в христианстве можно встретить высказывания о предстоящем уничтожении нынешней материальной основы мира; так, например, святой Епифаний Кипрский говорил, что Воскресение произойдет не в этой негодной (argi) материи, которая была еще до творения (Быт. 1, 1—2) и заключает в себе гибель и разрушение (Haer. 44, 31). А в аскетической христианской литературе образ темницы, в которой страдает узник, очень часто применяется к земной жизни христианина, желающего, подобно апостолу Павлу, «разрешиться и быть со Христом» (Фил. 1, 23; срав. Рим. 7, 24). Но эти выражения и эти образы употребляются в христианстве уже совсем не в том смысле, какой они могли иметь в язычестве. Святой Епифаний, например, в своем частном богословском мнении об уничтожении материальной основы нынешнего мира имеет в виду не полное уничтожение всего содержания жизни на земле, а только обновление существенных свойств и законов движения самой материи. В применении к воскресению человека это означает, что все индивидуальное и пережитое в опыте добра и богообщения, все достойное будущей жизни и вечности сохранится в человеческой личности и будет включено в первоначальную основу будущей духовной и психо-физической жизни воскресшего, изменится же лишь материальный носитель этих внутренних неуничтожимых переживаний. Сравнение же тела с темницей, имея в виду нравственное воспитание человека как борца против «жизни по плоти» (Рим. 7, 5; 1 Кор. 9, 25—27), отнюдь не исключает мысли о теле человека как о храме Святого Духа (1 Кор. 3, 16—17).

«Религиозные упования христианского Востока,— говорит проф. И. В. Попов,— очень точно выражают следующие сотериологические формулы: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», «Сын Божий соделался сыном человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими» (Св. Афанасий Александрийский. О Воплощении, против ариан, 8; срав. св. Ириней Лионский. Против ересей 3, 19, 11)... Для современного уха подобные выражения звучат слишком притязательно, но на языке древних народов слово Бог не имело того безусловного значения, с которым оно употребляется нами. Священное Писание называет Моисея богом по отношению к фараону (Исх. 7, 1). В псалме 81-м находятся слова, послужившие основанием для учения, выражением которого были приведенные выше сотериологические формулы: «Бог стал в сонме богов (судей Израилевых); среди богов произнес суд... Я сказал: вы боги и сыны Всевышнего все вы. Но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей». Патристическая литература надолго сохраняет то же словоупотребление... «Стать богом» для того времени не значило вырасти до величия Абсолютного и вознестись до беспредельности Его совершенств. В понятии Бога необходимо мыслилось только бессмертие, блаженство и сверхчеловеческая полнота и интенсивность жизни» [7].

В свете этих религиозных упований становится очевидной пропасть, отделяющая христианскую сотериологию от соответствующих языческих представлений. «Бог ипостасно воплощается и таким образом освящает и обоживает всю человеческую природу, уничтожает в ней отраву греха и открывает всему человечеству, в меру веры и подвига, путь к вечной жизни и воскресению... С христианством в античный мир вошло нечто ему не только неведомое, но и совершенно не укладывавшееся в его сознании именно потому, что ни языческий мистицизм, ни самые причудливые построения восточных культов не знали ничего подобного. Во всяком случае произошло чудо в истории религиозного сознания человечества, и притом чудо столь внезапное и неожиданное, что над ним невольно должно призадуматься серьезное скептическое неверие.

Факт обожения человеческой природы совершился реально и не в недоступных, потусторонних сферах, а на земле, в условиях обыденной действительности. И факт этот запечатлелся теми опять-таки вполне реальными явлениями первохристианского времени, что обращали в новую веру тысячи простых сердец, а у скептиков, смотря по степени их развития, вызывали или обвинения христиан в чародействе (Цельс и др.), или же более про-

стые предположения их полнейшего безумия и невменяемости («Они напились вина...» — Деян. 2, 13). И вместе с тем все это выдвинуло на первый план в деле личного спасения не **право** на него, как это было у посвященных в языческие таинства, а лишь **доступное всякому упование** на милость и благодать Божию, как великий стимул нравственного прогресса. На место гордости избрания стало смирение надежды»[8].

2. НОВОЗАВЕТНЫЕ ДАННЫЕ О ВОСКРЕСЕНИИ ХРИСТА

«Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели» (Деян. 2, 32).

