

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

С. А. ОВСЯННИКОВ,
студент Ленинградской Духовной Академии

К истокам традиции «богословия мира» в Ленинградской Духовной Академии

*Я исполню слово: мир, мир даль-
нему и ближнему; говорит Господь.*

*Мир оставляю вам, мир Мой даю
вам; не так, как мир дает, Я даю
вам. Да не смущается сердце ваше
и да не устрашается.*

(Ис. 57, 19; Ин. 14, 27)

Год юбилейный требует особого осмысления течения нашей жизни и наших дел. Такой год заповедан нам Богом: «...Это юбилей, священным да будет он для вас... В юбилейный год возвратитесь каждый во владение свое». Эти слова из книги Левит (25, 12—13) в день 50-летнего юбилея С.-Петербургской Духовной Академии в 1859 г. приводил в своей речи ректор Академии архимандрит Феофан (Говоров), впоследствии епископ Владимирский, известный подвижник, затворник Вышенской обители¹. Он говорил о том, что вернуться «во владение свое» означает проверить крепость связей с Преданием, убедиться в том, что живую силу для нынешних свершений мы черпаем в святоотеческом источнике.

Такое наставление Преосвященного Феофана Затворника мы принимаем как особое благословение на то, чтобы и в этот юбилейный для Ленинградской Духовной Академии год, год 1984, в делах сегодняшнего дня увидеть основание, положенное нашими наставниками и отцами, сквозь настоящее увидеть свое прошлое и в живой традиции Русской Православной Церкви продолжать эту миссию и в будущем.

Вопросы, которые сегодня стоят перед Церковью и перед всем миром, определенные существенным моментом истории, т. е. синергическим сложением воли Божественного Провидения и свободного волеизъявления человека. То, каким образом отдельный человек и все человечество отвечает на эти вопросы, есть практика соработников на ниве Божией (1 Кор. 3, 9), делание, отвечающее конечному (эсхатологическому) замыслу Творца, в то время как отказ отвечать на вопросы истории есть отказ, безответственность пред лицом Спрашивающего: «Где ты, Адам?» (Быт. 3, 9), непризнание реальности Боговоплощения и конечного смысла истории, как о нем свидетельствовали отцы Церкви: «Сын Божий становится сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим»². Другими словами: «Божественная цель, которой служит мировая история, заключается в том, чтобы в конце времен соединить под главою Христом все, что на небесах и что на земле» (Еф. 1, 10)³.

* * *

Вопросы войны и мира сегодня актуальны для всего человечества, хотя, по сути, едва ли можно указать время, когда эти вопросы оставались в небрежении. Не случайно уже Законом Ветхого Завета предписывалось во время войны сначала искать пути к миру (Втор. 20, 10; Суд. 11, 12), ведь Господь — Мир (евр. Йегова Шалом — Суд. 6, 24) — одно из имен Божних, заповеданных Им миру-космосу.

Тем более непреложной стала заповедь о мире со времени Нового Завета, от Боговоплощения Христа, «ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф. 2, 14). Естественно, что в церков-

ном понимании понятие «мир» настолько значимо, что не может быть представлено в качестве однозначной альтернативы войне — оно неизмеримо шире. Мир — это прежде всего осуществление Завета, т. е. мир с Богом и, как следствие этого, мир в собственной душе человека как благо и гармония. Мир скорее альтернатива конфликту, чем войне. Война же — насильственное разрешение конфликта. Даже не решение, а «решение» только одной из сторон, принятое с целью уничтожить или подавить другую. По крайней мере, так было до того момента, пока действительной угрозой для человечества не стала война иная — война ядерная. Век атомных и ядерных испытаний перевернул представления о войне и затемнил представление о мире. Разве мир — это только жизнь без войны? Или судорожное «равновесие страха» — это мир?

Церковь знает свою ответственность за мир и ежедневно свидетельствует о том молитвами «о свышнем мире» и «о мире всего мира». Церковная молитва — это своеобразный «высший уровень» деятельности христианина. Но это не означает, что путь к миру не осуществляется на всех других возможных практических уровнях.

Еще в 1907 г., на Второй международной конференции мира, собравшейся в Гааге по инициативе России, ряд видных церковных деятелей различных стран скрепили своими подписями меморандум, в котором говорилось о невозможности достижения мира среди народов без объединенных усилий со стороны христианских Церквей⁴; а в 1914 г. был создан Всемирный Союз для укрепления международного сотрудничества через Церкви, задачей которого было «предотвращение войн и установление тесных дружественных связей между народами и правительствами в духе мира, возмещенного человечеству христианством»⁵. Единоразово осознанная ответственность перед Богом становилась знаменем эпохи. Фактом истории стала практика содействия мира.

В 1945 г. закончилась вторая мировая война. Но финал этой войны был страшен. Атомная бомбардировка японских городов Хиросимы и Нагасаки обозначила наступление новой эры: в сердце человечества вошел страх за жизнь на земле. Начался новый, сущностно новый этап движения за мир. С этого момента изменилась мера ответственности человека перед Богом. Качественно иным стал возможный исход войны. Отныне любой конфликт, любая «превентивная» или локальная война может стать источником ядерной катастрофы, обернуться *самоубийством* человеческого космоса. Именно поэтому миротворческое движение приобрело планетарный характер. Уже в июле 1948 г. Главы Русской, Грузинской и Армянской Церквей вместе с Предстоятелями и представителями Поместных Церквей из многих стран мира, участвовавшими в церковных торжествах в Москве по случаю 500-летия Автокефалии Русской Православной Церкви, обратились ко всем христианам, ко всем людям, жаждущим правды и мира, с призывом «стать броней против всех покушений и действий, направленных к нарушению мира, и... сделать бессильным всякое намерение и всякий план нового всеобщего пожара на не очищенной еще от крови, слез, страданий и могил земле»⁶.

В 1952 г. Русская Православная Церковь сделала первый шаг к сотрудничеству в области миротворчества всех религий в нашей стране. По приглашению Святейшего Патриарха Алексия и по инициативе Святейшего Верховного Патриарха-Католика всех армян Георга VI в мае 1952 г. в Загорске, в Троице-Сергиевой Лавре, была проведена Конференция всех Церквей и религиозных объединений в СССР, посвященная вопросам защиты мира. А спустя четверть века, благодаря неустанной активности нашей Церкви на пути служения миру, стало возможным распространить опыт межрелигиозных миротворческих встреч на весь человеческий мир-космос. По инициативе Святейшего Патриарха Пимена в июне 1977 г. в Москве состоялась Всемирная конференция: «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». Этот опыт был упрочен в 1982 г., когда в Москве проведена была новая Всемирная конференция: «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы». Так вмещающими границами для мира-ирини стала планета Земля.

