

Западное христианство: взгляд с Востока

прот. Максим Козлов, Д.П. Огицкий

От автора

Предисловие

От автора

Настоящая книга составлена как развитие учебных курсов моих предшественников по кафедре Сравнительного богословия МДАиС, в частности профессора Московской духовной академии Дмитрия Петровича Огицкого (1908– 1994), курс семинарии и курс аспирантуры при МДА сотрудника Издательского отдела Германа Феодоровича Троицкого (1934– 1995). Учебное пособие Д.П.Огицкого было использовано преимущественно в части, посвященной католичеству, лекции Г.Ф.Троицкого – протестантизму.

Кроме того, при написании отдельных разделов привлекались статьи и материалы, собранные в издании «Хрестоматия по сравнительному богословию» (М., 2005), в особенности следующих авторов:

архимандрита Плакиды (Дезей) «Блаженный Августин и Филиокве»;

монаха (ныне иеромонаха) Саввы (Тутунова) «Современная римско-католическая сотериология»;

архиепископа Нафанаила (Львова) «О латинском догмате непорочного зачатия»;

В.Н.Лосского «Догмат о непорочном зачатии».

За основу раздела, посвященного англиканству, были взяты статьи, помещенные в «Православной энциклопедии».

По сравнению с предыдущими изданиями курса, дважды выходившими под названием «Православие и западное христианство» (М., 1995; 1999), курс был значительно переработан и дополнен двумя приложениями.

Принципиально расширен раздел о экуменическом движении и межконфессиональных контактах. Внесены дополнения в другие главы, прежде всего касающиеся положений нового катехизиса католической церкви.

В предлагаемом пособии рассматриваются догматические, канонические и церковно-практические особенности инославных исповеданий, отличающие их от Вселенского Православия: римского католицизма и основных ветвей протестантизма (лютеранства, кальвинизма, англиканства). Приведены сведения об экуменическом движении.

Пособие предназначено для слушателей духовных школ и всех интересующихся вопросами православного богословия.

Предисловие

На протяжении многовековой истории Церкви Христовой, от начала ее исторического бытия и до наших дней, она проходит сложный процесс постоянного преодоления вероучительных, канонических и практических заблуждений, затрагивающих фактически все стороны ее существования.

Уже в апостольское время единство веры и единство Церкви Христовой подвергались испытаниям вследствие деятельности лжеучителей и наличия греховных разделений в христианской среде. Об этих лжеучителях и разделах часто упоминается в апостольских посланиях (например, 1Ин.4:1, 2Пет.2:1; Рим.16:17). Конечно, не всякий спор вел к разделению и отпадению от Церкви. В некоторых случаях богословские споры служили даже большему углублению в спорный предмет и лучшему выявлению истины. «Надлежит быть и разномыслиям между вами, – говорит апостол Павел, – дабы открылись между вами искусные» (1Кор.11:19). Необходимо, однако, чтобы диалог между разномыслящими велся в духе взаимной любви и сопровождался чувством ответственности перед Богом и Церковью. Греховное разномыслие вело к возникновению ересей и отпадению от Церкви. История Церкви знает много таких примеров.

В самые первые века существования христианства это были: докетизм (I), монтанизм (II), новатианство (III), арианство и донатизм (IV), несторианство и монофизитство (V), монофелитство (VII), иконоборчество (VIII).

Крупнейшее отпадение от православия западной части христианского мира на почве преувеличенных представлений о власти Римского папы произошло в XI в.

В XVI в. от Римско-католической церкви отделились в результате реформационного движения протестанты (лютеране, кальвинисты, англикане), раздробившиеся потом на ряд конфессий и деноминаций.

Значение ересей и расколов в церковной истории состоит в том, что они побуждали Церковь к более подробному раскрытию и более точному формулированию своего учения, к его систематизации.

Следует отметить, что вероучительные споры всегда волновали Восток гораздо больше, чем Римскую церковь, которая с самого начала более бдительно следила за всем, что касается земного устройства и порядка. Вся тяжесть многовековой борьбы за догматические устои Церкви почти всецело выстрадана одним греческим Востоком.

Глава I. Введение в сравнительное богословие

Сравнительное богословие как дисциплина

Сравнительное богословие изучает истины православной веры в сопоставлении с теми догматическими, каноническими и церковно-практическими отклонениями, которые содержат инославные, то есть отпавшие от единства Вселенской Церкви, конфессии.

В историческом плане сравнительное богословие появилось, можно считать, с началом бытия Церкви. Написанное в конце I столетия святым апостолом и евангелистом Иоанном Богословом, четвертое Евангелие направлено на опровержение мнения тех, кто неправильно учил о Лице Господа Иисуса Христа, кто отрицал, что Он является истинным Сыном Божиим. Апостол писал его после трех евангелистов-синоптиков, когда в первых христианских общинах уже стали распространяться ложные мнения. Поэтому можно утверждать, что апостол и евангелист Иоанн является не только родоначальником богословия в целом, о чем свидетельствует данный ему титул Богослова, но и конкретно сравнительного богословия.

В эпоху Вселенских Соборов (IV–VIII) святые отцы и учителя Церкви формулировали истины православного учения в полемике с заблуждениями еретиков, с теми ложными мнениями и воззрениями и соблазнами мысли, которые на протяжении веков сопровождали бытие Христовой Церкви. И сами Вселенские Соборы, как правило, собирались, когда появлялась та или иная ересь и требовалось дать четкую формулировку церковной истины, для того чтобы окончательно опровергнуть это лжеучение и подтвердить догматы католической веры.

Как дисциплина, изучаемая в духовных учебных заведениях, сравнительное богословие сложилось в XVIII столетии. В XIX в. его изучали в академиях, семинариях, а в более кратком виде и в епархиальных училищах.

Содержание курса и цель изучения сравнительного богословия

Приступая к изучению сравнительного богословия, как и всякого нового предмета, полезно задать себе вопросы: что изучает этот предмет и зачем нужно его изучение? Ответ на первый вопрос достаточно прост: сравнительное богословие изучает краткую историю и наиболее существенные догматические заблуждения основных неправославных исповеданий. К ним относятся следующие:

1. Римский католицизм, который откололся от единства Вселенской Церкви в 1054 г., заявив о своем первенствующем положении среди остальных Церквей. Это крупнейшая и политически наиболее мощная из всех христианских конфессий, находящихся вне видимой церковной ограды. Более всего христиан мира обывает именно Римско-католическая церковь.

2. Протестантские конфессии, отделившиеся от римско-католической веры начиная с XVI столетия в ходе движения Реформации. Протестантизм сам очень скоро разделился на отдельные ветви, отражающие сложившиеся под влиянием исторических обстоятельств особенности христианского вероучения в государствах средневековой Европы. Помимо крупных ветвей в протестантизме возникает начиная с XVIII в. и по настоящее время множество отдельных движений и сект. Три основные ветви протестантизма следующие:

а) Лютеранство – первое четко оформившееся церковное учение, направленное на освобождение Германии из-под власти Рима. Основоположником его стал бывший католический монах Мартин Лютер.

Другим крупным реформатором, примыкавшим в своем учении к лютеранству, был Ульрих Цвингли, деятельность которого протекала в Швейцарии.

б) Кальвинизм, или реформатство, зародившийся в Швейцарии чуть позже лютеранства. Родоначальником его был Жан Кальвин. Он выступил как ярый противник католицизма и видел свою задачу в объединении разрозненных усилий

Реформации в отдельных странах Запада и придании борьбе резких, ясных форм.

в) Англиканство, явившееся результатом возглавленного королем Генрихом VIII сопротивления христиан Англии «тирании Римского епископа и мерзкому бесчинству».

Прежде чем продолжить дальнейшее изложение программы курса, необходимо остановиться на правомерности употребления термина «Церковь» применительно к отпавшим от единства Вселенской Церкви конфессиям.

Церковью с большой буквы, той единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью, которую основал Господь Иисус Христос и в которой незамутненным пребывает Его истинное учение, Церковью как Телом Христовым является только сообщество Поместных Православных Церквей, составляющих единство Вселенской Церкви Христовой.

А когда мы говорим «Римско-католическая церковь», «Протестантская Церковь», даже «Баптистская церковь» или тем более «Новая московская церковь Иисуса Христа», то понятно, что в данном случае мы употребляем это слово в контексте церковно-историческом, чтобы всякий раз не оговариваться: «так называемая церковь» или «католицизм, который учит о себе, что он является Вселенской Церковью».

В отношении протестантизма вообще лучше употреблять выражение «христианское сообщество» или «конфессия» (исповедание), тем самым более точно определяя его сущность.

Заключительной темой курса сравнительного богословия является знакомство с таким сложным явлением в христианском мире XX столетия, как экуменическое движение, декларируемой целью которого является достижение единства между последователями различных христианских вероисповеданий. При этом необходимо понять, что представляет собой это движение, и четко определить свое церковное к нему отношение, каковы могут быть пределы участия в нем Православной Церкви и православного христианина.

Очень важно иметь ясный ответ и на второй вопрос: зачем нужно православному христианину изучать основы чуждых

вероучений, даже слышать о которых иногда тяжело для сердца и души? Не полезнее ли ему утверждаться в истинах Святой, Соборной и Апостольской Церкви?

На этот вопрос в разное время отвечали по-разному. В прошлом столетии крупный русский богослов и церковный историк профессор Московской духовной академии и Московского университета протоиерей А.М.Иванцов-Платонов ответил на этот вопрос так: «Их нужно изучать в видах простой любознательности и по многим практическим нуждам и соображениям». Такой ответ вряд ли может вполне удовлетворить. Любознательность сама по себе отнюдь не является добродетелью. Более того, любознательность в сферах духовной жизни для христианина относится к области недолжного, скорее к области соблазнов, чем духовных приобретений.

В 60–70-е годы нашего столетия, отмеченные стремлением к экуменизму, можно было встретить мнение, что изучение отклонений вероучений инославных конфессий необходимо для того, чтобы познакомиться с их опытом, например, в деле социального служения, образования. Действительно, хорошо поставленное у протестантов и католиков дело в этих областях достойно внимания. Однако при этом необходимо хорошо разобраться в побудительных мотивах такой деятельности, чтобы не подчинить себя влиянию инославных богословских концепций.

Социальное служение нуждающимся людям, больным, престарелым исходит у протестантов из учения о филантропии, а не из принципов евангельского церковного милосердия и любви к ближнему.

Что касается христианской педагогики, то большой опыт католических школ, конечно, может быть ценным для постановки образования в открываемых сейчас Русской Церковью православных школах, лицеях, гимназиях, институтах и университетах. Они должны стать православными не только по названию, а по существу, в них должны быть отличные от светских учебных заведений принципы педагогики и преподавания. Однако и в этом случае нельзя забывать, что

основы учения о человеке (антропология) в Православной Церкви совершенно иные, чем в католической.

Следовательно, речь может идти только о каких-то периферийных областях церковной жизни, и то с большими оговорками. Значит, и ответ, что нам надо у них «поучиться», может быть принят только с определенными ограничениями.

Единственно правильный исчерпывающий ответ на этот вопрос содержится в наследии святых отцов и тех богословов и иерархов, которые продолжили золотую нить святоотеческой мысли. Великий святитель Церкви Григорий Богослов (IV) сказал о христианах, которые оказались в отколовшихся от Церкви сообществах: «Мы добиваемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас». В этих словах заложен глубокий смысл переживания боли разделения и осознания недуга всякого инославия, угашающего горение духа христианина именно настолько, насколько он инославен, то есть насколько он держится свойстванных его конфессии заблуждений в ущерб основам церковного учения, сохранившимся в ней со времени древней, неразделенной Церкви. Именно такая мысль и стремление к возвращению братьев в лоно Вселенской Апостольской Церкви и должны быть положены в основу изучения догматических отклонений инославных конфессий.

Одна из важнейших задач курса состоит в том, чтобы научиться понимать, как, казалось бы, абстрактные догматические положения действуют на душу христианина, а если они ложны, то искажают его внутренний мир.

Это станет ясным после ознакомления с глубинной сущностью отклонений от истины православной веры, излагаемых в последующих разделах настоящего курса.

Отношение Православной Церкви к инославным конфессиям

Приведенные выше слова святого Григория Богослова содержат в себе одновременно и ключ к пониманию позиции

Православной Церкви к инославным братьям-христианам и их догматическим заблуждениям.

Православные христиане не имеют права вычеркнуть из своего сердца ту часть христианского мира, которая находится за пределами видимой ограды Церкви, не испытывать боль и скорбь о том, что христианский мир расколот и многие миллионы людей пребывают вне полноты истины Христовой.