1) **Словоупотребление.** У евангелистов в их высказываниях о Воскресении Господа Иисуса Христа употребляются слова: egiro, egersis и anistimi. Egiro употребляется обычно для указания на самый факт Воскресения, anistimi — на тайну Воскресения (см. Мк. 9, 10: «Они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: «воскреснуть из мертвых» (to ec necron anastine); Лк. 24, 45—46: «Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых (anastine ec necron) в третий день»; срав. также Ин. 20, 9). В книге Деяний апостольских значительно преобладает употребление глагола anistimi, особенно в тех случаях, когда апостолы подчеркивают свое назначение быть «свидетелями Воскресения Христова» (1, 22; 2, 32; 4, 33; 10, 41). Это обстоятельство как бы подчеркивает сущность апостольского свидетельства о Воскресшем — не столько сообщение о событии, при котором они лично не присутствовали и в достоверности которого убедились из явлений им Воскресшего, сколько возвещение и раскрытие тайны Воскресения Христова, опытно и мистически ими пережитой «во все время, когда пребывал и обращался (с ними) Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся» (Деян. 1, 21—22).

В славянском тексте слову anistimi обычно соответствует слово «воскреснути» (например Лк. 24, 46: anastine — воскреснути) или «воскресити» (например Деян. 2, 24: anestisen — воскреси). Корень этих слов («крс», «крес») является типично славянским (срав. русское «воскресать», сербское «ускрснути», болгарское «да възкръсне», чешское «vzříseti», польское «wskrzesic»), однако значение его не вполне выяснено. Наиболее вероятным объяснением можно считать то, согласно которому «вос-крес-нуть» значит: выявить сокрытую силу (древнерусское «крсити» означало: извлекать, высекать из кремня огонь). В Воскресении Господа могущественно выявилась сила Его Божества, сокрывшаяся на время в состоянии Его добровольного кеносиса (срав. Деян. 2, 24). При воскресении мертвых также выявится оживотворяющая сила Божия, до времени сокрывающаяся в смертном естестве человека (см. 1 Кор. 15, 43).

2) **Содержание апостольской проповеди о Воскресении Христа.** Приоткрывая тайну Воскресения Христова, апостолы указывают на то, что эту тайну «вхождения в славу» после страданий Господних прикровенно предсказывали пророки (Лк. 24, 26; 45—46); что Бог воскресил Иисуса из мертвых, не допустив, чтобы тело Умершего вкусило тления (diaffora); что смерти невозможно было удержать Его (Деян. 2, 24, 31; 13, 37); что Воскресший продолжает творить чудеса (Деян. 4, 9—10); что Он соделался главой угла, и нет ни в ком ином спасения, ибо Бог возвысил Его в Начальника и Спасителя, и потому «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 11—12; 5, 31); что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых (Деян. 10, 42; 17, 31)[9].

3) **Богословское освещение апостолами тайны Воскресения Христова.** Воскресение Христа наступило, по апостолу Павлу, вследствие того, что Он уже полностью совершил Свое искупительное дело, ту часть спасения, которая не требовала нашего участия; Он воскрес «вследствие (исполненнего) оправдания нашего (dia tin diceosin imon)» (Рим. 4, 25). Теперь надлежало Воскресением открыть возможность усвоения спасения (Рим. 5, 1—2; 9—10), совершаемого уже синергически, вплоть до окончательного спасения (срав.: sozin is to panteles — Евр. 7, 25) и вступления верующих членов тела Христова через их собственное воскресение в вечную жизнь с Богом.

Христос воскрес из мертвых в состоянии славы Отчей (dia tis docsin tu patros — Рим. 6, 4), что, возможно, соответствует словам Господа: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славой, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5).

В самом начале своего Послания к Римлянам (1, 3—4) апостол Павел говорит о Воскресении Христа из мертвых как о своего рода «рождении»,— но уже не в уничижении, «от семени Давидова по плоти», а «в силе, по духу святыни». Надо полагать, что он имеет в виду слова 2-го псалма: «Возвещу определение (to prostagma срав.: orisfentos viu Feu — Рим. 1, 4): Господь сказал Мне: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя (gegennica se)» (Пс. 2, 7; срав. Евр. 1, 5). С Воскресением Христа **впервые** в мире явилось бессмертное (Рим. 6, 9), обоженное и прославленное человеческое естество, сосредоточенное в Его Лице, являющееся началом «новой твари» (cevi ctises — Гал. 6, 15).

3. БИБЛЕЙСКИЕ ДАННЫЕ О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ

«Воскресивший Господа Иисуса воскресит чрез Иисуса и нас» (2 Кор. 4, 14).

1) Наиболее ясными ветхозаветными свидетельствами об эсхатологическом воскресении мертвых являются следующие:

а) «Я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его» (Иов. 19, 25—27). Известно, что это место читается различно у 70-ти, в Вульгате и в еврейской Библии.