Живой опыт Церкви потребовал богословской рефлексии. Стало складываться особое «богословие мира». Оно обратилось к человечеству со словами примирения, «потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19). Но обращение Церкви — не монолог с кафедры. «Богословию мира» присущее диалогическое начало. Не случайно, что именно диалог характерен для исторической жизни Русской Православной Церкви сегодня. Именно поэтому неотъемлемой частью церковного служения примирению стало экуменическое движение, а экуменическое богословие — частью «богословия мира».

Богочеловеческая природа Церкви двуедина. Церковь историческая, странствующая является частью мира-космоса и как часть обращается к целому, свидетельствуя о горечи и боли разделения. Не Церковь в эсхатологической полноте, как «Тело Христово» (Еф. 1, 23), «где нет ни еллина, ни иудея» (Кол. 3, 11), наоборот, явлена как целое, в котором мир истории — только часть, и именно к своей части, ко всем сочленениям обращен предупреждающий голос Церкви о безумии человеческих войн. Таким образом обусловлена многоплановость миротворческого диалога Церкви и мира.

Различные аспекты «богословия мира» нераздельно сопряжены с наиболее актуальными проблемами человеческих взаимоотношений на всех уровнях практической и умственной деятельности человека, больших и малых социальных групп. Можно сказать, что эти проблемы начинаются в человеке-индивидууме, человеке-микрокосме с насущной необходимости примирения личностного человеческого «я», прежде всего с Богом, с самим собой и со своими ближними. А в случае недостижимости этого мира, как результат конфликта, может произойти распад человеческой личности, смерть души человека.

Следующий уровень — взаимоотношения социальных групп с живой природой — также находится в проблемной сфере богословия мира, так как сегодня уже стало очевидным, что экологический кризис, простирающийся на все виды взаимодействия человека с окружающей средой, явился прямым следствием «насилия» человека над природой, отношением к ней как к «слепой силе». Следовательно, и он, так же как и любой конфликт и кризис, требует своего разрешения в примирении.

Но самым сложным уровнем является уровень взаимоотношения больших социальных групп, наций и суперэтносов между собой, так как именно он чреват войнами, что в современном мире потенциально тождественно мгновенному уничтожению ноосферы — разумной жизни на Земле.

Таким образом, главную задачу «богословия мира» можно сформулировать словами Святейшего Патриарха Пимена: «Основная проблема нашего времени — предотвращение ядерной войны и сохранение священного дара жизни»⁷. «С христианской точки зрения, достоинства сына Божия человек может достичь только своей миротворческой активностью. Стоять на страже мира — вот задача христианина»⁸. Место действия «богословия мира» — граница, точка диалогической встречи при конфликтной ситуации в плюралистическом мире, сфера действия — конфликт, который может и должен быть разрешен не средствами войны, но средствами примирения, ибо Христос заповедовал: «Мир имейте между собой» (Мк. 9, 50), и Он есть «мир наш» (Еф. 2, 14).

* * *

Граница есть реальность, не однозначная по существу. Граница видимым образом разъединяет миры, но столь же непреложно диалектически их соединяет. Мы не можем вполне определенным способом пролагать грань между Церковью и миром. Не случайно профессор ЛДА прот. Л. Воронов на богословских собеседованиях «Арнольдскайн—III» говорил: «Кто может указать точную границу благодатной сферы действия Церкви Христовой?.. Кто, наконец, дерзнет положить предел милосердию Божию?»⁹ Именно так стоит вопрос о границе. Другой профессор ЛДА — Н. А. Заболотский — писал: «Говорить о диалоге с миром неверующим, с идеологиями и проч. можно лишь в относительном смысле, ибо трудно провести четкую границу между верой и неверием, как трудно исключить христиан из какого-либо политического, социального и идеологического контекста»¹⁰. Только особая логика жизни Церкви способна дать ответ на этот вопрос. И эта логика далеко не всегда совпадает с обыденной логикой человеческого сознания. «Мои мысли — не ваши мысли... — говорит Господь. — Но как небо выше земли, так... и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55, 8—9). Когда Церковь в «пограничной» ситуации диалога говорит о мире, то понимание только умозрительное, только теоретическое просто невозможно. Необходимо деятельное участие в сотворчестве мира-ирини.

Ведь это именно о мире сказано Господом нашим Иисусом Христом: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение» (Лк. 12, 51). Но эти слова соотносятся с другими: «Мир оставляю вам» (Ин. 14, 27). Отсюда следует одно: мир христианину дан в «неданности» — не в покое, а в исторической активности, в жизни и постоянном служении миру. «Мир ни в коем случае не является статическим спокойствием. Он всегда возникает в диалектической напряженности, как некий синтез, но и тут не затвердевает в неподвижности «кристальной сферы»¹¹.

Церковь, пережившая печальный опыт разъединенного существования, имеет и опыт преодоления границ, опыт разрешения конфликтных ситуаций. Этот живой опыт церковной жизни неотъемлемой частью вошел в «богословие мира» как фактор наднационального переживания реальности, не снимающий или уничтожающий различия, видимой разницы Поместных Церквей, но утверждающий самостоятельный характер служения Церквей. Приснопамятный митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим говорил об этом: «Православная Церковь вовсе не ожидает, чтобы другие христиане присоединились к Православию, как оно существует сегодня, в виде, обусловленном историко-культурной реальностью прошлого и настоящего. Желательно, чтобы все стремились углубить полноту апостольской веры в своих собственных Церквях, причем именно через полноту церковной жизни. Ни от одной Церкви не требуется, чтобы она лишала себя собственных корней, отрывалась бы от культурного наследия своего народа или теряла бы свой отличительный характер»¹². Именно деятельное переживание традиции Церкви позволяет различать не разобщая, не умалять и пренебрегать частным и личным, но в практике примирения служить делу приближения «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1). Ведь «разделение» было творческим принципом и при создании физического мира («...И отделил Бог свет от тьмы... и воду... от воды». — Быт. 1, 4, 7). Не этот ли принцип творит и мир духовный, в котором «все новое» (Откр. 21, 5)? Граница, разделяющая и соединяющая, есть место встречи для мира.