Надо отдать справедливость, что среди католиков и протестантов нередко можно встретить людей, которые являют собой пример доброй христианской жизни, а иные нравственно чище, чем многие из нас. Но если мы плохи, грешны и недостойны, то это не потому, что Церковь наша к этому нас ведет и учит, а потому что мы погрешаем против святости учения Вселенской Церкви Христовой. А протестанты или католики могут быть хорошими христианами не благодаря специфике своей конфессии, тем наслоениям, которые отделили ее от единства Вселенской Церкви, а вопреки им. Вопреки специфически католическому или специфически протестантскому, но благодаря тому, что удержалось у них со времен Древней неразделенной Церкви, – тому запасу церковности, который в той или иной мере по-прежнему живет в большинстве инославных конфессий.

Изучая заблуждения инославных конфессий, нельзя забывать о необходимости постоянно соотносить свое собственное отношение к жизненным реалиям и сегодняшнее мировоззрение с вероучением и каноническим строем Православной Церкви. Нужно постоянно задавать себе вопрос: все ли в нашей вере, в нашем отношении к Богу и к ближнему действительно православно или какие-то черты нашего внутреннего духовного облика восприняли отблеск влияния западных конфессий?

Можно привести такой характерный пример. В православном богословии неперенным элементом учения о Таинствах является соответствующее отношение к нему принимающего это Таинство. Католическое учение о Таинствах не считает это условие обязательным, довольствуясь приоритетом совершённого действия. В отношении Таинства

крещения это широко использовалось католическими миссионерами для приобретения новой паствы, когда такому «крещению» подвергались люди, мало понимавшие суть происходящего. Так, не является ли отголоском такого отношения к Таинству как к полумагическому обряду и наблюдаемое, к сожалению, иногда у нас поспешное принятие Таинства крещения нравственно не подготовленными людьми, не прошедшими необходимой катехизической подготовки? Такое ли это отношение к Таинству, какому учили отцы Церкви?

Инославные исповедания содержат в себе много разного. Есть некоторые явления, которые были восприняты нами и вошли в нашу жизнь, и мы не задумываемся об их происхождении. Но есть и такое, что оскорбляет наш нравственный взор, и, следовательно, оно неприемлемо. Поэтому оценивать наследие инославных конфессий нужно с очень большой осторожностью и деликатностью.

Так, например, многим известна книга «Невидимая брань» – одно из авторитетнейших руководств по аскетике. В надписании ее стоит: «преподобный Никодим Святгорец» (святой монах, подвижник, живший в XVIII столетии). Но, наверное, немногие знают, что настоящим автором этой книги является католический монах Скуполи (XVI). Преподобный Никодим лишь перевел ее на греческий язык, отредактировал и изменил те места, которые имели сугубо католический характер. Но основу книги – метод руководства духовной жизнью – он сохранил. Узнав об этом, тот, кто уже оценил пользу этого труда, вряд ли отложит его в сторону как еретический.

Примером противоположного рода может служить даваемая Православной Церковью резко отрицательная оценка тех страшных явлений, которые были и есть в сфере духовной жизни католиков, – разного рода ложному подвижничеству, проявляющемуся, например, в «видениях» блаженной Анжелы или стигматизации, когда люди доводят себя до такой степени экзальтации, что на их теле видимо проступают «раны Христа Спасителя» (стигматы).

Суровая, но справедливая характеристика инославия дана в образных словах дивного святителя Православной Церкви XIX

столетия, великого святого, епископа Феофана Затворника, который очень строго относился к западным конфессиям и к инославным, много и справедливо критиковал их в своих творениях и письмах. В одном из своих писем он сравнивает действие Духа Святого в мире с человеческим дыханием и далее говорит, что «легкие, в которых это дыхание совершается, есть Святая Церковь. Каналы легких – это Божественные Таинства и другие освячительные действия. Чтобы Дух Божий оказывал полное свое действие, необходимо, чтобы органы, Им Самим учрежденные для сообщения Себя, были целы, то есть чтобы все Божественные Таинства и священнодействия сохранялись в том виде, как они установлены святыми апостолами по научению Святого Духа. Где учреждения эти повреждены, там дыхание Божественного Духа не имеет полного действия. Так, у папистов (то есть католиков) все Таинства повреждены, и многие священнодействия тоже. У лютеран большая часть Таинств отвергнута, а оставшаяся часть искажена и в мыслях, и в слове. Лютеране похожи на тех, у кого три четверти легких сгнило, а остальная дотлевет...»¹

Слова, конечно, жесткие, но они дают правильную оценку духовного состояния инославия и указывают на то, что в какой-то мере этот воздух, дыхание Божественной благодати, все же оказывает воздействие и на их жизнь тоже.

Необходимо остановиться на одном характерном для нашего времени явлении. Это прозелитизм – антиправославная настроенность инославных христиан, переходящая в настоящее восстание против Церкви. В этой обстановке важно твердо стоять на страже церковной истины и Церкви Христовой.

В высказываниях православных иерархов, богословов и подвижников благочестия об инославных конфессиях четко проходит мысль о том, что оценка и отношение к ним должны строиться на истинных, незамутненных догматах православного вероучения. Избегать общения и споров с представителями инославия не следует, но нужно использовать при этом правильную методологию.

В полемике с приверженцами инославных конфессий нужно строить нашу аргументацию только на собственных православных догматах.

Характерным примером, насколько бдительно надо следить за чистотой используемых для подтверждения своих доводов источников, может служить происходивший в XX в. спор между православными и католическими богословами по поводу догмата о непогрешимости Римского папы. Дело в том, что принятый в 1870 г. догмат получил в России официальную оценку Святейшего Синода с некоторой задержкой, когда она уже была сделана в Европе протестантскими богословами (лютеранами и кальвинистами). Не удивительно, что протестантские доводы против этого догмата, не совпадающего с учением о Церкви, за это время успели проникнуть в программы российских Духовных академий, во многие статьи и учебники. В результате православные полемисты выступили в споре с католическими оппонентами, опираясь на фактически протестантские доводы. Суть их в том, что утверждаемая догматом учительная непогрешимость папы приписывает ему свойства Божества – ведь только один Бог абсолютно непогрешим и безошибочен. Но православная аргументация против этого догмата должна иметь совершенно иную основу, нежели у протестантов. Она должна исходить из новозаветного и древнецерковного учения о Церкви как о Теле Христовом, как о богочеловеческом организме, в котором не может быть никакого внешнего авторитета, внешнего судьи, в котором даже сами Вселенские Соборы только тогда и признаются Вселенскими, когда вся полнота Церкви осуществляет рецепцию их решений, – учения о том, что единственным хранителем истины в Церкви, вполне непогрешимым, является сама Церковь, вся полнота церковного народа от мирян до иерархии, до вселенских патриархов; что нет и не может быть никакого оракула истины, который бы снял с христианина бремя ответственности и свободы, по слову апостола Павла: «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами людей» (1Кор.7:23). Даже в том самом тонком и духовном смысле рабами, чтобы снять это бремя свободы и переложить его на

кого угодно: на епископа Римского, на Собор, на некий внешний авторитет. Ибо бремя свободы и ответственности, бремя Христово, дано каждому из нас.

Следует также избегать одной очень большой и распространенной ошибки, которая заключается в том, что часто протестантов бьют догмами, взятыми из католического обличительного богословия; напротив, католиков критикуют теми аргументами, которые взяты у протестантов. И в наше время есть еще худший вариант, когда инославные конфессии критикуют, пользуясь аргументами, взятыми из таких «достопочтенных» книг, как «Словарь атеиста».

Доказывая свои убеждения в спорах с инакомыслящими, полезно следовать примеру подвижника благочестия нашего столетия, ныне канонизированного, преподобного Силуана Афонского. Однажды его посетил православный миссионер, архимандрит, который проповедовал среди католиков. У них зашла речь о том, как этот человек занимается делом миссии, и он стал рассказывать:

«Я им говорю: ваша вера – блуд, у вас все извращено, все неверно, и нет вам спасения, если не покаетесь». Архимандрит считал, что он свидетельствует таким образом о православии. На это старец сказал ему следующее: «Душа их (западных христиан. – М.К.) знает, что они хорошо делают, что веруют во Христа, что чтут Божию Матерь и святых, что призывают их в молитвах, так что когда вы говорите им, что их вера – блуд, то они вас не слушают... Но вот если вы будете говорить народу, что хорошо они делают, что веруют в Бога; хорошо делают, почитая Божию Матерь и святых; хорошо делают, что ходят в церковь на богослужения и дома молятся, что читают Слово Божие и прочее, – но вот в том-то у них есть ошибка, и что ее надо исправить, и тогда все будет хорошо; и Господь будет радоваться о них; и так все мы спасемся милостию Божиею...»

В этих дивных словах старца дан очень важный методологический принцип нашего отношения к инославным христианам. Не осуждать огульно, но увидеть то зерно доброго и подлинно христианского, что иной раз сохраняется даже в самых крайних сектах. И опираясь на эти слабые, может быть,

проблески света Христовой истины, попытаться показать, что этого мало, что они могут себя же обогатить и углубить неизмеримо, приобщаясь к тому, о чем учит, во что верит, как живет Православная Церковь.

Вместе с тем в полемике важно избежать искушения, которое состоит в том, чтобы радость нашего пребывания в Церкви – радость от того, что нам (не по нашим заслугам, конечно, а по неизреченной Своей милости) Господь судил кому родиться, а кому и в сознательном возрасте прийти к вере православной, истинной и святой, ведущей в Царствие Небесное всякого достойно подвижающегося, – подменять мелким, совсем не благочестивым удовлетворением своим превосходством перед не имеющими такой возможности спасения инославными христианами.

Нельзя брать на себя роль Того единого Судии, в длани Которого находятся судьбы всех христиан, – и тех, кто находится в ограде церковной, и тех, кто связан с ней такими нитями, которых нам Господь открыть не благоволил.

Об этом хорошо сказал мудрый святитель XVIII столетия митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) в своей книге «Разговор между испытующим и уверенным о православии Восточной Кафолической Церкви», в которой опровергаются заблуждения католицизма:

«Поелику я не знаю, многие ли из христиан Запада и глубоко ли проникнуты особыми мнениями, обнаруживающимися в Церквах Запада, и кто из них как твердо держится верой краеугольного камня Вселенской Церкви – Христа, то изъявленные мною справедливые уважения к учению Восточной Церкви никак не составляют моего суда и осуждения и западных христиан, и Западной Церкви. По самым законам церковным я предаю Западную Церковь суду Церкви Вселенской. А души христиан западных – суду или наипаче милосердию Божию»².

Три чиноприема инославных

Православная Церковь не оставляет без поддержки всех инославных христиан, изъявивших желание вернуться в ее

лоно. Вместе с тем она учитывает разную степень отдаленности каждой из конфессий от истинного вероучения.

Эту мысль поэтически поясняет епископ Алексей ван дер Менсбрюгге (1899–1980). Церковь – это пламя горящей свечи... Иные христианские конфессии находятся не вполне в темноте: одни из них ближе к этому пламени, к теплу, другие дальше, но в какой-то степени оно распространяется и на них. Другие же, которые весьма далеки, к свету и к пламени уже не причастны.

Еще в IV–V вв. в церковную практику вошли три чиноприема инославных, сформулированные затем в канонах Вселенских и Поместных Соборов и в правилах святых отцов.

Суть этих трех чинов состоит в том, что прием в ограду церковную тех, кто обращается из инославных конфессий, осуществляется:

- 1) через Таинство крещения,
- 2) через Таинство миропомазания,
- 3) через Таинство покаяния.

Через Таинство крещения принимаются представители тех конфессий, в которых кардинально искажены догматы истины христианской веры. Прежде всего те, кто исказили учение о Святой Троице настолько, что они (например, иеговисты) отвергают Божие триединство, или те, которые совершенно исказили учение о Лице Христа Спасителя, или отвергают Его Божественность, или ложно учат о Его воплощении (представители «Белого братства» и «Богородичного центра»).

Члены таких конфессий и сект, если, конечно, они покаются и осознают неполноценность своего вероучения, принимаются через крещение, так как их крещение не может быть принято за действительное. Как говорится в церковных правилах, оно вменяется не в крещение, а просто в обливание, и ничто большее.

Есть другие конфессии, представители которых принимаются через Таинство миропомазания. Это те, у которых при многих искажениях основы церковного сознания остались. Сохранилась вера в Бога, в Троице славимого, сохранилась вера в Господа Иисуса Христа, соединившего в единой Ипостаси Божество и человечество, но не сохранилось

священство. Крещение их признается и не повторяется, но миропомазание преподается, потому что у них его либо вовсе нет, либо оно не может быть признано действительным как совершённое не священником.