Славянский перевод точно следует тексту 70-ти. Русский ориентируется на еврейский текст, учитывая и Вульгату. Перевод Лютера был сравнительно вольным перифразом еврейского текста. В новых изданиях немецкого текста, в соответствии с уточненным пониманием еврейского, это место читается так: «Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und als der letzte wird Er über dem Staub sich erheben. Und ist meine Haut noch so zerschlagen und mein Fleisch dahingeschwunden, so werde ich doch Gott sehen. Ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder» (Das Bibel... nach der Übersetzung M. Luthers-Revidierter Text, 1956. Würtembergische Bibelanstalt Stuttgart). Соответствующий русский перевод будет выглядеть так: «Я знаю, Искупитель мой жив, и Он как последний (защитник) восстанет над прахом (моим). И хотя моя кожа разрушена и плоть моя ссохлась, я все-таки увижу Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его».

Как бы мы ни читали данное место, избегая, конечно, противоестественных и противосвятоотеческих истолкований, для нас остается ясным, что, если не буквально, то по смыслу, речь здесь идет о дне общего Суда, когда «последний» Защитник Иова, т. е. Праведный Судия, встанет на защиту Своего воскрешенного Им и столь много претерпевшего создания, а Иов «своими глазами, а не глазами чужого» увидит Бога, т. е. будет удостоен лицезрения своего Избавителя в **собственном** воскресшем и исцеленном, а не в чуждом ему, совершенно заново созданном теле. Слова Иова «мои глаза, не глаза другого, увидят Его» утверждают истину воскресения в противовес языческим представлениям о совершенно новых телах, не имеющих никакого отношения к переживаниям земной жизни, которые будут даны душам посвященных. Но эти слова потеряли бы смысл, если бы здесь речь шла не об эсхатологическом воскресении. Несомненно об эсхатологическом воскресении говорится и в другом месте той же книги — Иов. 14, 12.

б) Пророчество Иезекииля о всеобщем воскресении под образом воскрешения «дома Израилева» (Иез. 37, 1—14).

в) «И многие из спящих в прахе земли пробудятся: одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление... А ты иди к твоему концу, и упокоишься, и восстанешь для получения твоего жребия в конце дней» (Дан. 12, 2, 13) [10].

2) В Новом Завете достоверность будущего всеобщего воскресения засвидетельствована многократно. Отмечу лишь некоторые места: «Все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (Ин. 5, 28—29). «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор. 6, 14; см. также Мф. 22, 31—32; Лк. 14, 14; Ин. 6, 39, 40, 44, 54; 1 Фес. 4, 14—17 и др.).

3) В апостольском учении и проповеди Воскресение Христово ставится в тесную связь с воскресением умерших. Петр и Иоанн «проповедывали в Иисусе (en to Iisu) воскресение из мертвых» (Деян. 4, 2; срав. Деян. 17, 18). Это вполне понятно, ибо воскресение в жизнь вечную есть то же, что и окончательное спасение. Апостол Павел подчеркивал важность благовествования о Воскресшем из мертвых Господе Иисусе Христе, говоря о своей готовности страдать за это благовествование даже до уз и терпеть все ради избранных, и обосновывал все это указанием на цель такого благовествования: «дабы и они (избранные) получили спасение во Христе Иисусе с вечной славой» и блаженство «царствования с Ним» (2 Тим. 2, 8—12).

4) Христос есть «Начаток, Первенец из мертвых» (arhi prototocos ec ton necron — Кол. 1, 18; 1 Кор. 15, 20—23). Вознеси на Крест грехи наши (1 Пет. 2, 24) и вырвав таким образом «жало смерти» (1 Кор. 15, 55—56), Он в Воскресении завершил и видимо явил Свою полную победу над силами зла (Ин. 12, 31) и смерти (Рим. 6, 9). Но совершил все это Он не для Себя, а нашего ради спасения. Поэтому Его победа есть залог нашей победы (1 Кор. 15, 57). Эта победа совершается невидимо уже в тех, кто неведомо для нас, но ведомо для Господа (2 Тим. 2, 19) «имеет жизнь вечную (и уже) перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24). Видимо же и окончательно она совершится тогда, когда наступит полное оправдание и прославление праведников, когда смерть будет истреблена как «последний враг» (1 Кор. 15, 26), а тленное сможет облечься в нетление и смертное — в бессмертие (1 Кор. 15, 54).

5) Воскресение Христово является мистической основой для будущего воскресения умерших (1 Кор. 15, 12—13, 16). Воскресение спасаемых произойдет «через посредство» Иисуса Христа Воскресшего (sin Iisu — 2 Кор. 4, 14). Веру в то, что «Бог воскресил (Иисуса) из мертвых», т. е. твердое убеждение, что Христос жив и является Посредником (mesitis) нашего спасения (Евр. 7, 25; срав. 13, 20; 1 Фес. 1, 10), апостол Павел считает столь же необходимой, как и «исповедание Иисуса Господом» (Рим. 10, 9), то есть готовность оказывать Ему послушание. Напротив, отрицание Воскресения Христова и обусловленного им воскресения мертвых есть большое заблуждение (Мк. 12, 27). Оно делает веру бессмысленной (ceni) и бесполезной (maten — 1 Кор. 15, 14. 17).