Таким образом, можно выделить по крайней мере два сущностных аспекта «богословия мира»: первый — живое чувство истории, внимание к нуждам мира и второй — деятельное переживание опыта, традиции Церкви, а это, в свою очередь, означает, что «богословие мира» — скорее, разноплановый и многоуровневый процесс, нежели строго завершенная теоретическая схема или формула. И вот именно такого рода развитие «богословия мира» как процесса хорошо видно на примере Ленинградской Духовной Академии.

Но прежде чем говорить о собственно традициях «богословия мира» в ЛДА, следует отметить один существенный момент, а именно: границы самой Духовной школы — это не замкнутые стены здания, а крепкие связующие нити с историей и традицией всей Русской Православной Церкви. Действительно, почетным членом Академии является Святейший Патриарх Пимен, член Всемирного Совета Мира и Советского Комитета защиты мира; почетными членами ЛДА состоят также все постоянные члены Священного Синода, в том числе выпускники Академии: митрополит Таллинский и Эстонский Алексий, член правления Советского фонда мира, митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, член Советского Комитета защиты мира. Выпускником Академии является Блаженнейший Митрополит Пражский и всей Чехословакии Дорофей. Как известно, Прага — город особый в истории миротворческого движения: именно на пражской земле зародилась Христианская Мирная Конференция, и в Праге в июле 1985 г. состоялся VI Всехристианский Мирный Конгресс. Выпускником Академии был митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, чья деятельность и роль в формировании «богословия мира» еще трудно оценить по достоинству. Святейший Патриарх Пимен говорил, что Владыка Никодим являет собой «пример последовательного и мужественного проповедника идеалов мира»¹³.

Общезвестна деятельность в защиту мира митрополита Ленинградского и Новгородского Антония, за которую Высокопреосвященный Владыка награжден орденом Дружбы народов; он является членом Ленинградского областного комитета защиты мира и членом правления Общества дружбы «СССР — Великобритания».

Почетным членом ЛДА является бывший генеральный секретарь ВСЦ д-р Филип Поттер.

Границы ЛДА открыты, но было бы неправильно говорить о «размытости» и неопределенности этих границ; ведь неопределенность и аморфность чреваты небрежением к живой традиции: сосуд, не имеющий стенок, не в состоянии сохранить живую воду. Скорее, следует сказать об особой ответственности Ленинградской богословской школы перед всей Русской Православной Церковью и, в этом смысле, об особом месте в русле церковной традиции.

На 50-летнем юбилее Академии, о котором мы уже упоминали выше, в речи на торжественном Акте ординарный профессор В. Н. Карпов говорил, что в отличие от других Духовных Академий России, «Петербургской суждено подвизаться на периферии мира православного»¹⁴. Далее он указывал: «Такое положение СПбДА возлагает на нее обязанность не только раскрывать положительное учение веры во всех подробностях, но и внимательно следить за ходом и направлением иноверной богословской литературы; мало этого, она считает делом настоятельной нужды обращать внимание на характеристические черты развития почти всех современных наук

на Западе, особенно на направление современной философии, влияние которой всегда бывает сильно на науки и литературу, а через литературу — и на жизнь практическую»¹⁵. Говоря иначе, особая ответственность С.-Петербургской Духовной Академии была обусловлена именно ее «периферийным», т. е. пограничным, положением. Характерно, что даже ее топографическое положение в городе было определено членами Строительного комитета (куда входили ректор архимандрит Филарет (Дроздов) и инспектор иеромонах Григорий (Постников), позднее ректор Академии и митрополит С.-Петербургский) на границе города, но не в городе¹⁶. Таким образом, С.-Петербургская Духовная Академия была своеобразной феноменологически явленной границей, и она создавала всю полноту ответственности за свое положение. Именно тогда, уже при самом основании Академии, при деятельном участии архимандрита Филарета закладывался фундамент того диалогического общения с современной реальностью, которое в полной мере проявляется сейчас в «богословии мира».

Обратимся к работам членов профессорско-преподавательской корпорации ЛДА, посвященным проблемам миротворчества.

Особенности, присущие «ириническому богословию» (актуализация истории и переживание церковной традиции), оказали свое влияние уже на форму этих работ. Появляется новый тип диссертационных работ: это не монографии-исследования, «академически» (в привычном понимании этого слова) освещающие какой-либо отдельный вопрос, а диссертации-сборники, состоящие из различных статей и докладов, произнесенных авторами этих диссертаций на различных миротворческих конференциях и екуменических консультациях и посвященных насущным проблемам жизни Церкви. Таковы, например, докторская диссертация приснопамятного митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима и магистерская диссертация проф. прот. Л. Воронова. Уже через саму форму этих работ отчетливо виден деятельный характер «богословия мира».

«Ириническому богословию» Владыки Никодима была присуща особая миротворческая активность. По словам митрополита Ювеналия, он «смотрел на десятилетия вперед»¹⁷, и это был взгляд богослова. Он видел не нагромождение фактов, а саму историю. Владыка говорил: «...Обстоятельства переживаемого нами времени — эти письма воли Божией — дают нам, христианам, еще некоторое время, необходимое для того, чтобы объединиться между собой в служении примирения и тем самым восхитить Царство Божие, грядущее в силе»¹⁸. Ему была присуща эсхатологическая перспектива видения истории: факт сближения народов «в исторических рамках современного мира» он называл «планетаризацией» человечества. «Человечество в совокупности представляет Адама... все его члены связаны между собой Воплощением, Крещением и Воскресением последнего Адама»¹⁹.

Столь же живое чувство истории характерно для экклезиологического видения митрополита Никодима: «Церковь... есть Божественная по происхождению жизнь, непременно требующая отклика со стороны человечества, а следовательно, ожидающая известной исторической зрелости человеческого общества, при которой оно становится способным активно осуществить Божий призыв»²⁰. «...Человек есть не кто иной, как соратник Божий, помогающий осуществить конечную цель истории, как она дана в виде Откровения во Христе»²¹. Церковь для Владыки Никодима составляла особый аспект «вертикального» богословия, аспектом же «горизонтального» была история. Своей неутомимой практической деятельностью, своим личным примером он соединял эти составляющие «иринического богословия», слагая их в жизненный крест. Митрополит Никодим был президентом Христианской Мирной Конференции, одним из президентов Всемирного Совета Церквей, возглавлял делегацию Русской Православной Церкви на I, II, III, IV и V Всехристианских Мирных Конгрессах, был членом Рабочего комитета Христианской Мирной Конференции, вице-президентом, председателем Комитета продолжения работы ХМК, участником Ассамблеи общественных сил за безопасность и сотрудничество в Европе (июнь 1972 г., Брюссель), участником многих светских миротворческих организаций. Можно представить, как насыщена была деятельность этого подвижника примирения.