Вторым чином – через миропомазание – принимаются лютеране, кальвинисты и другие более или менее традиционные протестанты.

И наконец, существует третий чин приема – через Таинство покаяния, каковым могут быть приняты переходящие из тех конфессий, в которых апостольское преемство хиротоний (то есть цепь рукоположений, идущая от апостолов) никогда не прерывалось, сохранилось неизменным. Это католики и представители Древних Восточных Церквей.

Древние Восточные Церкви – это несториане и монофизиты. Эти две группы появились в эпоху III и IV Вселенских Соборов. Они ложно учили о соединении двух природ во Христе. Монофизиты учили, что во Христе Спасителе только Божественная природа, а человеческой нет. А несториане – что в Человеке Иисусе Христе Божество обитает, как в храме, что есть две Личности, и Второе Лицо Святой Троицы не является единой Ипостасью. Эти группы отделились и по сей день существуют в Египте, Сирии и на Среднем Востоке.

Были случаи в истории Русской Церкви, когда целые инославные епархии переходили в православие. На грани XIX–XX столетий несколько несторианских епархий (как их называют, сиро-халдейских) перешли в церковную ограду. Их принимают через покаяние, а священники или епископы принимаются в сущем сане, то есть их не рукополагают, ибо цепь хиротоний у них сохранилась.

С богословской и вероучительной точек зрения практика этих трех чиноприемов говорит о следующем: с одной стороны, о том, что единым источником благодати и спасения Церковь безусловно признает самое себя, ибо если бы это было не так, то не было бы необходимости в чиноприемах вообще. Можно было бы сказать: пусть католики пребывают в католической церкви, пусть протестант остается протестантом, лишь бы жил

он нравственно, – для спасения это не важно; нет нужды приобщать человека к Православной Церкви.

С другой стороны, признавая эти три чиноприема, Православная Церковь свидетельствует, что христианский мир, который находится вне ее ограды, не есть что то, с нею никак не сообщающееся. Ибо, если бы это было так, всех следовало бы принимать через крещение. О всех нужно было бы говорить, что они только считают себя христианами, что они христиане только по имени, и для того чтобы им пойти в церковную ограду, им нужно креститься. Но, признавая эти три чина, Церковь говорит, что это не так, что свет благодати, имеющий источником своим Церковь, неизреченно, а может быть и промыслительно, не открытым нам в ясности, простирается и за видимые ее пределы.

Глава II. Римский католицизм

ОСНОВНЫЕ ДОГМАТИЧЕСКИЕ И ОБРЯДОВЫЕ ОТЛИЧИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

От возникновения христианства до IX в. единая Христова Церковь – Вселенская, или Кафолическая (в славянском переводе Символа веры – Соборная Церковь), – обымала самую многочисленную часть верующих на Востоке и на Западе. С IX в. началось и в XI в. окончательно завершилось отпадение от единства Вселенской Церкви западной ее части во главе с Римской кафедрой. При этом она также оставила за собой название кафолической, соответственно латино-романскому произношению – католической.

Сохранив существенные черты Древней неразделенной Церкви, Римско-католическая церковь приобрела со времени отпадения ясно обозначившиеся особенности в догматах, обрядах, устройстве церковного управления, дисциплине и канонах. В отличие от Восточной Церкви, Римско-католическая церковь акцентирует развитие догматического учения Церкви и возможность восполнения его путем провозглашения новых догматов.

Основные разногласия между обеими Церквями в вопросах догматического характера, изложенные в хронологическом порядке их возникновения, сводятся к следующему:

1. Учение об абсолютной, единоличной власти Римского епископа (папы) над Церковью.

2. Учение об исхождении Святого Духа «и от Сына» (Filioque). Два эти пункта расхождения римского католицизма с православием и были причиной так называемого разделения Церквей в XI в. Логическим выводом из учения об абсолютной, единоличной власти папы над Церковью было учение об учительной непогрешимости папы, сформулированное как догмат на I Ватиканском Соборе 1870 г.

3. После разделения Церквей в Римско-католической церкви сложилось специфическое учение о спасении, включающее учения о первородном грехе и об удовлетворении

Богу за грехи и связанные с ним учения о чистилище, сокровищнице заслуг и индульгенциях.

4. В XIX и XX вв. были провозглашены два новых так называемых мариальных догмата: о непорочном зачатии Девы Марии (1854) и Ее телесном вознесении на небо (1950).

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ВЛАСТИ ПАПЫ НАД ЦЕРКОВЬЮ

В понятии «римский католицизм» центральной является идея особых благодатных преимуществ Римского престола, понимаемых в абсолютном смысле. Престол этот представляется имеющим столь исключительное значение в жизни Церкви, что в отрыве от него, по мнению римо-католиков, Церковь не может оставаться истинной Церковью. Иначе говоря, отрыв от Римского престола во всех случаях считается равнозначным отрыву от истинной Церкви. Римская епископская кафедра признается единственной кафедрой, которая не может быть причастна заблуждению. Церковь не может ни возражать Римскому папе, ни судить его. Она обязана безусловным повиновением ему, по крайней мере, во всех тех случаях, когда сам папа объявляет такое повиновение безусловно обязательным. Распространяется это требование не только на организационную сферу церковной жизни, но и на область церковного учения. Последнее особенно важно и особенно характерно для римского католицизма.

Действительно, именно в этом совместном догмате, этом совместном учении о папском примате и папской веро- и нравоучительной непогрешимости заключен корень римского католицизма. Собственно, именно на этом учении, как на наиболее характеризующем их веру, настаивают и сами католики. Они склонны сейчас бывают пойти на компромиссы в отношении любых других сторон своей доктрины. Так, в отношении Filioque они склонны допускать два подхода: и Символ веры с Filioque, и Символ веры без Filioque, и даже богословие с Filioque и богословие без Filioque. Тем более это касается сотериологических доктрин, где они занимают сейчас

компромиссную позицию по отношению к вере Древней Неразделенной Церкви. Но папство есть действительный краеугольный камень католицизма. Следовательно, нашей важнейшей задачей и является разобраться, что подразумевает католическая доктрина под папским приматом, папской веро- и нравоучительной непогрешимостью.

Начать можно с того решительного утверждения, что папа в Римско-католической церкви является последней решающей инстанцией по всем вопросам, включая вопросы догматические и нравственные. Никакой церковный орган не может судить папу или изменить его решение. Древняя фраза «*prima sedes a nemine judicatur*» («верховная кафедра никем не может быть судима») поныне является одним из канонов церковного права Римско-католической церкви. Следовательно, папа независим в своих действиях ни от епископата, ни от Вселенского Собора, ни от Церкви в целом.

Весьма красноречивым является сам титул Римского папы – **епископ Рима, викарий Христа** (кстати, слово «викарий» в сильном, изначальном значении именно так и будет переведено в катехизисе католической церкви – «наместник Христа»), **преемник князя апостолов** (то есть святого апостола Петра; впрочем, традиционно переводимое на русский язык как «князь», латинское слово *princeps* буквально означает «первенствующий», «стоящий первым в ряду»), **верховный первосвященник Вселенской Церкви** (в эту часть папского титула вошло наименование *pontifex maximus* – «верховный первосвященник», которое когда-то прилагалось к верховному жрецу Юпитера; здесь некоторый парадокс, конечно, в усвоении подобного титула Римскому папе), **патриарх Запада** (отменено только Венедиктом XVI), **примас Италии** («примас» – это термин католического церковного права, означает первенствующего епископа той или иной области, той или иной страны), **архиепископ и митрополит провинции Романии** (будем помнить, что Романия – это не Румыния, а это область вокруг города Рима, который и по латыни, и на итальянском языке называется Roma), **суверен** (то есть независимый светский правитель) **государства-града Ватикана** (папы были

светскими правителями с VIII в. до 1870 г., потом был короткий исторический промежуток, когда у них не было никакой светской власти. После объединения Италии в 1870 г. король Виктор Эммануил отнял их область, папское государство, и до 1929 г. папы именовали себя ватиканскими узниками, но в 1929 г. было заключено соглашение, так называемый Латеранский договор, между Италией (тогда в Италии было правительство Бенито Муссолини) и Римско-католической церковью, и по этому соглашению Ватикан был определен в тех границах, в которых принципиально пребывает и доныне: карликовое государство на территории города Рима, некоторые экстерриториальные фрагменты в других частях Италии; всё вместе это тем не менее дает право на государственный статус, на дипломатический иммунитет, а самому папе дает право именоваться сувереном, правителем, фактически абсолютным монархом государства-града Ватикана); и наконец, последний элемент папского титула – **раб рабов Божиих** (*servus servorum Dei*).

Конечно же, может возникнуть у вас естественный вопрос: а много ли значит эта терминология, не есть ли она лишь дань эпохе Средневековья или эпохе Возрождения, с обильной метафорикой, с гиперболами, которые были свойственны тогдашнему способу выражения? В конце концов, немало и у нас подобного же рода высоких наименований: «святейший», «блаженнейший», «высокопреподобие» и тому подобное. Отчасти действительно до парадокса: иной раз о преподобном Сергии – просто преподобный, а всякий протоиерей – уже высокопреподобие. Но в целом, конечно же, есть принципиальная разница. Для нас почетные титулы церковной иерархии есть дань определенной исторической эпохе, выражения, за которыми непосредственно не стоит вероучительного, эклезиологического наполнения.

Александрийский патриарх именуется Тринадцатым апостолом и судьей всей Вселенной. Никому в Православной Церкви не придет в голову мысль в случае конфликтов между кафедрами или в случае осуждения епископом местной патриаршей властью апеллировать к Александрийскому

патриарху на том основании, что он является носителем этого титула – «судья всей Вселенной», не придет в голову усваивать ему особенных благодатных полномочий, видеть в нем, скажем, преемника апостола Марка; того, на котором почиет особая благодать, отличающая его от прочих патриархов или прочих епископов. Это лишь дань определенному этапу бытия Александрийской Церкви, когда она имела ведущее положение среди всех восточных кафедр.

Иное у католиков. Папский титул для доброго католика, убежденного в своем вероучении, является выражением его веры в особенные, благодатные прерогативы одного только Римского епископа, веры в то, что папство как институт является институтом богоустановленным, а не только канонической или церковной пользой обоснованным. Это как раз та грань, которая лежит между Вселенским Православием и Римско-католической церковью. Для того чтобы не быть голословными, подтвердим эти мысли цитатами из современного катехизиса католической церкви (ККЦ). Этот катехизис был утвержден папой Иоанном Павлом II в 1992 г. Его написание было поставлено задачей уже на II Ватиканском Соборе 1962–1965 гг., работа над ним растянулась на несколько десятилетий, но так или иначе этот современный катехизис католической церкви, являющийся официальным изложением ее вероучения, заменил собой катехизис – так называемый Римский катехизис, – составленный после Тридентского Собора во второй половине XVI в.

О фигуре самого апостола Петра и о его преемнике, Римском епископе, там говорится следующее (п. 881): «Господь поставил одного Симона, которому дал имя Петра, камнем Своей Церкви. Он дал ему ключи от нее. Он поставил его пасти все стадо. Эта пастырская миссия Петра и других апостолов принадлежит к основаниям Церкви».

882-й пункт. «Папа, епископ Римский и преемник святого Петра, есть постоянное и видимое начало и основа единства и епископов, и множества верных, ибо Римский первосвященник имеет над Церковью, в силу своей должности заместителя Христа и пастыря всей Церкви, полную верховную и вселенскую

власть, которую он вправе всегда свободно осуществлять». Итак, Римский первосвященник имеет над Церковью полную верховную и вселенскую власть, то есть нет никакого института внутри Римско-католической церкви, который мог бы ограничить власть папы. Ни Вселенский Собор, ни Коллегия кардиналов, высших римско-католических клириков, ни католические патриархи, ни какой иной суд или трибунал не могут явиться ограничителями полной, или абсолютной, папской власти. Папа имеет верховную власть, то есть никакой орган несопоставим с ним. Даже самый Вселенский Собор считается таковым у римокатоликов, если он папой созван и папой утвержден в его постановлениях.

Наконец, они декларируют в катехизисе, что власть папы является вселенской. Здесь есть две мысли. Первая, очевидная, по отношению к самой Римско-католической церкви она состоит в том, что власть папы простирается по всему ее географическому распространению и при этом является непосредственной, то есть в принципе папа волен сместить в любое время любого епископа, помимо воли правящего митрополита или патриарха назначить самостоятельно епископа, архиепископа, священника на любую должность, на любое место, то есть власть его в этом смысле является вселенской. Но в этом тезисе есть еще одна прикровенная мысль, которая непосредственно не выражена в катехизисе, но которую католическое богословие и каноника постоянно излагают, а именно мысль о том, что все христиане в некотором смысле находятся в юрисдикции папы. Даже если они этого не осознают, но все крещенные так или иначе есть область папского попечения, область папской юрисдикции. На этом основано отчасти и неприятие католиками идеи канонической территории.