6) Бог «совоскресил (sinigiren) нас» со Христом (Еф. 2, 6) и «спосадил» на небесах «в Нем» (там же). Этими словами апостол как бы хочет подчеркнуть постоянную заботу о нас Воскресшего и прославленного Христа, Нового Адама (1 Кор. 15, 21—22), воспринявшего нас в теснейшее единение с Собой так, что жизнь наша как бы «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3, 3). Эта забота требует, конечно, достойного ответа. Чтобы достигнуть воскресения, спасаемый должен «искать горнего» и «о горнем помышлять» (Кол. 3, 1—2), «познавать Христа и силу воскресения Его» (Флп. 3, 10—11), т. е. активно стремиться быть «Христовым» (Рим. 8, 9) и открытым для благодати, для опытного переживания ее воздействия (Евр. 12, 15).

7) Мысль о синергизме ярко выражена в Еф. 5, 14; 2 Кор. 1, 9 и в 7-й и 8-й главах Послания к римлянам, где апостол призывает к активным усилиям, но без самонадеянно-

сти, и говорит о тесном союзе Воскресшего из мертвых с верующими ради «приношения плода Бога» (Рим. 7, 4), о живительном действии Триединого Бога (Рим. 8, 9—11) на «Христовых» (Рим. 8, 9, срав. Гал. 3, 29) — на тех, кто живет в этом союзе, то есть в теле Церкви (Рим. 7, 4), живет «не для себя... но для Умершего за них и Воскресшего» (2 Кор. 5, 15), о жизни христиан по духу, а не по плоти, о воскресении духовном («тело мертво для греха» — Рим. 8, 10) и телесном («оживит и ваши смертные тела» — Рим. 8, 11), о будущем прославлении (Рим. 8, 17—18).

8) В прямую связь с Воскресением Христовым, как завершением крестной жертвы, и его последствиями для верующих — воскресением души и тела — Священное Писание поставляет таинства Крещения и Евхаристии. Апостол Петр указывает на тесную связь между спасительным таинством Крещения, или возрождения, и тайной Воскресения Иисуса Христа из мертвых: крещение заимствует свою силу от Воскресения (1 Пет. 1, 3; 3, 21). У апостола Павла находим ту же мысль вместе с указанием на оживотворяющее и воскрешающее действие крещения (Рим. 6, 4—5; Кол. 2, 12). О живительной силе Тела и Крови Господних, приобщение которым становится залогом будущего воскресения, говорит Сам Спаситель (Ин. 6, 54). Древняя Церковь верила, что эта сила имеет источником и Крест, и Воскресение Богочеловека, как это видно хотя бы из слов молитвы евхаристического канона литургии святого Василия Великого: «Елижды бо аще ясте Хлеб сей и Чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете (срав. 1 Кор. 11, 26), Мое Воскресение исповедаете» (Молитва «Сие творите в Мое воспоминание...»).

9) По свидетельству Священного Писания, пред судилище Христово должны будут явиться все вообще люди, чтобы каждому получить (соответственно тому), что он делал, живя в теле, доброе или худое (2 Кор. 5, 10). Поэтому воскреснут не только «умершие в Иисусе» (1 Фес. 4, 14), но и подлежащие осуждению. Но это оживление грешников не будет воскресением в собственном смысле слова: это будет лишь возвращение их к непреображенному благодатью образу бытия, в отличие от «лучшего воскресения (critton anastasis)» праведников (см. Евр. 11, 35).

4. ПОПЫТКИ ИЗЛОЖЕНИЯ «ИДЕОЛОГИИ» ПАСХАЛЬНОГО ДОГМАТА В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

«Всю литературу,— пишет А. Туберовский,— посвященную «Воскресению Христову», можно разделить на две половины: апологию и идеологию этого догмата. Первая имеет своей задачей доказать самый факт Воскресения Христова, констатировать, так сказать, «тело» догмата. Вторая задается целью произвести оценку, установить значение, вскрыть идею этого факта, проникнуть в «душу» пасхального догмата» [11].