В миротворческом движении Владыка Никодим видел место для диалогической встречи различных Церквей и религий. Основанием же для диалога могло послужить «признание идей любви, братства, справедливости и мира высшими началами человеческих взаимоотношений и... устремленность к смыслу человеческого бытия, постижение которого не может быть отделено от претворения... этих идей в жизнь»²². Подобным образом он определял и задачу Христианской Мирной Конференции: «ХМК стремится быть местом встречи христиан всего мира, познающих волю Божию в политических, социальных и экономических проблемах современности»²³.

Из факта реальности разобщенного мира для митрополита Никодима непреложно вытекало требование воли Творца осуществить диалог на границе разъединения. Он приводил замечательные слова святителя Иоанна Златоуста: «Силою и необходимо покорил нас Бог друг другу... и не попустил достигать своей пользы иначе, как путем пользы других»²⁴. Владыка Никодим писал: «Наша эпоха — эпоха диалога, не только сосуществования, но и тесного сотрудничества»²⁵. При этом важно отметить, что диалог никогда не означал для него слияния и смешения, и всегда считал, что строительство «вавилонских башен» есть грех и утопия (т. е. буквально «не имеющее места» — в отличие от миротворческого движения как «места»), не имеющая никаких жизненных оснований безумная фантазия гуманистского разума. Характерно, что в свое время, при возникших в ХМК разногласиях по вопросу о структуре региональных Комитетов ХМК, Владыка говорил: «Зачем навязывать ХМК какую-то иерархическую структуру, создавать какую-то «сверх-церковь»... Это может только повредить развитию миротворческого христианского движения... Мысль о «над-национальном» администрировании... является нежизненной и бесплодной»²⁶. И последнее, что, по-видимому, необходимо в связи с юбилейным годом Академии сказать о митрополите Никодиме, — это о его живом чувстве сопричастности традиции Русской Православной Церкви, второй составляющей «богословия мира». Он говорил: «Православное богословие, о статичности которого много говорят, но которая не является недостатком, составляет славу и заслугу Православной Церкви, сохраняющей богооткровенные истины христианства в неизменном и неповрежденном виде... давало и дает возможность стать в близкое отношение к жизни и уяснить эти истины в общедоступной форме соответственно разнообразным требованиям времени»²⁷. Не случайно Владыка так много внимания уделял проблеме преемственности традиции в Духовных школах Ленинграда. О важности сохранения неразрывной связи старой и новой школ, «которая характеризует подлинную жизнеспособность любого организма», говорил он в 1976 г. в своей юбилейной речи по случаю 30-летия возрождения Академии²⁸.

Но если мы в юбилейный год «вернемся во владение свое», то убедимся, что эти заветы о преемственности никогда не оставлялись наставниками Академии. В 50-летний юбилей, в 1859 г., ректор С.-Петербургской Духовной Академии архимандрит Феофан (Говоров) говорил: «Более двадцати отрождений дало наше заведение в это пятидесятилетие, и, благодарение Господу, если и последние у нас таковы же по духу, как и первые: ...не уклонились ни на десно, ни на шуе... Мы, последние, учимся у первых, первые руководят, остерегают, держат нас в должных пределах»²⁹. На том же юбилее этой темы касался проф. В. Н. Карпов: «Итак, Академия в продолжение своего пятидесятилетия стояла неподвижно на страже Богооткровенной истины и в то же время заботливо совершала движение вперед на поприще науки — две деятельности, по-видимому, взаимнопротиворечащие. Каким образом они могли быть совмещены? Совместительность их в Академии составляет высшую отличительную черту духовного просвещения»³⁰. В 1909 г. на столетнем юбилее эту же тему продолжил проф. прот. С. А. Соллертинский: «...Вклад от русского Православия заключается вовсе не в присождении, значит — примышлении правой вере чего-либо нового по существу, но в приращении последней к русскому разуму, для которого, благодаря этому, она становится родной и живой собственностью»³¹.

Раскрытие онтологических основ «богословия мира» посвящены многие работы профессора ЛДА прот. Ливерия Воронова. На всех работах о Ливерии лежит глубокая печать ответственности христианина за мир. Он писал, что «понятие ответственности за мир (ирини) в сущности совпадает с понятием ответственности за мир (космос) ...христианская ответственность за мир (ирини) есть в то же время самая глубокая и полная христианская ответственность за человека, за человечество, за человечность»³². Это — ответственность христианина перед Богом.

В работе «Боговоплощение как основание христианского учения о мире» (1965) главной посылкой для прот. Л. Воронова является то, что «мир — одно из собственных имен Божества»³³. Раскрывая эту посылку, он определяет мир так: «...Мир — это не какое-то случайное, хотя и очень важное и желательное для человека состояние космоса, но самое существо космической жизни»³⁴. Ведь, по слову апостола Павла, Бог «не есть Бог неустойства, но мира» (1 Кор. 14, 33). «Мир — это нормальный Богоустановленный порядок мировой жизни, порядок беспрепятственного постепенного гармоничного развития отдельной личности и всего человечества в целом, порядок свободного, разумного осуществления людьми высших целей истории и мироздания в целом»³⁵.

Мир-ирини как полнота мира-космоса может быть достигнут только в эсхатологической полноте примирения с Богом. В связи с этим следует подчеркнуть, что поня-

тие полноты и законченности уже этимологически заложено в еврейском слове «шалом». Глагол «шалам» означает не только «быть нетревожным», но и «быть полным, быть оконченным», а одна из глагольных форм (гишлим) имеет значение «доводить до конца, исполнять» (срав. Ис. 44, 28: «...Пастырь Мой, и он исполнит (яшлим) всю волю Мою и скажет Иерусалиму: «ты будешь построен!»).