883-й пункт. На II Ватиканском Соборе, который в значительной мере был реноваторским, обновленческим, одним из пунктов дискуссий был вопрос о роли епископата в Церкви, о том, как подчеркнуть достоинство прочих епископов, не только одного Римского папы. И хотя, казалось бы, очень много было восстановлено добрых начал – регулярные епископские конференции, по сути местные епископские Архиерейские

соборы, встречи архиереев, другие институты, которые должны были подчеркнуть их значение, по отношению к папе в статусе Коллегии епископов собор не решился пойти ни на какие существенные изменения: «Коллегия епископов обладает властью не иначе как в единении с Римским первосвященником в качестве главы. Как таковая эта коллегия является носителем также верховной и полной власти над всей Церковью, но власти, которая не может осуществляться иначе, как с согласия Римского первосвященника».

Итак, мы видим две величины. С одной стороны, Римский папа, имеющий полную верховную вселенскую власть, которую всегда свободно может осуществлять; и с другой стороны, Коллегия епископов, то есть совокупность всех епископов Римско-католической церкви, которая также декларирована как носительница этой высшей власти, но с одной ключевой на самом деле оговоркой, что власть эта принадлежит Коллегии епископов только тогда, когда она пребывает в единодушии, в единомыслии с папой и осуществляет эту власть с согласия Римского первосвященника, то есть в соотношении полномочий как ноль и бесконечность.

884-й пункт. «Коллегия епископов осуществляет торжественным образом власть над всею Церковью на Вселенском Соборе». В этой первой фразе 884-го пункта есть некоторый специфический католический оттенок, состоящий в стремлении поставить некоторый внешний авторитет, некоторый внешний орган над всею Церковью. «Коллегия епископов осуществляет власть над Церковью на Вселенском Соборе». Православный богослов сказал бы скорее, что епископы выражают веру Вселенской Церкви, являются иконой Вселенской Церкви на Вселенском Соборе, не отделил бы епископат от всей Церкви, а здесь очевидное поставление Коллегии над остальной Церковью. Это памятование, конечно же, о тех эпохах бытия римского католицизма, когда в нем очень резко существовало разделение Церкви на Церковь учащую (клириков) и Церковь учащуюся (мирян). Но даже и в таком виде этот тезис был сочтен недостаточным. Дальше: «Нет Вселенского Собора, если он не утвержден как таковой или, по

крайней мере, не одобрен преемником Петра». Итак, Вселенский Собор, хоть бы там и собрались все вообще епископы, но Римский папа не утвердил его решение, не окажется, с точки зрения католиков, Вселенским, один перевесит всех остальных. Для нас критерием вселенскости Собора является даже не формальная правильность его процедуры как таковая, мы знаем, что были соборы правильные по процедуре, но принимавшие решения еретические, неверные и отторгнутые совокупностью Церкви, которая вся вместе является столпом и утверждением истины. У католиков же иное. Папа Римский есть критерий того, можно ли этот Собор назвать Вселенским или нельзя. Оговорка, что «Собор не утвержден или не одобрен преемником Петра», – вынужденная, поскольку из семи первых Вселенских Соборов, по крайней мере, о некоторых определенно можно сказать, что утверждения, даже очень косвенного, со стороны Римских пап не было и что папы имели скорее страдательную роль. Так, II Вселенский Собор на протяжении долгого времени не признавался Римской кафедрой в качестве Вселенского, а на V Вселенском Соборе роль папы Вигилия была страдательной.

В том же самом католическом катехизисе говорится о миссии учительства, или магистериуме, которая присуща Церкви, и о связи этого учительства, которая существует с лицом Римского папы. Здесь катехизис пересказывает определения I Ватиканского Собора, догматическое определение из конституции «*Pastor aeternus*» («Вечный пастырь»), где говорится:

«Учим и богооткровенным догматом объявляем: Римский первосвященник, когда говорит *ex cathedra*, то есть выполняя роль пастыря и учителя всех христиан, определяет то учение о вере и нравственности, которое должно содержаться всею Церковью, обладает той непогрешимостью, которой Божественный Искупитель благоволил наделить Свою Церковь для определения учения о вере и нравственности. Вследствие чего таковые определения Римского священника сами по себе, а не по согласию Церкви суть непреложны». Как мы видим, функции Церкви здесь перенесены на ее высшего иерарха.

Именно он, а не Церковь как таковая является носителем харизмы веро- и нравоучительной непогрешимости.

II Ватиканский Собор, несмотря на упомянутое нами сильное реноваторское течение в его лоне, не дерзнул вносить каких-либо значимых изменений в это догматическое определение. В догматической конституции «О Церкви» он со всей категоричностью подтвердил догматическое определение I Ватиканского Собора о непогрешимости папских определений *ex cathedra*. Такие определения, согласно разъяснению II Ватиканского Собора, «не нуждаются ни в чьем утверждении и не допускают никакой апелляции к чьему бы то ни было суждению. Римскому первосвященнику, как верховному учителю Вселенской Церкви, единолично (*лат. singulariter*) присуща харизма непогрешимости самой Церкви». Догматическая конституция II Ватиканского Собора распространяет обязанность верующих религиозно подчинять свою волю и ум наставлениям римского первосвященника даже и на те случаи, когда тот говорит не *ex cathedra*. Посмотрим, как эта мысль воспроизведена в катехизисе 1992 г.

Пункт 890. «Христос наделил пастырей благодатным даром безошибочности в вопросах веры и нравственности. Пользование этим даром может облекаться в различные проявления». Далее цитируется догмат I Ватиканского Собора. «Этой безошибочностью (так предпочитают католики переводить на русский язык латинское слово *infallibilitas*, которое в нашем традиционном переводе звучит как “непогрешимость”; но дела это не меняет: как ни переведи *infallibilitas* – “непогрешимость” или “безошибочность”, в любом случае это особый харизматический дар, который усваивается Римскому папе) обладает в силу своей миссии Римский первосвященник, глава Коллегии епископов, когда он, как верховный пастырь и учитель всех верующих, которому поручено утверждать в вере своих братьев, окончательным решением провозглашает положение учения о вере и нравственности. Обещанная Церкви безошибочность наличествует также и в Коллегии епископов, когда они совместно с преемником Петра осуществляют верховное учительство, особенно на Вселенском Соборе». Но,

опять же, безошибочность дана Коллегии епископов только в случае единомыслия с преемником Петра. По сути подобный подход обесмысливает саму идею Вселенского Собора, ибо если папе присуща харизма догматической и нравственной непогрешимости, если он может быть блюстителем чистоты церковной веры, то для Вселенского Собора в пределах католической церкви остаются лишь вопросы практические, социальные, общественные, реагирование на действительность, консультационные по отношению к папе, но не более того. Значение Вселенского Собора как выразителя веры всей Церкви в значительной мере обесмысливается догматом о папской веро- и нравоучительной непогрешимости.

То, как сильно звучит этот догмат, можно понять по продолжению п. 891: «Когда Церковь своим верховным учительством предлагает веровать в нечто как в богооткровенное и как учение Христа, этим определениям надо подчиняться в послушании веры. Эта безошибочность простирается так же широко, как и сокровище Божественного откровения...» – то есть папский магистериум, папское учительство, этой фразой приравнен к Божественному откровению. Повторим: «Эта безошибочность простирается так же широко, как и сокровище Божественного откровения».

И наконец, еще одна, последняя цитата из ККЦ, где развивается мысль о том, что католические верующие должны хотя и отличать прочие папские учительные выступления от тех, когда он говорит как пастырь христиан, но и тут спасительным будет его слушаться и ему повиноваться. «Божественная помощь дана также преемникам апостолов, находящимся в общении с преемником Петра, и особым образом епископу Римскому, пастырю всей Церкви, когда, не претендуя на безошибочное определение и не вынося окончательного решения, они предлагают в рамках постоянного учительства поучения, которые приводят к лучшему разумению откровения в вопросах веры и нравственности. Верующие должны дать религиозное согласие своего духа такому обычному поучению. Это согласие отличается от согласия веры, но в то же время продолжает его». Вот в столь решительных выражениях

современная доктрина католической церкви говорит как о власти папы, так и о его учительном авторитете.

Так, из этого можно сделать несомненный вывод: Римско-католическая церковь в этом виде предстает нам как монархия, при этом монархия абсолютная. Папа оказывается не только возглавителем иерархии, не только главным организатором и руководителем церковной жизни, не только главой Церкви и не только фигурой, знаменующей собой церковное единство, он – носитель всей полноты власти, никому не подсудный, никому не обязанный отчетом самодержец. Личная власть папы в Римско-католической церкви не только больше соборной власти епископов, но и несоизмеримо больше. Еще раз повторим, что когда католики говорят «церковное учительство, магистериум», они имеют в виду прежде всего и почти исключительно папу и то учение, которое папой признается правильным. Будучи непогрешимым учителем, папа, по смыслу ватиканского догмата, не обязан подтверждать учением Церкви свои определения даже догматического характера, ибо он в своих действиях и определениях независим от Церкви. А Церковь, наоборот, вполне зависима от него. В издании «Католической богословской энциклопедии»³ католический богослов Годфруа пишет: «Когда папа провозглашает что-либо экс катедра, Церковь не может ни судить, ни проверять, ни подтверждать, она должна лишь повиноваться и верить». Таким образом, по объему полномочий Церковь в целом несравненно ниже папы. Даже в период междупапствия Церковь не возвышается до уровня этих полномочий. Читаем в той же энциклопедии: «Писать, что Церковь является нерушимой хранительницей власти ключей в период между смертью одного папы и выбором следующего, и что власть папы тогда принадлежит ей, и что Римско-католическая церковь – единственно законная наследница папы, умершего или вышедшего в отставку, значит погрешать против богословского принципа, твердо установленного». Итак, в период междупапствия у Римско-католической Церкви есть одно только право – это выбрать следующего папу и начать ему повиноваться. Никаких других вероучительных или канонических прав в период

междупапствия ей католические богословы не усваивают. Понятно, что эта безотрадная картина не может не повергать в уныние всякого мыслящего христианина. До последнего времени предпринимались усиленные попытки выхода из этого явно ненормального положения, в котором и поныне обретается Римско-католическая церковь. Нужно сказать, что в поисках этого выхода состояла главная задача сторонников *aggiornamento* (обновление или возрождение церковной жизни), которое определило течение II Ватиканского Собора. Но чем завершились их усилия, мы видим по цитатам из катехизиса католической церкви.

Недовольство существующим положением у некоторых римо-католиков своеобразно преломляется в стремление доказать, что власть папы тоже не абсолютна. Папа, дескать, тоже подчинен закону Божию. Но кто же это отрицает? Ведь никто не отрицает, что папа христианин и что и у него есть абсолютный нравственный и нравоучительный авторитет. Понятно, что папа должен подчиняться закону Божию. Римско-католическая церковь, конечно же, никогда не провозглашала права папы нарушать закон Божий, объявлять грех добродетелью, Священное Писание не Священным Писанием и тому подобные абсурдные вещи. Вопрос не в этом, а в том, может ли, согласно римско-католическому учению, Церковь контролировать пастырскую и богословскую деятельность папы. Могла ли Римско-католическая церковь выступить против папы, если бы он сейчас решил восстановить средневековую инквизицию, или продажу индульгенций, или допустил еще что-нибудь, явно не согласное с законом Божиим? Мыслит ли ныне себя Римско-католическая церковь правомочной анафематствовать папу за пособничество еретикам, как это было сделано на VI Вселенском Соборе с папой Гонорием, или отсечь от себя морально разложившегося папу, как это имело место в 963 г. с папой Иоанном XII? Увы, Римско-католическая церковь сейчас совершенно не считает себя способной судить папу и принимать подобные решения. В этом ярче всего выражается ее отличие от Древней неразделенной Церкви. Сейчас в Римско-католической церкви преобладает мнение, что

папа властен любой вопрос церковной жизни решать единолично, но что такой способ решения не всегда полезен для церковного дела. Дух коллегиальности (*лат. affectus collegialis*) все сильнее овладевает умами римо-католиков, безусловно, желающих своей Церкви возможно большего процветания. Это побуждает некоторых из них искать благоприятных для принципа коллегиальности истолкований уже принятых в Римско-католической церкви эkkлезиологических решений. Так, отвечая на вопрос о субъекте высшей церковной власти, выдающийся римско-католический богослов Карл Ранер говорил, что единственным субъектом верховной власти в Церкви является Коллегия епископов, хотя папе и принадлежит непререкаемое право судить о том, как эта власть Коллегии должна осуществляться, – единолично, через него самого, или коллективно, собором. Другой крупный католический богослов XX столетия, кардинал Сьененс, в свое время заявлял: «Папа при наличии некоторых условий непогрешим в силу той непогрешимости, которой обладает Церковь, а не наоборот». Самое слово «непогрешим» некоторые католики считают не совсем удачным. Известный римско-католический богослов и публицист второй половины XX в. аббат Дорантен считает, что образом пастыря и стада в эkkлезиологии надо пользоваться с осторожностью. Необходимо реагировать против упрощенного дуализма, в котором только пастырь обладает разумением, но не овцы: пастырь знает все, а овцы ничего. Он же продолжает: «Согласно восточной концепции соборности (то есть нашей, православной. – М.К.), верующий облакает учение силой, принимая его в душе. Этот фактор, занимавший когда-то важное место, пытались исключить во имя юридического принципа, который односторонне восторжествовал на I Ватиканском Соборе. Авторитет решает сам, он не нуждается в согласии тех, которые ему подчинены. Юридически это верно, но это неверно в жизненном плане».