А. Идеология пасхального догмата по В. С. Соловьеву

В. С. Соловьеву принадлежит попытка философского объяснения факта Воскресения Христова и его значения для тварного мира, исходя преимущественно из **космологических** предпосылок. В тварном мире имеет место извечная борьба между жизнью и смертью, между живым духом и мертвым веществом. В истории мироздания можно указать моменты, когда, по-видимому, дух одерживал важную победу в этой борьбе. «Какая великая, повидимому, была победа жизни, когда среди косного неорганического вещества закишели и закопошились мириады живых существ, первичные зачатки растительного и животного царства. Живая сила овладевает мертвыми элементами, делает их материалом для своих форм, превращает механические процессы в послушные средства для органических целей. И притом какое огромное и все возрастающее богатство форм, какая замысловатость и смелость целесообразных построений от мельчайших зоофитов до великанов тропической флоры и фауны. Но смерть только смеется над всем этим великолепием. Она реалистка. Прекрасные образы и символы ее не пленяют, предчувствия и пророчества не останавливают. Она знает, что красота природы — только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе. Но разве природа не бессмертна? Всегдашний обман! Она кажется бессмертной для внешнего взгляда, со стороны, для наблюдателя, принимающего новую мгновенную жизнь за продолжение прежней. Какое злоупотребление словом! Если то, что сегодня рождается — не то же самое, что умерло вчера, а другое, то в чем же здесь возрождение? Из бесчисленного множества мимолетных смертных жизней ни в каком случае не выйдет одна бессмертная».

Жизнь природы, по мысли В. С. Соловьева, есть компромисс между смертью и бессмертием. «Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности и уступает бессмертию только общие формы жизни... Божию заповедь ко всем живым существам: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю — смерть обращает в свою пользу. Плодитесь и размножайтесь не для того, чтобы расширить, упрочить и увековечить свою жизнь, а для того, чтобы поскорее исчезнуть, чтобы было кому сменить и заменить вас, наполняйте землю своими смертными останками, будьте только мостом для следующего поколения, которое, в свою очередь, станет лишь мостом для своих преемников и т. д. ...»

Но вот, в процессе **эволюции** появляется разумное существо — человек. «Благодаря способности отчетливого, обобщающего мышления в человеке жизнь перестает быть только целесообразным процессом родовых сил и становится, сверх того, целесообразной деятельностью сил индивидуальных. Война между жизнью и смертью вступает в новый фазис с тех пор, как ведется существами не только живущими и умирающими, но, сверх того, мыслящими о жизни и смерти». Человеческая мысль упорно противится смерти, создает бессмертные идеи и произведения. При всем том «герои человеческой мысли не были побе-

дителями смерти: они умерли и не воскресли».

«Если сила физическая неизбежно побеждается смертью, то сила умственная недостаточна, чтобы победить смерть. Только беспредельность нравственной силы дает жизни абсолютную полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательного распадения человека на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество». Такую победу нравственной силы над смертью В. С. Соловьев и усматривает в жизни вочеловечившегося Сына Божия. «Мы умираем потому, что наша духовная сила, внутри связанная грехами и страстями, оказывается недостаточной, чтобы захватить, вобрать внутрь и претворить в себя все наше внешнее, телесное существо; оно отпадает, и наше естественное бессмертие (до того последнего воскресения, которое мы можем получить только чрез Христа) есть лишь половинное, бессмертна только внутренняя сторона, только бесплотный дух. Христос же воскрес всецело... Духовная сила, внутренно свободная во Христе от всяких ограничений, нравственно беспредельная, естественно освобождается в Его воскресении и от всяких внешних ограничений и, прежде всего, от односторонности бытия исключительно духовного в противоположность бытию физическому... Христос со всей полнотой внутреннего психического существа соединяет и все положительные возможности бытия физического без его внешних ограничений. Все живое в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно» [12].

В. С. Соловьев считал победу жизни над смертью, достигнутую Воскресением Христа, решительной, однако не окончательной. За ней должна последовать другая решительная победа — воскресение мертвых. Подробно об этом он говорит в «Духовных основах жизни» [13]. Смерть в человеческом мире есть торжество материально-родового начала над духовно-индивидуальным. Во Христе космический процесс вступает в **богочеловеческую** фазу, ибо во Христе мы имеем не только индивидуальное вочеловечение Божественного Логоса, но и нарождение сверхприродного духовного человечества. Поэтому присущее Богочеловеку-Христу торжество духовно-индивидуального начала, или принцип Воскресения, должно перейти и во все духовное человечество, как смертность первого человека стала наследственной собственностью человечества вообще. Это новое, духовное человечество есть Церковь, тело Христово, богочеловечество в процессе становления. Оно безостановочно вызревает в «Новый Иерусалим», готовится к воскресению мертвых... Совершающийся в Церкви богочеловеческий процесс есть вместе с тем и «теургический», богодейственный, нераздельно совмещающий в себе Божественную благодать с человеческим творчеством. Как первая являет себя в таинствах, особенно в евхаристической мистерии, как исцеляющем дух, душу и тело приобщении Божеству и прославленному человечеству Христа, так второе должно выражаться в разумно-свободной деятельности каждого человека, направленной на одухотворение им всех сторон своей жизни... Конечным моментом богочеловечески-теургического процесса и должно быть «воскресение мертвых», обожение тела духовного человека. Так совершится новая генеральная победа жизни над смертью, духа над материей.