Не случайно о. Ливерий подчеркивал, что человечество нуждается в созидании троюкого рода мира³⁶. «Только триединый «Союз мира» (Еф. 4, 3), то есть мир с Богом, с совестью и с другими людьми, открывает путь к подлинному единству духа, к торжеству любви, к созиданию начал Царства Божия, открывающегося еще в земных условиях»³⁷. Из этого следует актуальность сотрудничества людей всей планеты, пусть разделенных на феноменальном уровне, но объединенных на уровне онтологического единства к миру. Единство может и должно быть осознано как онтологическое единство *начала* человеческого рода и единство *конца*, то есть телеологической *причины* мира-космоса, и этой причиной является мир-ирини-шалом.

Основа воссоздания мира — воплощение Сына Божия. «Воплотившийся Единородный Сын Божий... открыл нам тайну нашей единоприродности и духовного родства со всем человечеством, призванным стать во Христе и чрез Христа единой семьей Божией»³⁸. Вся история разворачивается в свете Воплощения: открылся новый этап человеческой и космической жизни, «восьмой день бытия мира, день *воссоздания* всего творения Божия»³⁹, ибо Христос благоволил «создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир (ирини)» (Еф. 2, 15).

Существенно то, каким образом прот. Л. Воронов раскрывает и оценивает традиции «богословия мира» в С.-Петербургской Духовной Академии, в частности, на примере богословских концепций митрополита Московского Филарета, особенно в его ранних работах, написанных еще в бытность его ректором СПбДА, и проф. В. В. Болотова. О последнем о. Ливерий писал: «Думаю, что вряд ли ошибусь, если скажу, что каждое ученое исследование этого корифея русской православной богословской науки имеет целью убрать какой-нибудь камень, лежащий на пути к восстановлению христианского единства»⁴⁰.

В рамках «богословия мира» важно начало, на котором строится диалог различных систем и различных религий. Проф. прот. Л. Воронов, опираясь на традиции православного экуменизма, такое начало видит в духе миролюбия. «Потщимся ко всем соблюдать миролюбие, которое, по моему мнению, есть венец нашей Церкви», — приводит он слова архимандрита Филарета (Дроздова) из книги «Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви»⁴¹. Дух миролюбия есть неперемненное условие, даже начало диалога. Диалог — не насилье и не поиск «своего» в другом (1 Кор. 13, 5), но первый шаг, это — признание его «как другого».

Едва ли случайно, что слова ректора СПбДА архимандрита Филарета (Дроздова): «Миролюбие есть венец нашей Церкви» — стали краеугольным камнем для будущего «богословия мира» и доброй традиции ЛДА. Можно сказать, что приснопамятный митрополит Филарет утвердил принципы диалогического общения и необходимость встречи в диалоге с «инаковым». В упомянутой выше книге «Разговоры между Испытующим и Уверенным» он писал: «...Вера и любовь возбуждает меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим»⁴². Даже в споре и в слове нельзя искать «оружия, которое бы защитило тебя погibelю других!» — предупреждал он⁴³. «Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на нее...»⁴⁴. При этом митрополит Филарет предупреждал, что даже взгляд, будучи ложным, может оказаться погibelным, и в первую очередь для самого смотрящего. В 1814 г. в своем «Обозрении богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах», в разделе «Богословие обличительное», он писал, что необходимо «мнение обличаемых почерпать из верных и первоначальных источников и изъяснять по духу и разумению приемлющих оные, дабы не иметь суетного труда сражаться с истуканами, которых мы сами воздвигли»⁴⁵. Эти слова митрополита Филарета можно принять как раскрытие предостережения святого апостола Иоанна Богослова, которым он заканчивает свое первое Послание: «Дети! храните себя от идолов. Аминь» (1 Ин. 5, 21). Если человек в другом человеке находит только отражение собственных мыслей, то это не диалог, а суетное сражение с истуканом, им же самим воздвигнутым. Примечательно, что диалог (*diálogos*) — это не *двое*-слово, не разговор *двоих*, а *через*-слово (*diá* — через), то есть встреча трех, где третий — Логос, Слово, чрез Которое «все начало быть» (Ин. 1, 3). И недопустимо диалог с участием Живого Слова обратить в монолог перед идолом. Архимандрит Филарет писал в своем «Обозрении»: «...Наставник

богословия должен научиться не полагать высокого достоинства в классическом искусстве препираться с неправомыслящими, которых действительно обличение есть не столько слово, сколько жизнь и дух христианина... В познании истинного заключается уже оружие против ложного»⁴⁶.

Такое понимание принципов диалогического общения никогда не забывалось последующими поколениями наставников и питомцев С.-Петербургской — Ленинградской Духовной Академии. В связи с диалогом со старокатоликами на Боннских конференциях (1874—1875 гг.) (на которых присутствовали ректор СПбДА проф. прот. И. Л. Янышев и экстраординарный профессор СПбДА И. Т. Осинин) проф. И. Т. Осинин был предложен семь тезисов для любого диалога с инославными⁴⁷. В качестве одного из тезисов был назван древний церковный принцип: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* («в необходимом — единство, в сомнительном — свобода, во всем — любовь»). Позднее член Комиссии по диалогу со старокатоликами (председателем этой Комиссии был архиепископ Финляндский, позднее митрополит С.-Петербургский Антоний) профессор СПбДА В. В. Болотов использовал этот принцип единения и любви в своих «Тезисах» к диалогу и ввел в качестве средства, позволяющего «убрать камни» с пути к восстановлению христианского единства, принцип различения «необходимого и сомнительного»: различение догмата, теологумена и богословского мнения⁴⁸. Таким образом, в качестве диалогического начала проф. В. В. Болотов предложил ввести принцип богословской рефлексии границ. Он писал: «Хорошо известно, что мышление древних святых отцов отличается характером целостности, не знает рубрик, к которым привыкает наша мысль с детства, и сводит к единству и свои доводы, и положения, ими подтверждаемые... Их богословская аргументация лишь очень редко дает нам возможность уяснить, насколько в ней понимаются, как различные, понятия из области онтологического откровения, с одной стороны, и понятия из области икономического откровения — с другой»⁴⁹ (подчеркнуто нами.— С. О.). Другими словами, если в достаточной мере не будет осознано при диалоге, что наше сознание «научено» определенным «рубрикам мышления», в достаточной мере не совпадающим с рубриками другого человека, прошедшего другой исторический путь, то это может стать непреодолимым препятствием на пути к диалогической встрече различных людей и сообществ. Известно, что человек может «работать» в иной логике сознания, не имеющей деления (или имеющей другие деления) на понятийно разграниченные области онтологии, гносеологии и феноменологии. При этом едва ли стоит утверждать, что одна логика «более правильна», чем другая (например, картезианская или диалектическая).