Вот такие и подобные голоса и сейчас раздаются довольно часто среди людей, принадлежащих Римско-католической церкви. Но, повторим, официальная ее доктрина доныне носит

достаточно безотрадный характер. Полномочия на бесконтрольную власть, свойство не заблуждаться в определенной категории вопросов и проч. – это прерогативы, которыми не обладает в Римско-католической церкви в абсолютной степени никто, кроме папы.

В епископской хиротонии, составляющей высшую степень священства, эти прерогативы не подаются. Отсюда встает довольно интересный вопрос: с какого момента кандидат в папы становится папой, через какой акт он получает папское достоинство, а вместе с тем столь необычайные благодатные дары и столь неограниченную в Церкви власть? В древности, когда Римский епископ не выделялся в догматическом плане среди прочих епископов, не было вопроса о каком-то особенном возведении его в папское достоинство. Как любой другой епископ, Римский папа получал свою власть в Таинстве епископской хиротонии. Собственно, до IX в. на Римскую кафедру не переводили епископов с других мест (это было преобладающей практикой Древней Церкви), а выбирали обычно из клириков Римской епархии, из города Рима; чаще это были диаконы, которых последовательно поставляли во епископа Римского. Как и большинство предстоятелей древних кафедр, он оставался в Риме на своей кафедре пожизненно. Первый случай возведения на папский престол людей, уже облеченных епископской властью, имел место в IX в. Это известный Марин, современник патриарха Фотия; Формоз, епископ города Порто; Стефан и некоторые другие. Попытка некоторых пап бороться с нарушениями древних правил (наложение церковных анафем на епископов, дерзающих вступать на Римский престол) не спасли положения. Сегодня на Римский престол возводится лицо, уже облеченное епископским саном и, по нынешним понятиям, не нуждающееся в епископской хиротонии. В связи с этим особо остро встает вопрос, каким образом папа получает свое достоинство. В настоящее время, несмотря на то что в Римско-католической церкви утвердилось учение об особых благодатных прерогативах Римской кафедры, папа возводится в свое высочайшее, в католическом понимании, достоинство, как это

ни парадоксально, без какого-либо священнодействия, то есть папе дает полноту власти над Церковью не хиротония, а самые выборы папы вместе с согласием принять этот выбор. Так, кардиналы выбирают то или иное лицо, этого человека спрашивают, согласен ли он принять выбор, и если там же, на конклаве, он говорит да, не отказывается от этого избрания, то в момент произнесения согласия, по католическим представлениям, он и становится носителем харизмы папского служения. Интронизация, которая происходит через пару дней, ничего не прибавляет, это есть лишь некоторая внешняя церемония, как то вручение папе внешних атрибутов его власти, а не представление ему самой власти. Разъясняя это положение римско-католического права, папа Пий XII в середине прошлого столетия в одной из своих энциклик писал следующее: «Если бы какой-нибудь мирянин был избран папой, власть учить и управлять, так же, как и харизма непогрешимости, были бы ему сообщены в самый момент его согласия, даже до посвящения». Есть в этом некоторый элемент магизма, в том, что выборы и согласие при отсутствии какого бы то ни было таинства или священнодействия автоматически делают человека носителем харизмы верховной церковной власти. Конечно, мирянин после этого избрания проходит хиротонию; чтобы стать епископом, он должен принять соответствующую хиротонию, но тем не менее носителем высшей церковной власти он становится уже в момент избрания. Древняя Церковь не допускала даже мысли о чем-то подобном, о том, что избранный мирянин в момент избрания становится выше всего вселенского епископата, выше патриарха и ему усваиваются совершенно особенные достоинства, которые католики усваивают Римскому папе.

Теперь опишем и процедуру, как происходит избрание папы Римского, ибо сама эта процедура имеет ряд черт, характерных именно для католической церковности. В древности в избрании папы, подобно избранию всякого епископа, принимали участие три группы как главные составляющие: народ, клирики и епископы соседних областей. С V в. все большее влияние на выборы папы стали оказывать светские монархи, которые как

бы заменили собой народ в качестве участников выборов. В V–VI вв. выборы в значительной мере контролировались византийскими императорами, впоследствии готскими королями, затем на эти выборы стали влиять представители римской аристократии и императоры Священной Германской империи. Как реакция на такое вмешательство светской власти Латеранский Собор 1059 г. главную роль в избрании папы отвел кардиналам, высшему сословию римско-католических клириков, а III Латеранский Собор 1179 г. определил, что папа должен избираться 2/3 кардинальских голосов. Это правило соблюдалось до последнего конклава, и только в 2000 г. папа Иоанн Павел II внес некоторую поправку в эту многовековую процедуру: если за 12 первых дней голосований никакой кандидат не будет избран папой 2/3 кардинальских голосов, то начиная с 13-го дня голосования достаточно простого арифметического большинства. Эта поправка решительно может поменять стратегию конклава со стороны партии большинства.

Еще можно указать, что светские монархи окончательно были устранены от всякой возможности влиять на выборы папы только в 1904 г., а до того времени у крупнейших католических монархий Западной Европы существовало право вето, их представители на конклаве (короли французский, испанский, германский император, впоследствии австро-венгерский император) могли выразить свое вето на избрание того или иного лица, и в таком случае речь должна была идти о переголосовании.

После известного инцидента, имевшего место в 1271 г., когда около двух лет кардиналы не могли договориться об избрании папы – съезжались, разъезжались, но никак 2/3 никто не мог набрать, произошел инцидент, который положил начало процедуре конклавов собственно. (Слово «конклав», латинское по происхождению, от *cum clave*, переводится как «с ключом» или «под ключом», то есть «помещение, запертое под ключ».) Так вот, в 1271 г. разгневанный народ, который уже два года ждал Римского первосвященника, запер кардиналов в помещении, где они собрались в очередной раз, и заложил кирпичами все выходы, оставив только отверстия для передачи

им пищи и иных нужд, и кардиналам было сказано, что они разойдутся только тогда, когда осуществят выборы следующего папы. Дело пошло значительно успешнее, и за несколько дней, в отличие от предыдущих двух лет, кардиналы сумели договориться, и Римский папа был избран. Эта практика так понравилась, что с того времени выборы кардиналов стали производиться на конклавах. Ныне местом проведения конклава является знаменитая Сикстинская капелла Ватикана, расписанная в главных своих частях Микеланджело, другими выдающимися художниками эпохи Возрождения. Глядя на картину «Страшного Суда» Микеланджело, кардиналы и избирают следующего Римского епископа. Ныне кардиналов около полутора сот, им и предстоит провести следующий выбор.

Как происходит сама процедура? Теоретически признается возможным избрание ныне на папский престол клирика не епископа и даже мирянина, следовательно, возможно избрание на папский престол и не кардинала. Но по существующему и утвердившемуся обычаю кардиналы избирают папу только из своей среды. Последний папа не из кардиналов, Урбан VI, был избран в 1378 г.; последний папа не из епископов, но кардинал, Григорий XVI, в 1831 г. Право на избрание папы ныне принадлежит только кардиналам. Конклав должен начаться не позднее, чем на 19-й день после смерти папы. Вступая в конклав, кардиналы клятвенно обязуются не следовать в деле конклава никаким указаниям извне и строго соблюдать его тайну, то есть не рассказывать ни о чем, что там происходило. Выборы осуществляются путем тайного голосования посредством бюллетеней. Опуская бюллетень в серебряную чашу, голосующий кардинал произносит следующие слова: «Призываю в свидетели Христа Господа, имеющего судить меня, что голосую за того, кого пред Богом считаю подлежащим избранию». Доныне избранным признавался кандидат, получивший 2/3 действительных голосов. После этого глава кардинальской коллегии задавал избраннику традиционный вопрос о принятии выбора. Принявший выбор, по римско-католическому учению, тут же получает от Бога всю полноту папской власти. Следует второй вопрос главы кардинальской

коллегии: «Как хочешь именоваться?» И папа выбирает себе новое имя. Смысл этого переименования сходен с монашеской сменой имени, а именно, чтобы подчеркнуть, что новый Римский епископ – это уже совсем не тот кардинал, совсем не то лицо, которого знали по его прежнему служению, но особым образом облагодатствованный глава Церкви, что Бенедикт XVI – это уже не просто кардинал Иозеф Ратцингер, восшедший на Римскую кафедру, но человек, которого нужно рассматривать в ином иерархическом и харизматическом статусе. После того как человек называет свое имя, оно ему усваивается как его папское наименование и сжигаются все бюллетени. Существует также средневековая традиция, по которой в случае неудачного голосования бюллетени сжигаются с топливом, которое дает темный дым из трубы печи на Сикстинской капелле, а в случае удачных выборов дым идет светлый, и таким образом, по такой красочной традиции, по этому дыму, на который были и будут устремлены камеры телевидения, иных средств массовой информации, получается первая весть об избрании папы. Затем совершается так называемая адорация, поклонение папе со стороны кардиналов. Когда-то для этого он садился на престол Сикстинской капеллы, кардиналы целовали ему ногу, теперь это упрощено. Сидя в кресле, новоизбранный папа принимает первое поклонение от кардиналов, которые целуют его руку. Затем старшина коллегии кардиналов выходит к народу на балкон и объявляет народу о состоявшемся выборе – это известные слова «habemus papam» – и оглашает имя избранного. Папа выходит на балкон, к народу, первый раз в белой папской сутане. На этот случай заготавливается несколько таких сутан разных размеров.

Ну и наконец, во время коронации, которая происходит через несколько дней, на главу папы возлагается тиара, впрочем, последние папы отказывались от процедуры возложения тиары во время коронации.

Различие в понимании учения о Церкви православием и католицизмом

Опираясь на древнецерковные вероучительные тексты, православные христиане исходят в своем учении о Церкви из того, что Церковь – это высшая святыня на земле, это царство Духа Святого, реализация обетования Христова об «ином Утешителе», пребывающем с нами вовек (см.: Ин.14:16). В Церкви все призваны к жизни в Духе. Духоносным является все Тело Церкви. Таким образом, вера православная – это вера кафолическая, то есть общая вера Церкви, состоящей из многих членов, объединенных любовью и единомыслием. Эта вера хранится в их сердцах, согласно пророчеству Иеремии о Новом Завете: «вот завет, который я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер.31:33).

В отличие от православного, римско-католическое учение, признающее единоличную власть папы над Церковью, ставит Церковь в приниженное положение, так как обрекает ее членов на безоговорочное и слепое послушание папе, совесть церковную – на молчание. Все это находится в противоречии с духом христианской свободы, с духом Нового Завета.

По Слову Божию, Церковь есть «столп и утверждение истины» (1Тим.3:15), она Тело Христово, «полнота Наполняющего все во всем» (Еф.1:23). Истина живет в недрах Церкви. Столпом и утверждением истины является Церковь в святой объединенности ее чад. «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа», – призывает Церковь. Римско-католическое учение столпом и утверждением истины делает самого папу, а Церковь лишает ее главной функции. В римском католицизме вера в святость католической (Соборной), то есть всеобщей, Церкви подменена верой в непогрешимость папы.

Следующий важный момент православного учения о Церкви, не принятый католицизмом, – незыблемость догматических основ. Как сказано в «Окружном послании восточных патриархов» (1848), исторический путь Православной Церкви показал, что «У нас ни патриархи, ни Соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранителем благочестия у нас является самое Тело Церкви, то есть самый народ».

Истинной Церковью является та, которая продолжает жить духоносной жизнью, начатой в великий день Пятидесятницы.