Одновременно с богочеловеческим в глубоких недрах бытия незримо, но не менее действенно совершается процесс богоматериальный, состоящий в аналогичном обожении всей твари, одухотворении природы вообще. В Боговочеловечении мы имеем и акт воплощения, являющийся реальным началом обожения твари, богоматериализации. Воскресение Христа является новым моментом не выходящего пока из сферы богочеловеческой Личности Христа процесса одухотворения природы. Далее богоматериальный процесс переносится в богочеловеческий организм Церкви, где благодаря теургии входящие в тело духовного человечества материя, растительная жизнь и животность также постепенно одухотворяются... Таинствами обнимается и освящается не одна нравственная и духовная жизнь человека, но и его физическая жизнь, более того, ими освящаются и воссоединяются с Божеством начатки материальной природы всего видимого мира... В таинствах, таким образом, восстанавливается союз Божества с начатками целого творения, и Царство Божие обнаруживает свой истинный кафолический, то есть всеобъемлющий характер, полное осуществление которого в грядущей, прославленной Церкви будет обнимать не только новое небо — блаженных и спасенных духов — но и новую землю — возрожденную духовную телесность целого мира.

Наконец, второй член теургического синтеза — человек своей разумно-творческой деятельностью может совершенствовать природу. Он даже нравственно обязан это делать, так как «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих: ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 20—22). Как вочеловечившийся во Христе Логос приобщил Божеству человека, так и богочеловек — христианин должен вести тот же процесс обожения дальше — и в свое тело, и во всю окружающую его неорганически-растительно-животную природу, дабы «Бог был все во всем» (1 Кор. 15, 28). Если первое, то есть обожение тела, совершается посредством аскетизма, то второе — богоматериализация в природе — путем культуры. Так различным образом подготовляется полное и окончательное торжество жизни над смертью — имеющий последовать за воскресением человечества апокатастасис твари [14].

Следует иметь в виду, что эта космологическая концепция не претендует на точное вероучительное освещение пасхального догмата. Ее нужно рассматривать лишь как блестящий опыт наглядного философско-апологетического рассуждения о Воскресении, целью которого было — как это видно из слов самого В. С. Соловьева — показать, что истина Воскресения есть «истина всецелая, полная — не только истина веры, но также и истина разума» [15].

(Окончание следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

К ДОКЛАДУ ЕПИСКОПА МИХАИЛА

[1] Срав. K. Barth. Kirchliche Dogmatik. III, 2, S. 531.

[2] Требник. Чин Крещения и Миропомазания: срав. Рим. 10, 14.

[3] H. Vogel. Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Berlin, S. 97.

[4] «Ich glaube... an Jesum Christum Gottes Eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der... bei Pontio Pilato gekreuziget, gestorben und begraben (ist), niedergefahren zur Hölle am dritten Tage auferstanden von den Toten...»

[5] Архиеп. Василий (Кривошеин). Символические тексты в Православной Церкви. «Богословские труды», сб. 4, 1968, с. 10. Apostolicum в его первоначальной форме впервые приводится на греческом языке Маркеллом Анкирским († 374) в «Послании к папе Юлию», а на латинском — Руфином («Комментарии к Апостольскому символу»). В этой первоначальной форме Apostolicum почти совпадает с Исповеданием веры Ипполита (Apost. Trad., 21), составленным на греческом языке в форме вопросов и ответов (J. Kelly. Apostolisches Glaubensbekenntnis. «Theologie und Kirche», 1, S. 760—762).

[6] Архиеп. Василий (Кривошеин). Указ. статья.

[7] Там же, с. 11.

[8] Ἰωάννου Ν. Καρμίρη. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις. Τ. I, 1952, 1960.

[9] Псалтирь, М., 1899, л. 3.

[10] Послания св. Игнатия к Смирнянам и Филадельфийцам. Послание св. Поликарпа к Филиппийцам. См. Писания мужей апостольских. СПб., 1895, с. 302, 296, 321.

[11] Послания св. Игнатия к Римлянам (VII), Траллийцам (VIII—X) и Ефесянам (XVIII); Послание Варнавы (XI—XIV). Там же, с. 294, 288, 276, 41—46.

[12] Послание св. Игнатия к Смирнянам (I). Там же, с. 302.

[13] Архиеп. Михаил (Чуб). Христологические проблемы в западном богословии. «Богословские труды», сб. 4, 1968, с. 284.

[14] M. Luther. Werke. Weimar, 1924, I, S. 362.

[15] Срав. H. Vogel. Ibidem, S. 96.

[16] Как это имеет место в Апостольском символе: «При Понтии Пилате распятого, умершего и погребенного».

[17] P. G. Wacker. Luthers Reformation in ökumenischer Sicht (in Sammlung «Reformation heute», Berlin, 1967, S. 190); H. Fries. Die Grundlagen der Theologie Luthers in der Sicht der Katholischen Theologie der Gegenwart (in «Wandlungen des Lutherbildes»).