«Богословие мира» исходит из факта различия людей. Признание такого различия — это не только признание важности отеческих источников и национальных корней в развитии. Это признание особой миссии различных Поместных Церквей и различных социумов в устройении полноты мира-ирины. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех» (1 Кор. 12, 4—6). «А если бы все были один член, то где было бы тело?» (1 Кор. 12, 19), — писал коринфянам святой апостол Павел. Можно ли от учителя требовать чудотворения? «...Не у всех членов одно и то же дело» (Рим. 12, 4). Признание миссии другого есть высший акт доверия Богу.

Различен язык людей, различно и мышление. Точнее, различна та «понятийная сетка», с помощью которой человек ловит крупинцы истины. Возможно, что именно практика диалога принципиально важна в примирении разнообразного множества языков-народов. В диалоге человек как бы «учится говорить» и тем самым становится соратником Бога Слова. Через слово диалога связываются различные дары.

Диалог как элемент «богословия мира» — это не только путь к единению, но и средство познания «самого себя» как факта исторической реальности, способ рефлексии национальных корней и традиций. Особое мнение, узванное и признанное в другом человеке, полнокровнее оттеняет собственный дар и свое особое призвание. Не случайно архимандрит Сергей (Страгородский), будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси, во «Введении в курс лекций по истории и разбору западных вероисповеданий», прочитанном в СПбДА в 1899—1900 учебном году, говорил, что «наука о западных исповеданиях может быть названа церковным самосознанием». Самосознание же — исходная посылка для восстановления внешнего и внутреннего мира человека и Церкви. При этом важно, что «восстановление не означает простого возвращения в первичное состояние. Истинная жизнь есть динамический процесс, и поэтому устранение пагубных последствий грехопадения означает восстановление возможности беспрепятственного восхождения от славы к сла-

ве»⁵⁰. Возвращение «блудного сына» есть восстановление сыновства в обители Отца, а не «впадение в детство».

В диалоге примирения важно не только найти общее с другим, договориться о том, что соединяет, но и найти определенное место различию: увидев в другом себя, тем не менее сохранить его как другого, не поддаться на искус отождествления. О предпосылках такого диалога проф. В. В. Болотов писал: «И богословские мнения и *theologoumena* составляют в сущности роскошь, не необходимость. Если бы душевная жизнь человека слагалась только из процессов логического мышления, мы, вероятно, довольствовались бы только догматом: нам было бы достаточно знать только истинное, от вероятного мы могли бы легко отказаться. Но человек иногда менее точное, но эстетически упорядоченное представление о факте предпочитает совершенно точному понятию о нем... Удивительно ли, что богословие знает подле догмата, еще *theologoumena* и богословские мнения?»⁵¹ И далее: «У нас весьма многие еще не чувствуют потребности иметь, подле догмата, еще *theologoumena* или частные богословские мнения; напротив, у старокатоликов богословские мнения уже выработаны»⁵². И опять — насколько точно богословские разработанные утверждение проф. В. В. Болотова перекликается с едва намеченным положением митрополита Филарета в его «Разговоре между Испытующим и Уверенным». «Испытующий: Однако ж ты, оправдывая Восточную Церковь, тем самым осуждаешь Западную. Уверенный: Я только не пристаю к тем *особенным мнениям* (подчеркнуто нами.— С. О.), которые, при посильном исследовании, нахожу недоказанными, либо совсем ложными... Я только просто смотрю...»⁵³.

Особое или частное богословское мнение может вообще лежать за пределами «доказательной способности» другого типа языка или мышления. Если догмат превозмогает различие человеческих сознаний своей необыкновенной, богочеловеческой логикой, выраженной соборно, то этого нельзя сказать о богословском мнении. Частное мнение психологично и коренится в особых проявлениях частного сознания. По выражению проф. В. В. Болотова, «психологически данное есть палитра богослова»⁵⁴. Частным мнением задается образ в красках телесно-психологической мысли. И такой образ, если он не противоречит догмату (как не противоречит догмату икона), может быть принят в диалоге примирения. Телесно человек являет собой уникальную точку космоса с неповторимыми ритмами бытия и неповторимым, неформализуемым опытом сопряжения личного и соборного⁵⁵.

Такой опыт сравним с особой логикой исторического опыта жизни Церкви, столь же неформализуемого и парадоксального. В своей работе «Диалог в обществе» проф. Н. А. Заболотский подчеркивает антиномичность (парадоксальность) сознания и логики Церкви. Это — замкнутость и открытость церковных границ, любовь к миру и нелюбовь мира (Ин. 3, 16 — 1 Ин. 2, 15), акривия в церковном порядке и икономия в свободе сыновства, неизменяемость и обновление, иерархические структуры и харизматическое служение и т. д.⁵⁶ Утверждение же только одного, частного положения и есть грех разделения, попытка изгнать жизнь из сознания Церкви: «постановка исключительных ударений (только на одной из составляющих антиномическую пару) прекращает диалог, превращая его в словопрение»⁵⁷, т. е. препирательство со словом. Грех разделения происходит тогда, когда свое и особое выдается за единственно верное и всеобщее — за догмат.

В связи с этим интересен письменный ответ митрополита С.-Петербургского Исидора (Никольского), выпускника СПбДА 1825 г., бакалавра богословских наук⁵⁸, на сообщение специального Комитета епископов Епископальной Церкви в США, назначенного Генеральной конвенцией в октябре 1868 г. для связи с русскими церковными властями. В этом письме митрополит Исидор выдвигает своеобразную «экуменическую» программу действий из двух пунктов: «Для достижения сей вожделенной цели (согласия в вере.— С. О.) необходимо:

- изучение и объяснение разностей в учении веры между обеими Церквями, чему, без сомнения, много будет содействовать тот дух мира и любви, которым одушевлена Православная Церковь, равно как и Американская,
- и те молитвы о мире всего мира и о соединении Святых Божиих Церквей, которые возносятся к Богу истины и любви со стороны Православной Церкви и, без сомнения, разделяются Американской Церковью»⁵⁹.