И наконец, еще одно принципиальное разногласие между православным и католическим пониманием учения о Церкви – вопрос церковного единства.

О том, каково то единство, которое должно проявляться в жизни Церкви, говорит Сам Господь: «Как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... да будут едино, как Мы едино» (Ин.17, 21–22). Не единство внешнее, основанное на подчинении всех одному (одному апостолу или одному епископу), должно быть основой единства церковного, а единство внутреннее, органичное. Образом его является триипостасное единство, превосходящее разум человеческий. Святым Духом души наши животворяются, возвышаются, озаряются тройческим единством, и мы становимся участниками жизни церковной, таинственной, несущей на себе отблеск взаимоотношений между Лицами Святой Троицы.

Православие особую роль в деле утверждения церковного единства отводит иерархии. Не отвергает оно и всего того, что в плане естественном, человеческом, служит делу единства церковного, но производное подчиняет основному.

Римский католицизм понимает единство как безоговорочное подчинение всех одному. Истинная Церковь для католика та, которая во всем подчиняется папе. Дело выглядит почти так, как если бы в тех случаях, когда требуется различать между добром и злом, правдой и не правдой, в папе видели средоточие всей духоносности Церкви и единственного обладателя истины.

Римо-католикам Церковь представляется не как воплощение тройческой жизни в мире, а как монархическое государство, в котором все подданные подчинены одному обладателю абсолютной власти.

Перед нами, следовательно, тут два совершенно различных образа Церкви и два различных понимания ее единства.

Догматические предпосылки римско-католического учения о власти папы

Католические богословы строят свое учение о власти папы на двух предпосылках, которые они пытаются обосновать толкованием Священного Писания.

Эти предпосылки следующие:

- 1) римские папы являются преемниками апостола Петра;
- 2) преемствуемую папами власть апостол Петр получил от Христа.

Близко примыкающим к ним является вопрос об отношении Петра к другим апостолам.

Папа как преемник апостола Петра

Как известно из начального церковного предания, преемниками апостолов являются все епископы. Это преемство осуществляется через цепь рукоположений, начатую святыми апостолами. Ставить вопрос о том, преемником какого именно апостола является тот или иной епископ, не имеет смысла уже по одному тому, что епископские рукоположения совершаются соборно, несколькими епископами. Да этому вопросу и не должно придавать какого-либо особого значения. Апостол Павел осудил тех, кто говорил: «я Павлов», «я Аполлосов», «я Кифин». Апостол Петр поставлял епископов в разных городах, в частности в Антиохии и в Риме. По преданию, в Антиохии им был рукоположен Еводий, в Риме – Лин. Но ни Еводий, ни Лин не рукополагали сами себе преемников. Поэтому последующие римские епископы преемниками апостола Петра по рукоположению не являются.

Но есть другой вид преемства – преемство по кафедре. Римская кафедра учреждена, как известно, апостолами Петром и Павлом. В этом смысле епископов Римской, а также епископов Антиохийской и других кафедр, учрежденных апостолом Петром (и Павлом), можно считать преемниками этих апостолов независимо от того, от кого они получили рукоположение, подобно тому как епископы Ефесские считаются преемниками апостола Иоанна Богослова, епископы Александрийские – преемниками евангелиста Марка и т. д. Это обстоятельство опять-таки не имеет какого-либо чрезвычайного значения, так как в благодатном плане все епископы равны. Но

православные охотно, с радостью оказывают епископам апостольских кафедр особое уважение в память тех дорогих для христианского сердца исторических воспоминаний, которые с этими кафедрами связаны.

Все это очень просто, понятно и естественно. Но если смотреть на Римского епископа глазами римо-католиков, то есть видеть в нем носителя чрезвычайной и неограниченной власти над Церковью, вопрос о его преемстве Петру становится чрезвычайно сложным и запутанным.

Первым преемником апостола Петра по Римской кафедре считают Лина. Но когда и каким актом передал ему апостол Петр свою единоличную власть над Церковью, римо-католики ничего определенного сказать не могут. Он не мог передать эту власть через рукоположение, так как в противном случае рукоположенный им Лин стал бы выше самого апостола Петра. Может быть, эта власть перешла на Лина просто в момент смерти Петра!? Но возможен ли в Церкви такой переход власти с умершего на живого? Может быть, этой властью облекли Лина другие уже после смерти апостола Петра в таком порядке, как это делается теперь при избрании нового папы? Но, во-первых, на это нет никакого намека в предании. Во-вторых, можно ли допустить, чтобы Лин из какого бы то ни было источника получил такую власть, которая ставила бы его над остававшимися еще в живых другими апостолами, и в частности над апостолом Иоанном Богословом, скончавшимся позже других?

Таким образом, попытка проследить преемственную цепь перехода верховной власти над Церковью от апостола Петра к нынешнему папе в папистическом понятии уже на первом шагу наталкивается на непреодолимые трудности.

Надо помнить, что двух носителей единоличной, абсолютной власти одновременно быть не может. Поэтому когда папский престол оспаривали два или три епископа (а таких случаев в истории было немало), римо-католикам необходимо было очень четко разбираться, кто из них законный преемник Петра, а кто – антипапа, ибо, по римско-католическому учению, истинной может считаться только та Церковь, которая имеет

своим главой законного папу. А Церковь, подчиненная антипапе, должна бы поэтому считаться «антицерковью», или, если воспользоваться выражением папы Льва IX, «сборищем схизматиков» и «синагогой сатаны». Если с этой, чисто католической, меркой подойти к вопросу о папском преемстве и исследовать его в историческом плане, то натолкнемся на совершенно непреодолимые трудности. Дело в том, что в истории Римской церкви бывало не раз, что победу в борьбе одерживал не более законный папа, а более сильный поддержкой власть имущих. Так было в 418 г., когда Бонифаций I при поддержке императора одержал победу над избранным ранее Евлалием; в 530 г., когда Бонифаций II одержал верх над избранным большинством духовенства Миодором, и во многих других случаях. Есть ли у католиков какое-либо основание считать, что именно Бонифаций I и Бонифаций II были преемниками единоличной власти апостола Петра? В 963 г. Римский Собор низложил за разврат папу Иоанна XII и поставил на его место Льва VIII. С православной точки зрения, в этом нет ничего сомнительного, но с точки зрения римско-католического вероучения это было незаконное действие, поскольку папу никто судить не может. И сам папа Иоанн XII этого низложения не признал. Следовательно, Лев VIII должен считаться у католиков антипапой, а подчиненная ему Церковь не должна признаваться истинной Церковью. Но беда в том, что законный папа Иоанн XII имел только одного преемника (Бенедикта V), а через преемников антипапы Льва VIII «преемство» от апостола Петра продолжается по сей день. Если нынешняя линия пап является продолжением антипапской линии, то где здесь законное преемство и где законная Церковь?

Папская схизма в XV в. была ликвидирована на Констанцском Соборе (1417) поставлением папы Мартина V. Линия Мартина V бесперебойно продолжается по сей день. Но можно ли, с римско-католической точки зрения, считать это постановление законным? Ведь Констанцкий Собор стоял на «еретических» позициях, признавая за Соборами право низлагать пап.

Все это говорит о том, насколько шатки позиции римокатоликов, ссылающихся в оправдание чрезвычайной власти пап на преемство от Петра.

Получил ли апостол Петр власть от Христа?

По римско-католическому учению, апостол Петр, и только он один из апостолов, получил от Иисуса Христа ту чрезвычайную, единоличную власть над Церковью, которой, по праву преемства, обладают сейчас в Римско-католической церкви папы.

Подтверждение этого римско-католические богословы находят в нескольких местах Евангелия.

1. Евангелие от Матфея (Мф.16:13–19): «Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах. И я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне я создам Церковь Мою (Petra), и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах. »

По римско-католическому толкованию этого текста, Церковь создана на Петре, то есть без Петра нет истинной Церкви. Это верно только в том смысле, что не состоявшие в общении с Петром не состояли в общении с истинной Церковью, находились вне ее, точно так же, как не являлись членами истинной Церкви те, которые не состояли в общении с Иоанном Богословом, Иаковом и другими апостолами, точно так же, как не находятся в истинной Церкви те, которые не состоят сейчас в общении с законными апостольскими преемниками, законными православными епископами. В этом смысле Петр (вместе с другими апостолами) является основанием Церкви. Но это неверно, если мы будем мыслить Петра в отрыве от

других апостолов и от самого Тела Церкви. Петр постольку является основанием Церкви, поскольку он сам принадлежит к лику апостолов и находится в Церкви. Поэтому истинная Церковь Христова не может называться или считаться Церковью «петровской», она называется и является Церковью апостольской: «Стена города, – сказано в Откровении, – «имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца» (Откр.21:14). Ориген говорит: «Если ты думаешь, что на одном только Петре создана вся Церковь, то что сказал бы ты об Иоанне, сыне Громовом, и о каждом из апостолов?.. Разве не на всех и не на каждом из них осуществляется сказанное выше: врата ада не одолеют ее, и еще: на сем камне я создам Церковь Мою?» Блаженный Иероним: «На Петре основана Церковь; это так, но в другом месте это говорится и о всех апостолах, что она на них построена и все они получили ключи Царствия Небесного... В равной мере на них всех утверждается крепость Церкви».

Краеугольным же камнем Церкви является не тот или иной апостол, а Сам Иисус Христос, как говорится в посланиях апостола Павла: ... «Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе» (Еф.2:19–21). ... «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1Кор.3:11). О том же свидетельствует и сам апостол Петр: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу, Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: вот, я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный: и верующий в Него не постыдится» (1Пет2:4–6).

Изъясняя вышеприведенное место Евангелия от Матфея, большая часть святых отцов под словом «камень» разумеют веру, исповеданную Петром, то есть веру во Христа, Сына Бога

Живого. «На этом исповедании, как на камне, построена Церковь, – говорит блаженный Августин. – Вера Петра есть основание Церкви, эта вера делает бессильными врата адовы».

Иногда отцы Церкви относят слово Petra к Самому Иисусу Христу. Как говорит Августин: «Церковь строится на Том, Кого Петр исповедал, говоря: «Ты еси Христос, Сын Бога Живаго»... Он ему не сказал: “Ты еси камень (Petra)”, а: “Ты еси Петр, – камень же был Христос”. Исповедуя Христа так, как исповедует Его вся Церковь, Симон был назван Петром». «Ты – Петр, – сказал Он, – и на этом камне, который ты познал, говоря: “Ты – Христос, Сын Бога Живаго”, я созижду Церковь Мою, то есть на Мне Самом, Сыне Бога Живаго, созижду я Церковь Мою, на Мне созижду ее, не на тебе».

Во всяком случае, никто из отцов не приписывает Петру в связи с обетованием Христовым чего-то такого, чего не имели прочие апостолы.

То же самое касается и власти ключей: эта власть не единоличная. В том же Евангелии от Матфея слова, подобные тем, которые были сказаны в пределах Кесарии Филипповой Петру, приводятся во множественном числе: «Истинно глаголю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф.18:18). Святой Амвросий Медиоланский говорит: «То, что сказано Петру, сказано и прочим апостолам: дам ти ключи Царства Небеснаго».

Блаженный Августин: «Неужели Петр получил эти ключи, а Павел их не получил? Петр получил, а Иоанн и Иаков не получили, так же и прочие апостолы?»

Ориген: «Разве одному Петру даны Господом ключи Царства Небесного и никто другой из блаженных их не получил?»

Обетование ключей, изреченное в пределах Кесарии Филипповой, было исполнено потом в Иерусалиме в день Воскресения, когда Воскресший, став посреди Своих учеников, сказал им: «мир вам! как послал Меня Отец, так и я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том

останутся» (Ин.20:21–23). Как видим, Христос обратился в этот священный момент ко всем ученикам, не выделяя Петра.

Следует отметить, что в 1964 г. в связи со спорами о коллегиальности папа Павел VI предложил комиссии II Ватиканского Собора, занимавшейся редактированием проекта догматической конституции «О Церкви», запросить наиболее компетентное в Римско-католической церкви по вопросам экзегезы учреждение – Библейскую комиссию, следует ли считать, что власть ключей, о которой говорится в Евангелии от Матфея (Мф.16:19), принадлежит и другим апостолам. Библейская комиссия отметили положительно.

Любопытно также, что в особом документе «Nota explicativa praevia» папа Павел VI продиктовал в 1964 г. II Ватиканскому Собору, настаивавшему на том, что епископская коллегия преемствует коллегии апостольской, разъяснение, согласно которому между апостолом Петром и папами есть полное преемство власти, тогда как между апостолами и епископами полного преемства нет.

Почему в Кесарии Филипповой Христос обращается с обетованием этой власти к одному апостолу Петру?