[18] Св. Афанасий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти, 20. Творения, т. I. Троицкая Лавра, 1902, с. 216—217.

[19] 3-е слово на ариан, 33. Там же, т. II, с. 412.

[20] Часослов, 6-й час.

[21] О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 8. Там же, т. III, с. 257—258.

[22] Там же, с. 253; см. также с. 262.

[23] Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, I, 8, 13, СПб., 1894.

[24] Св. Афанасий. О явлении во плоти Бога Слова... Творения. Т. II, с. 261.

[25] Там же.

[26] Там же, т. III, с. 333; Против Аполлинария, I, 15.

[27] Hoss. Studien über Schriftum und die Theologie des Athanasius. Frankfurt, 1899, S. 128 f;

Loofs F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle, 1950, I, S. 213.

[28] Триодь постная; утреня Великой пятницы, антифон 15, глас 6.

[29] Там же, тропарь, глас 4.

[30] Св. Афанасий. О явлении во плоти Бога Слова... 21. Творения, т. II, с. 273.

[31] О «богословии Воскресения» в протестантизме и о недопустимости недооценки Креста в духовной жизни христианина см. R. Käsemann. Der Ruf der Freiheit. Tübingen, 1968, S. 82 ff.

К ДОКЛАДУ ПРОФ.-ПРОТ. Л. ВОРОНОВА

[1] В. Иваницкий. Филон Александрийский, М., 1911, с. 573.

[2] Н. Н. Глубоковский. Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу. Т. 2. СПб., 1910, с. 419.

[3] Enneades III, 6, 6: alifini apo somatos u meta somatos anastasis.

[4] Vit Plot., 2.

[5] Aiorm. 39.

[6] Проф. П. Страхов. Воскресение. М., 1916, с. 123.

[7] И. В. Попов. Идея обожения в древневосточной Церкви. «Вопросы философии», кн. 97, 1909, с. 165—167.

[8] Проф. П. Страхов. Цит. соч., с. 85—86.

[9] Наряду со многими местами, где говорится о том, что Христос был «воскрешен», в Новом Завете имеется немало и таких мест, где утверждается, что Он «воскрес» Сам (см. Лк. 24, 34; Ин. 2, 22; Рим. 4, 25; 6, 4; 8, 34; 14, 9; 1 Фес. 4, 14 и др.). Первое выражение имеет целью подчеркнуть добровольный кенозис Сына Божия, второе — Его единосущие и равенство с Отцом (см. Ин. 5, 26; 11, 25).

[10] О наличии в ветхозаветном периоде веры во всеобщее воскресение говорит и ряд новозаветных свидетельств: Ин. 11, 24; Деян. 23, 8; 24, 15 и др.

[11] А. Туберовский. Воскресение Христово. Сергиев Посад, 1916, с. 3.

[12] См. пасхальное письмо от 13 апреля 1897 г. в Собрании сочинений В. С. Соловьева, том 8 (1897—1900). Пгр., 1914, с. 104—107.

[13] В. Соловьев. Собрание сочинений, т. 3.

[14] См. А. Туберовский. Цит. соч., с. 21—25.

[15] В. Соловьев. Цит. пасхальное письмо

СОДЕРЖАНИЕ

К избранию Предстоятеля Элладской Православной Церкви 1
Интервью Святейшего Патриарха Пимена АПН и газете «Хельсингин саномат» 2
Определения Священного Синода . . 4
Зарубежные гости 5
Хроника 7

ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ

Служения Святейшего Патриарха Пимена 8
Пасха Христова в патриаршем соборе . 10
Освящение мира 11
Свящ. А. Просвирнин. Афон и Русская Церковь (Окончание) 12
Свящ. В. Смирнов. Чествование маститого профессора 28
Хроника МДА 29
Из жизни епархий 30
Вечная память почившим 34

ПРОПОВЕДЬ

Епископ Феофан. Слово на Пятидесятницу 35
Епископ Герман. Отшельничество на службе человечеству 38
Игумен Палладий (Шиман). Источник жизни 39

В ЗАЩИТУ МИРА

Сотрудничество всех миролюбивых сил и роль ХМК (Коммюнике и резолюции заседания Рабочего комитета ХМК в Праге) 41
Послание президента ХМК митрополита Никодима участникам сессии РК ХМК 44
Прот. Г. Клюшников. Во имя дела мира 45

ИЗ ЖИЗНИ ПРАВОСЛАВИЯ

П. Почитание св. Иоанна Русского в Элладской Церкви 46
Хроника 47

ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ

БОГОСЛОВСКИЕ СОБЕСЕДОВАНИЯ «Арнольдсхайн-V»