Иными словами — это и есть диалог, основание которого — дух миролюбия и молитвы за мир. И не удивительно, что именно эта программа была реализована «богословием мира» уже в наши дни.

Опыт экуменических молитв за мир также имеет свою долгую традицию. В ноябре 1865 г. в Лондоне состоялся совместный митинг, на котором молились о мире представители Англиканской и Русской Православной Церквей. В этом ми-

тинге принимал участие выпускник СПбДА, магистр богословия прот. Е. И. Попов⁶⁰ — настоятель русской церкви при посольстве в Лондоне. Другой русский участник этого митинга — князь Орлов в заметке, помещенной в лондонской газете «Таймс», писал: «Православная Восточная Церковь никогда не запрещала своим членам соединяться в какой бы то ни было форме молитвы с другими христианами, особенно с теми, которые молятся о мире всего мира и о соединении разделенного христианства»⁶¹. Известно, что выпускник СПбДА начальник Алтайской Духовной Миссии архимандрит Макарий (Глухареv) мечтал о постройке в Москве храма с тремя отделениями — для православных, католиков и протестантов⁶². Трудно оценить по достоинству ту значительную роль, которую сыграли выпускники СПбДА в диалоге с инославными за рубежом: прот. С. К. Сабинин в Веймаре⁶³, прот. Е. И. Попов в Лондоне, прот. Г. Т. Меглицкий в Вене, прот. И. В. Васильев в Париже; успешному развитию диалога способствовали также активное участие выпускников и студентов в деятельности Пекинской и Алтайской Духовных Миссий и труды архимандрита Порфирия (Успенского), впоследствии епископа Чигиринского, в Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Отдельной повести требует служение святителя Николая (Касаткина) в Японии.

Таким образом, утверждая диалогическое начало как средство разрешения конфликта, как перевод конфликта в сферу слова, мы тем самым возвращаемся к тем сущностным аспектам «богословия мира», о которых говорили выше, деятельному переживанию традиции Церкви и живому чувству истории.

* * *

Отметим еще один вид миротворческой деятельности Церкви: примирение человека и природы. Об этом проф. Н. А. Заболотский писал: «Экологическая и миротворческая проблемы связаны в наше время неразрывно... Сотрудничество в решении вопросов, относящихся к экологии, с необходимостью требуют сотрудничества в борьбе за мир, за мирное развитие человечества»⁶⁴. Экологический кризис во многом порожден тем, что человек забыл о необходимости диалогического начала и в отношениях с природой, которая имеет собственную активность⁶⁵.

Утилитарно использовать можно вещь, но все живое, обладающее собственной активностью, предполагает необходимость и возможность диалогического контакта с ним как с живым. И природа в этом случае не является исключением. До сих пор человек ставил себя за «границей» природы. Пользуясь своим исключительным положением, он полагал себя вправе, не вступая в диалог, диктовать и пользоваться живым как вещью. Но век «планетаризации» человечества изменил масштабы, и вот теперь налицо всё возрастающий конфликт человека и природы. Оказывается, что граница вовсе не там, где ее предполагали субъектно-объективные отношения, утвержденные мыслительным рационализмом. Оказалось, что если «объективировать» живое, если в партнере по диалогу видеть только объект (а это и значит представлять его косным, неживым), то конфликт неизбежно перерастает в войну, в данном случае — войну экологическую. Конфликт же требует примирения, осознания того, что на пути своего соединения с Богом человек не вправе отстранять, отчуждать от себя мир тварной природы, «раздробленной грехом»⁶⁶, т. е. и здесь конфликт требует нового осознания границы.

Из принципа «богословия мира» — «ответственность человека за мир-ирини совпадает с ответственностью человека за мир-космос» — не может быть сделано исключения ни для какого вида жизни на Земле. Ведь было заповедано еще в Ветхом Завете: «...Не порти дерев его, от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей; ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление» (Втор. 20, 19). А великий подвижник Древней Церкви святой Исаак Сирин говорил: «Сердце милующее — это горение сердца о всем творении: о людях, о птицах, о животных, о демонах и всей твари...»⁶⁷.

* * *

Сегодняшний этап мировой истории вновь чреват «холодной войной» и новыми «витками» гонки вооружений. Безумие человеческой гордыни предполагает развернуть ракетные системы в околосреднем космическом пространстве, а под диалогом не может помыслить себе ничего иного, кроме «равновесия страха». При таком положении дел церковное понимание диалога как *встречи разных систем*, по в своем системном различии одинаково призванных в *человеческом достоинстве* к ответственности за мир, к воссозданию нового человека, оказывается альтернативой новой войне. «Богословие мира», опираясь на опыт и традицию всей Церкви, предупреждает, что проблема различий в мире-космосе не решается с позиций силы, так как разделение задано не человеком, и уничтожением другого этой проблемы не решить.

Но столь же несомненно в сознании Церкви и то, что разделение есть грех. «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в тебе, так и они, да будут в Нас едино...» (Ин. 17, 21) — так звучала молитва Христа Спасителя о мире. И что странного в том, что мы, призванные к случению в конкретную историческую эпоху, еще не вполне вмещаем тайну полноты Единой Святой Соборной (Кафолической) и Апостольской Церкви? Можно вспомнить удивительные слова святого апостола Павла о грехе и благодати: «Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать... Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?» (Рим. 5, 20; 6, 1—2). Мы призваны жить в мире и для мира.

В заключение подытожим сказанное об особенностях служения С.-Петербургской — Ленинградской Духовной Академии на ниве миротворчества. В силу исторически заданного «периферийно-пограничного» местоположения Духовной школы в городе на Неве, мы видим в ее деятельности прежде всего осознание границ и деятельную ответственность на границе. Такая ответственность может быть осуществлена только в двуедином процессе переживания опыта традиции Церкви и открытого внимания к нуждам исторического мира.

Только основываясь на духе миролюбия, переживания в молитвах о мире всего мира разделение мира, практика «богословия мира» в ЛДА позволяет различать: разделение как грех (т. е. односторонность, утверждение *своего* в качестве вселенского) и разделение как данность, творящая «все новое», как диалогическое начало, позволяющее претворять противостояние в сотворчество различных членов единого Тела Христова. И в таком случае не страшится сердце наше, принимая мир-ирини Христа, ибо знаем, что «все... от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собой и давшего нам служение примирения» (2 Кор. 5, 18).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Феодан, архимандрит. Слово в день 50-летнего празднества СПбДА. — В сб.: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1859 г. СПб., 1859, с. 24—34.