Христос обращает Свои слова к Петру и произносит их в единственном числе в ответ на исповедание, произнесенное им одним. Кроме того, как толкуют святые отцы, единственное число употреблено здесь как знак единства апостолов, единства Церкви. Святой Киприан Карфагенский пишет в пояснение приведенных выше слов Христа (Ин.20:21–23): «Хотя Он всем апостолам после Своего воскресения дал равную власть... однако, чтобы ясно показать единство, Он так сделал властью Своею, чтобы начало этого единства велось от одного. Разумеется, и другие апостолы были тем же, чем был Петр, наделенные тою же мерою чести и власти, но начало ведется от единства, чтобы показать, что Церковь Христова едина».

О том же говорит блаженный Августин: «Петр один отвечает: “Ты – Христос”, и ему говорится: “Тебе дам ключи Царствия Небесного”, как будто бы он один получил власть вязать и разрешать. Тогда как и те слова один сказал от имени всех, и сие обетование он получил вместе со всеми, как бы

олицетворяя собою единство. Итак, один выступает за всех, ибо единство находится во всех». «Он олицетворил собою вселенскость и единство Церкви, когда ему было сказано: “Я даю тебе то, что дано было всем”».

И самая личность Петра, и самое имя Петр (камень, скала) здесь знаменует весь лик апостольский, поскольку вопрос был обращен ко всем: «За кого почитаете Меня?» – и поскольку ответ, произнесенный в тот момент одним Петром, должен был стать их общим ответом, Петр здесь – символ апостольства.

Отцы Констанцкого Собора толковали папе: «Доколе Иуда был в числе апостолов, он имел власть вязать и решить, когда же он вышел из их лика, в его власти осталось только одно – связать самого себя петлей удушения». Констанцские отцы хотели этим сказать, что папа силен только в союзе с другими епископами, в союзе с Церковью.

Обетования, данные Петру, распространяются и на епископат. Согласно святому Киприану Карфагенскому, Господь, говоря Петру о камне, на котором строится Церковь, «основывал честь епископскую и строй Церкви», поскольку «Церковь возведена на епископах».

Таким образом, по римско-католическому пониманию, в лице Петра Христос облакает властью всех Римских епископов, и только их. По православному же пониманию, в лице Петра получают обетование все апостолы и их преемники.

2. Евангелие от Луки (Лк.22:31–34) приводит обращение Господа к Петру после Тайной Вечери: « Симон, Симон, се сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу, но я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих. Он отвечал Ему: Господи! с Тобою я готов и в темницу и на смерть идти. Но Он сказал: говорю тебе, Петр, не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня.»

Подтверждение своего учения о чрезвычайных полномочиях Петра и его непогрешимости римо-католики находят в первой половине этого текста: Господь молится о Петре, да не оскудеет вера его, и поручает ему утвердить братию.

Но весь контекст евангельского рассказа и вторая половина этого текста говорит о том, что Христос молится за Петра, имея в виду предстоявшее ему искушение, как известно, приведшее Петра к отречению. Пройдя через это искушение и вновь обратившись ко Христу, Петр должен был, в свою очередь, утверждать колеблющихся братьев. Утверждать других в вере – долг каждого епископа и каждого христианина. Здесь нет речи о каких-то чрезвычайных полномочиях. Понятно, что выводить отсюда преимущество Римского престола было бы странной и неестественной натяжкой. И очень поздно появляются первые проримские истолкования этого места. Только в конце VII в. папа Римский Агафон первым истолковывает это место в пользу преимуществ Римского епископа. До него такое толкование этого места неизвестно.

3. Евангелие от Иоанна (Ин.21:15–17): «Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих. Еще говорит ему в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих. Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли Меня? Петр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих».

Быть пастырем Церкви – не значит иметь единоличную, абсолютную власть над умами и совестью верующих. Сам апостол Петр умоляет пастырей-пресвитеров как их сопастырь – «сопресвитер»: «Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти... но подавая пример стаду» (1Пет 5:2–3). Пастырство не должно превращаться в «обладание причтом», то есть в распоряжение уделом, господствование.

Троекратное вопрошение Спасителя, обращенное к апостолу Петру, имеет прямое отношение к троекратному отречению Петра, происшедшему вскоре после заверения: «

если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь » (Мф.26:33). Так это понял и Петр («Петр опечалился»).

Отношение апостола Петра к другим апостолам

Апостолу Петру в лике апостолов принадлежала некая первенствующая роль. В перечне апостольских имен имя Петр всегда стоит на первом месте. В Деяниях апостольских повествуется о том, что именно Петр предложил избрать двенадцатого апостола на место отпавшего Иуды. Петр выступает с речью в день Пятидесятницы, произносит речь на Апостольском Соборе и т. п.

Однако все вопросы общецерковного значения апостолы решают сообща, соборно. Петр не повелевает апостолам. Наоборот, об апостолах сказано в книге Деяний, что они «послали» Петра в Самарию (Деян.8:14). В Послании к Галатам (Гал.2:11) говорится, что апостол Павел «лично противостал» Петру, когда тот, лицемеря, не только сам поступал «не прямо по истине Евангельской», но и других принуждал вести себя не так, как надо (см.: Гал.2:14).

Следовательно, не могло быть и речи о слепом, безоговорочном повиновении всех Петру. Каждому пастырю и архипастырю надо помнить, что он не только учитель, но и ученик Церкви. В данном случае Церковь говорила устами апостола Павла, а Петр был лишь ее учеником.

Рассмотрев основные догматические предпосылки, на которые пытаются опереться римско-католические богословы, можно сделать следующий главный вывод: несостоятельность их исходных доводов и ложное толкование свидетельств Священного Писания и Предания. Дальнейшее изучение развития католического учения о власти папы над Церковью в историческом плане с полной ясностью покажет, как быстро отделившаяся от православия Римско-католическая церковь превратилась в абсолютную монархию, взявшую на себя всю полноту светской власти.

Роль Римского епископа и Римской кафедры в Древней Церкви

В апостольское время первенствующее положение во Вселенской Церкви принадлежало Иерусалимской кафедре; первым епископом ее был Иаков Праведный, брат Господень.

Отец церковной истории Евсевий Кесарийский (ок. 260–340) приводит свидетельства христианской древности о том, что апостолы Петр, Иаков и Иоанн, «хотя и были предпочтены Спасителем, по вознесении Его на небо не стали состязаться между собой в славе, а избрали епископом Иерусалимским Иакова Праведного».

В послеапостольское время первое место заняла Римская кафедра. Рим был естественным центром Древнего мира и Древней Церкви, поскольку он был столицей империи. В 28-м правиле IV Вселенского Собора говорится, что отцы дали преимущества престолу Древнего Рима, «поелику то был царствующий град». В столицу вели пути из разных концов государства, здесь осуществлялся обмен информацией, в том числе и церковного характера, сюда, по словам Иринея Лионского, поступало отовсюду и сообща хранилось верующими то, что составляет апостольскую традицию. Римская кафедра осуществляла, таким образом, важную роль в соборной жизни Церкви. Она была важным звеном в общем согласии Церквей. В силу своего центрального положения в империи она выполняла особую роль в контактах между Церквями и в хранении сокровища соборной веры Церкви. С Римской кафедрой сносились и согласовывались другие Поместные Церкви. Все это делалось по ее молчаливому согласию. Но не было и не могло быть никаких определений о благодатных преимуществах Римской церкви перед прочими Церквями. Сама Римская кафедра также находилась под наблюдением других Церквей, и уклонение ее от чистоты православия не могло не вызывать соответствующей реакции с их стороны.

Город Рим пользовался у христиан особым уважением и как место проповеди и мученической кончины первоверховных

апостолов Петра и Павла. У святых отцов встречаются прославления Римской кафедры как хранительницы веры первоверховных апостолов. Разумеется, эти прославления имели место тогда, когда они оправдывались положением дела. Важная роль в жизни Церкви принадлежала, естественно, и епископу этого города. Если каждый епископ призван нести попечение о всей Церкви (хотя пределы его юрисдикции строго ограничены), то тем более такое попечение о Вселенской Церкви входило в обязанность епископа первенствующей кафедры. Отцы Поместного Сардикийского Собора (344) предоставили епископу Римскому Юлию право принимать апелляцию от осужденных церковным судом епископов и назначать новое рассмотрение их дел в новом составе суда. Если даже считать, что это касалось только Западной Церкви, то и тогда очевидно большое значение Римского епископа в Церкви.

Но все эти преимущества не давали права Римскому епископу единолично решать дела всей Церкви. Такое право не приписывается ему ни одним официальным актом Древней Церкви. С Римским епископом советовались, с его мнением считались, но принципа безусловного повиновения Риму в Церкви не было. Для решения общецерковных вопросов, несмотря на все трудности тогдашнего времени, все же созывались Соборы. Известно, например, что во II в. спорный вопрос о времени празднования Пасхи обсуждался на Поместных Соборах в Палестине, Понте, Галлии, Месопотамии и в самом Риме. Мнение Римского епископа отнюдь не считалось при этом решающим, с ним не соглашались и открыто выражали это несогласие Поликарп Смирнский, Поликрат Ефесский, Иринеи Лионский.

Тем не менее тогдашний Римский епископ Виктор отлучил малоазийских христиан, не выразивших желания присоединиться к римской практике и настаивавших на традиции, восходившей к апостолу Иоанну Богослову, и лишил их евхаристического общения. Это было первым проявлением зарождавшегося в Римской церкви искажения понятия о своей роли во Вселенской Церкви. Вместо «председательства» в

любви» начинает расти понятие о юридическом первенстве, о каноническом главенстве по отношению к другим христианским Церквам.

Тогда строй церковной жизни был еще очень далек от того, чтобы подчиниться Римскому епископу, и его решение провести не удалось. Как пишет церковный историк Евсевий Кесарийский, «ибо всем епископам это не понравилось», так что это отлучение осталось декларационным. Так же открыто отстаивали свое мнение Дионисий Александрийский, Киприан Карфагенский, Фирмилиан Кесарийский, Елен Тарсийский в III в. при обсуждении вопроса о перекрещивании еретиков и принятии их через покаяние. Во время спора по этому вопросу с Карфагенской Церковью папа Стефан позволил себе назвать священномученика Киприана Карфагенского лжехристианином, лжеапостолом и рабом лукавым.

Постепенно формально-юридическое осознание своих прав в Римской церкви все нарастает. Папа Бонифаций I (418–422) называет Римскую кафедру главою всех Церквей: «Если кто-нибудь от Римской кафедры отколется, тот да будет исключен из христианской религии». В эпоху Вселенских Соборов была сформулирована последовательная православная экклезиология, в том числе и касательно роли и преимуществ тех или иных кафедр.

Вопрос о первенстве (примате) той или иной кафедры – не догматический; он подлежит усмотрению Церкви. Церковь же при решении этого вопроса учитывала конкретную историческую обстановку.

В этом отношении характерна формулировка 28-го правила Халкидонского Вселенского Собора: «Престолу первого Рима отцы естественно предоставили преимущества, как царствующему граду». Следуя тому же принципу, Халкидонский Собор предоставил «равные преимущества» Константинополю.

Папа Лев I отвергал это правило как наносящее ущерб признанному прежними постановлениями положению Александрийского и Антиохийского престолов.

Иногда римско-католические богословы (например, М. Жюжи) выражают удивление, что папа Лев I, оспаривая право

Константинополя на второе место, не направил своего протеста прямо против той части соборной формулировки, которая касается природы и происхождения преимуществ Римской кафедры.

Упомянутое 28-е халкидонское правило, равно как похожее правило II Вселенского Собора, красноречиво свидетельствуют о том, насколько Церковь далека была от нынешних римско-католических взглядов на природу преимуществ первенствующей кафедры. Церковь, как видим, не считала их безусловно и навечно закрепленными за Римом.

При таком положении дела встречающиеся иногда у церковных писателей замечания о чистоте православия римлян могли быть лишь естественным выражением признания той положительной роли, которую играла Римская церковь в общецерковной жизни того времени. В признании ее заслуг для православия, равно как в признании за первенствующей кафедрой роли фактора, содействующего общецерковному единству, не было ничего сомнительного с православной точки зрения до тех пор, пока в Церкви действовал принцип кафолического, всецерковного, соборного решения общецерковных вопросов.

Отступление от православия начинается тогда, когда светлое и живое общецерковное дело утверждения истины перестает быть общецерковным и объявляется подлежащим чьей-то исключительной компетенции, когда принцип кафолической церковности подменяется принципом механистического подчинения авторитету с признанием заранее и наперед всего, что авторитет изречет.