Проф. д-р Г. Харбсмайер. Бог и человек: что в новом творении уже осуществлено и чего следует ожидать? 48
Епископ Михаил. Истина Креста и Воскресения и ее отражение в творениях св. Афанасия Александрийского 53
Проф. Г. Кречмар. Крест и Воскресение в понимании Афанасия и Лютера 58
Проф.-прот. Л. Воронов. Истина Воскресения в Православии 72

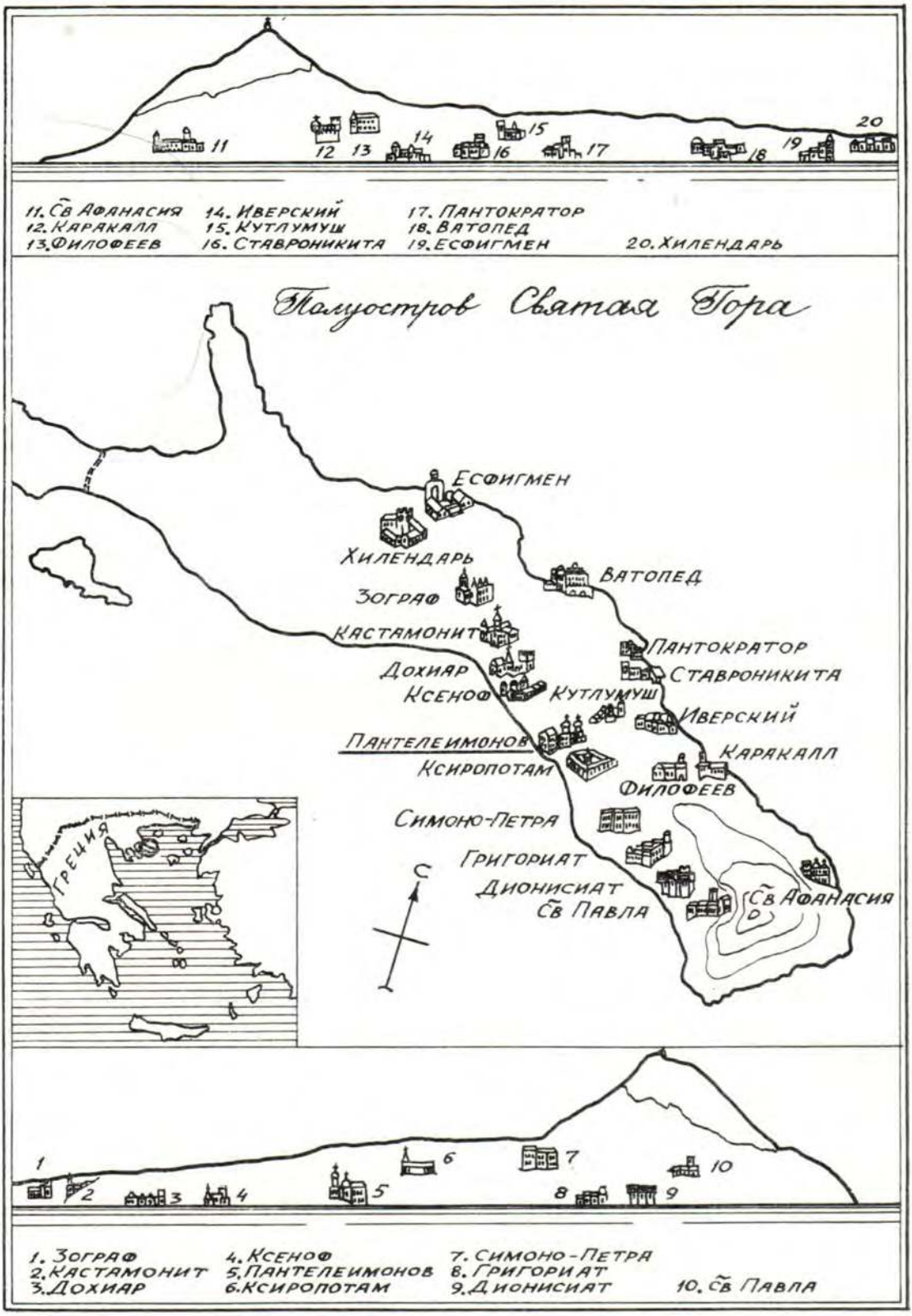
Журнал выходит ежемесячно.

Главный редактор — председатель Издательского отдела Московского Патриархата архиепископ Волоколамский ПИТИРИМ

Ответственный секретарь редакции Е. А. КАРМАНОВ

Адрес редакции: (119435) Москва, Г-435, Новодевичий проезд 1, корп. 14.

Сдано в набор 6/V 1974 г. Подписано в печать 13/VI 1974 г.
Типография № 5. Москва, Мало-Московская, 21



К статье на с. 12