² Св. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. III. СПб., 1900, с. 240.

³ Воронов Л., проф. прот. Православие. Мир. Экумена. Ч. 2. Мир. Л., 1970, машинопись, с. 285.

⁴ Разумовский Г. И. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь. — В кн.: Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949, т. 2, с. 96.

⁵ Цит. по: Коман И., прот. Экуменическое движение и Православная Церковь. — Там же, с. 10.

⁶ Там же, с. 452.

⁷ ЖМП, 1984, № 5, с. 48.

⁸ Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы. М., 1983, с. 22.

⁹ Воронов Л., проф. прот. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви. — В сб.: Православие. Мир. Экумена, ч. 2, с. 294.

¹⁰ Заболотский Н. А., проф. Диалог в обществе. Л., 1977, машинопись, с. 24.

¹¹ Заболотский Н. А., проф. Политика Советского государства для утверждения мира между народами и христианский подход. Л., 1974, машинопись, с. 3.

¹² Цит. по: ЖМП, 1980, № 6, с. 59.

¹³ ЖМП, 1976, № 7, с. 15.

¹⁴ Карпов В. Н., проф. Речь по случаю 50-летнего юбилея. — В сб.: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1859. СПб., 1859, с. 38—39.

¹⁵ Там же, с. 39.

¹⁶ Здание Академии на Обводном канале (ныне дом № 7) построено в 1817—1819 гг. по проекту архитектора Шарлеманя. (См.: Чистович И. История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857, с. 429.)

¹⁷ ЖМП, 1983, № 11, с. 10.

¹⁸ ЖМП, 1962, № 5, с. 25.

¹⁹ Журнал ХМК, 1973, июль. Цит. по: ЖМП, 1980, № 6, с. 61.

²⁰ Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Сборник сочинений т. 5, Л., 1974, машинопись, с. 184.

²¹ Журнал ХМК, 1973, июль. Цит. по: ЖМП, 1980, № 6, с. 57.

²² Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Сб. соч., т. 5, с. 232.

- ²³ Там же, с. 167.
- ²⁴ Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 12, СПб., 1902, с. 471—472.
- ²⁵ Журнал ХМК, 1975, июль. Цит. по: ЖМП, 1980, № 6, с. 57.
- ²⁶ *Никодим*, митрополит Ленинградский и Новгородский. Сб. соч., т. 5, с. 82, 269.
- ²⁷ ЖМП, 1962, № 6, с. 36—37.
- ²⁸ ЖМП, 1977, № 3, с. 11.
- ²⁹ *Феофан*, архимандрит. Цит. соч., с. 28.
- ³⁰ *Карпов В. Н.*, проф. Цит. соч., с. 37.
- ³¹ *Соллертинский С.*, проф. прот. Опыт исторической записки о состоянии СПбДА по случаю столетнего её юбилея. 1809—1909. СПб., 1910, с. 22.
- ³² *Воронов Л.*, проф. прот. Боговоплощение как основа христианского учения о мире.— В кн.: Православие. Мир. Экумена, ч. 2, с. 274.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же, с. 275.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же, с. 276.
- ³⁷ Там же, с. 277.
- ³⁸ Там же, с. 279.
- ³⁹ *Воронов Л.*, проф. прот. Воплощение и земная действительность.— В кн.: Православие. Мир. Экумена, ч. 2, с. 283.
- ⁴⁰ *Воронов Л.*, проф. прот. Конфессионализм и экуменизм. Отношение православия к инославию.— В кн.: Православие. Мир. Экумена. Ч. 3. Экумена, Л., 1970, машинопись, с. 393.
- ⁴¹ *Филарет*, архимандрит. Разговоры между Испытующим и Уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви. СПб., 1815, Предуведомление, с. IV.
- ⁴² Там же, с. 132.
- ⁴³ Там же, с. 28.
- ⁴⁴ Там же, с. 131.
- ⁴⁵ *Филарет*, митрополит Московский и Коломенский. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам, в 5-ти томах. Т. 1. СПб., 1885, с. 145.
- ⁴⁶ Там же, с. 144.
- ⁴⁷ Церковный вестник, 1902, № 32, с. 994—995.
- ⁴⁸ *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914.
- ⁴⁹ Там же, с. 45.
- ⁵⁰ *Воронов Л.*, проф. прот. Конфессионализм и экуменизм.— В кн.: Православие. Мир. Экумена, ч. 3, с. 290.
- ⁵¹ *Болотов В. В.* Цит. соч., с. 37—38.
- ⁵² Там же, с. 39.
- ⁵³ *Филарет*, архимандрит. Цит. соч., с. 126.
- ⁵⁴ Там же, с. 131.
- ⁵⁵ Об этом более подробно см. в работе преподавателя ЛДА свящ. *В. Федорова* «Некоторые богословские аспекты проблемы ответственности христианина за человека и общество» (Доклад на заседании Комитета продолжения работы ХМК в Эйзенахе, ГДР, октябрь 1980 г.).— ЖМП, 1981, № 4, с. 38.
- ⁵⁶ *Заболотский Н. А.*, проф. Диалог в обществе, с. 5—6.
- ⁵⁷ Там же, с. 6.
- ⁵⁸ *Чистович И. С.*—Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет. 1858—1888. СПб., 1889, с. 17.
- ⁵⁹ *Лопухин А. П.* Сношения Американской епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу о соединении Церквей. ХЧ, 1883, II, с. 363.
- ⁶⁰ О нем см.: *Чистович И.* История С.-Петербургской Духовной Академии, с. 380, 468.
- ⁶¹ Цит. по: *Лопухин А. П.* Сношения Американской епископальной Церкви с православным Востоком по вопросу о соединении Церквей. ХЧ, 1883, II, с. 118.
- ⁶² *Флоровский Г.*, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 188.
- ⁶³ О нем см.: ЖМП, 1984, № 4, с. 15—20.
- ⁶⁴ *Заболотский Н. А.*, проф. Природа и человек-христианин. Л., 1971, машинопись, с. 16.
- ⁶⁵ Там же, с. 8.
- ⁶⁶ Об этом см.: *Федоров В.*, свящ. Указ. ст., с. 35—39.
- ⁶⁷ *Migne*. PG. t. 86, col. 411. Цит. по: *Федоров В.*, свящ. Указ. ст., с. 36.