Опасность такой подмены возникала в тех случаях, когда относительно меньшее распространение ересей среди римлян представлялось следствием особой, неотъемлемой, в абсолютном смысле понятой привилегии именно Римской Поместной Церкви, или ее предстоятеля, на неодолимость вратами адовыми.

Тем не менее некоторые папы начиная с V в. (когда Рим уже не составлял единого государственного целого с Востоком), проповедуя (преимущественно в обращениях к западным

епископам) церковный римоцентризм, в большей или меньшей степени склоняются именно к такому упрощенному пониманию истинности церковного учения и в таком смысле делают ссылки на известные евангельские тексты об апостоле Петре.

При недостаточной бдительности Востока были посеяны семена, из которых выросла антикафолическая идея постоянного доктринального центра, связанного неразрывно и навеки с одним определенным пунктом на земном шаре, имеющего привилегию на чистоту веры и авторитетно руководящего истиной на всех других церковных территориях, лишенных этой привилегии.

Доколе Римский престол в принципе признавал за Церковью право суждения о православии пап, можно было считать Рим православным. И Рим действительно в течение целых столетий продолжал оставаться православным, несмотря на преувеличенные представления многих его иерархов о роли Римской кафедры в Кафолической Церкви.

О православии Римской церкви в это время красноречивее всего говорит отношение этой Церкви к факту осуждения папы Гонория (625–638) на VI Вселенском Соборе (680).

Современные нам римо-католики говорят, что не следует преувеличивать вину папы Гонория, послания которого хотя и благоприятствовали монофелитам, сам папа не был еретиком в собственном смысле слова (Аманн). Если даже и так, то дело от этого не меняется. Возможно, виновность папы Гонория была невелика, важно то, что Вселенский Собор, притом без участия папы, судил и осудил Гонория вместе с другими иерархами, предав его анафеме; что Римские папы не только не протестовали против этой анафемы, а наоборот – сами к ней присоединились.

Папа Лев II (682–683), повторяя анафему на Гонория, со своей стороны обвинил его в том, что он подорвал престиж Римской церкви, «не приложив усилий к тому, чтобы дать засиять этой Церкви учением, согласным с апостольской традицией, и допустив в мерзком предательстве, чтобы эта Церковь, без порока, оказалась запятнанной».⁴ Очень характерные слова! Папа считает, что Церковь апостола Петра

должна быть «без порока» и что она действительно была такой; но это не догмат, а лишь исторический факт, на который, к сожалению, не всегда можно положиться. Гонорий запятнал дотоле непорочную Церковь – анафема!

Анафема на Гонория – такой непререкаемый факт в истории Римской церкви, что впоследствии даже явные римокатолики (папа Адриан II, деятели Меньшего Софийского Собора) продолжали, так сказать, «по инерции» провозглашать ее, впадая в явное противоречие со своим главным положением о неподсудности Римского престола.

Так, нет никаких оснований говорить о безусловном послушании Церкви Риму, особенно в вопросах веры. Если бы в Древней Церкви существовало учение о простом способе установления истины путем получения указания из Рима, не нужны были бы Вселенские Соборы, невозможны были бы и самые церковные разделения из-за догматических вопросов, но такого учения, и даже намек на него, мы не встречаем ни в одном древнем вероопределении.

Однако искушение, связанное с преимуществами Римской кафедры, было очень велико. Некоторые папы не сумели удержаться в должных границах и стали смотреть на свою Поместную Церковь как на Церковь привилегированную, учительницу других Церквей, а на себя – как на единоличных повелителей всей Церкви Христовой, монархов, ни от кого не зависящих и никому не подсудных. Сначала возникла речь о господстве Римской церкви над прочими Поместными Церквами, потом – о единоличном господстве Римских епископов над всеми епископами и всеми Церквами. Претензии Римско-католической церкви на господствующее положение были обличены не сразу, а исторические обстоятельства тем временем оказались весьма благоприятными для притязаний пап на господство и на монархическую власть в Церкви.

Светская власть папы. «Дарственная Константина»

Обладателями светской власти Римские первосвященники стали в середине VIII в., получив во владение отвоеванную у лангобардов франкским королем Пипином Коротким территорию Равеннского экзархата и город Рим. С этого момента папы становятся главой самостоятельного государства, получившего впоследствии название Папской, или Церковной, области. Чтобы утвердиться в этом положении, надо было оградить новое государство от любых притязаний Византии.

До этого времени Рим находился под скипетром византийского императора и в государственном отношении подчинялся Константинополю. К середине VIII в. иконоборческая политика византийских императоров Льва III (717–741) и Константина V (741–775) обостряли отношения между Римом и Константинополем до крайней степени. Лев отнял у непокорных пап Иллирийский экзархат, Сицилию и Южную Италию. На очередь становилась судьба Равеннского экзархата. Сильное давление оказывали лангобарды. В 752 г. ими был покорен главный оплот Византии на итальянской территории – Равеннский экзархат, а вместе с ним и город Рим. Лангобарды продержались здесь всего два года, но изгнал их отсюда в 754 г. не византийский император, а его соперник, франкский король Пипин Короткий, только что получивший корону из рук папы Стефана II (752–757), венчавшего его с намерениями найти у Каролингов поддержку своих интересов.

Платой за эту услугу было создание церковного государства – в 756 г. Пипин передал отвоеванные у лангобардов территории папе Стефану. В переговорах с Каролингами папа делает вид, что он лишь добивается восстановления утраченного, эта точка зрения не оправдывалась фактами, необходим был документ.

По-видимому, именно с этой целью и была сфабрикована подложная грамота императора Константина Великого (306–335) на имя Римского епископа Сильвестра I (314–335), так называемая «Дарственная Константина» («Donatio Constantini», или «Constitutum Constantini»), целью которой было показать, что светская власть над Римом была навеки получена папой из

рук первого христианского императора Константина Великого еще в начале IV в.

В этой грамоте императора Константина, сыгравшей значительную роль в истории папства, излагается благодарственное дарение императора в ответ на якобы имевшее место наставление его епископом в вере, чудо избавления от проказы и крещение. Дарственная предоставляла за это кафедре наместников Петра *potestatem et honorificentiam imperialem* (власть и почести императорские), включая ее внешние атрибуты (пурпурное одеяние, диадема, скипетр и пр.), а также *principatuni* (первенство) в отношении к четырем Патриархатам и всем вообще Церквам. Помимо этого были дарованы привилегии римскому духовенству, а папе – все провинции, местности и города Рима и Италии. При таких обстоятельствах императору нечего было делать на Западе, и он заявил, что уходит на Восток, ибо «не подобает земному царю властвовать там, где Небесным Царем учреждено было первенство священства и главенство религии христианской».

В IX в. «Дарственная Константина» вместе с другими подобными подложными документами вошла и в сборник церковно-канонических документов – декреталий, получивший название «Лжеисидоровских декреталий», по имени епископа Севильского Исидора, который, впрочем, жил в VII в. и поэтому к составлению сборника отношения иметь не мог.

Документы сборника, и в частности «Дарственная Константина», долгое время принимались западными канонистами как вполне достоверные. На них охотно ссылались папы. Лишь в XV в. стали высказываться сомнения в их подлинности. Эту подлинность католики защищали еще в спорах с протестантами в XVI в.

Анализ стиля этого документа навел ученых на мысль, что он мог быть составлен в канцелярии самого папы Стефана II или его преемника Павла I. Сейчас уже никто не сомневается в подложности «Дарственной Константина» и других лжеисидоровских документов. Но в свое время они сделали свое дело, оказав большое влияние на развитие учения о

власти папы: на самую Церковь папы начинают смотреть глазами светского монарха.

Оценивая назревающие внутри Церкви события на общеисторическом фоне взаимоотношений Византии и Рима, православный русский богослов нашего времени протопресвитер Александр Шмеман пишет: «За разобщением государственным и экономическим следует и церковное. Официально Церковь едина, до конца связи не обрываются, но единство ее по существу питается ведь не “официальными” связями, а действительным и жизненным общением, постоянной заботой друг о друге, главное же – непрерывным усилием “естественное” разделение пересилить благодатным единством. И вот ослабевает это вселенское сознание. Восток и Запад не только политически, но и церковно замыкаются каждый в своем горизонте. Во время иконоборческого кризиса – по вине византийского императора – рвутся последние связи, соединяющие папство с империей. И надо признать, что консервативное и тоже такое “имперское” сознание пап прошло через много сомнений и мучений, прежде чем они решились на разрыв. Только отчаянное положение Италии и Рима и невозможность добиться помощи от Византии бросили пап в объятия франкских королей».

Конфликт пап с Константинопольской Церковью

Папа Николай I (858–867) в духе лжеисидоровских декреталий выступил против определений Константинопольских Соборов 858 и 861 гг. по делу патриарха Фотия.

Прежде чем коснуться некоторых узловых вопросов, связанных с делом Фотия, необходимо заметить, что важнейшие документы, относящиеся к этому делу (акты Соборов 858, 861, 867 гг.), были уничтожены его врагами в период их временного торжества после 867 г., и историкам долго приходилось черпать материалы о Фотии преимущественно в сочинениях его ярого противника Никиты Пафлагонянина, очень недобросовестного писателя.

В каком положении был патриарх Игнатий в момент вступления Фотия на престол?

Игнатий был арестован в ноябре 858 г. и интернирован на о. Тервинфе в связи с антиправительственным заговором и восстанием Гебеона, выдававшего себя за сына Феодоры. Иезуитский журнал «Oriens» (1938, № I–II) так характеризует отношение Игнатия к этому делу: «По простодушию своему св. Игнатий позволил использовать себя как орудие политической интриги, от которой сам стоял очень далеко».

В момент избрания Фотия Игнатий не подвергался церковному осуждению, наоборот, Фотий дал обещание почитать его как отца.

Были ли канонические условия для новых выборов?

По-видимому, да. На Соборе 858 г. даже Митрофан Смирнский и несколько других наиболее упорных игнатиан присоединились к общему решению об избрании Фотия. Впоследствии Митрофан объяснял свое участие в этом деле именно тем, что имелось принципиальное согласие Игнатия на избрание нового патриарха⁵. Подобным образом освещается этот вопрос и в «Житии св. Евфимия» – документе, должным образом оцененном византологами. В нем говорится: «Он [Игнатий] в течение целых десяти лет управлял Церковью. Ввиду того что те, в чьих руках находилось управление государством, постоянно резко выступали против и подвергали его открытым и систематическим преследованиям, он в конце концов решил отказаться от противодействия этим неизлечимо болезненным, помышляющим только о злых делах; он оставил, таким образом, престол и церковное управление решением, в котором его собственному желанию сопутствовало давление извне. Передав Церкви акт отречения, он заключился в монастыре, предпочитая предаваться богомыслию и богообщению в полном спокойствии, чтобы не причинять зла ни себе, ни своей пастве, учитывая враждебное отношение правительства. Когда разошлась весть, что архипастырь был удален со своей церковной кафедры против воли, многие отказывались по этой причине от общения с новым патриархом... Был им блаженный Фотий... преданный Христу от

младенческих лет... Жизнь его была достойна удивления, а смерть угодна Богу и ознаменована чудесами...» Даже папа Николай в одном из писем спрашивал о причинах оставления Игнатием патриаршего поста. Законность избрания Фотия признали и папские легаты епископы Захария и Родоальд на Соборе 861 г. (Двукратном).

Фотий был избран собором епископов, а не «поставлен Вардой», как говорится в некоторых учебниках. Правда, правительство очень хотело, чтобы Фотий принял избрание, и оказывало в этом направлении нажим на Фотия. Государственной властью, без Собора, как раз был поставлен не Фотий, а Игнатий, чего он сам не отрицал во время суда на Соборе 861 г., ссылаясь в свое оправдание на прецедент с Тарасием.

Папа Николай I опротестовал решение Двукратного Собора.

В письме Фотию (862) папа Николай утверждал, что «вся совокупность верующих получает наставление и целостность веры от сей святой Церкви (Римской), которая есть глава всех Церквей». Отменив римским судом определения Константинопольских Соборов и анафематствовав Фотия, Николай писал императору Михаилу (865), что решение апостольского престола «никем не может пересматриваться и никому не позволительно судить об этом решении» (PL. 69. Col. 954). Общеизвестны ответные меры, принятые Фотием в 867 г.

Папа Адриан II (867–872) шел по стопам своего предшественника. Позиция Адриана по церковному вопросу выражается формулой, принятой на Римском Соборе 869 г.: «Папа есть судия епископов и никем судим быть не может».

Яркой иллюстрацией этой позиции может служить состоявшийся при нем под руководством его легатов в 869 г. в Константинополе при новом императоре Василии Македоняnine Собор, причисляемый римо-католиками к Вселенским. Отметим наиболее характерные черты этого Собора.

Для участия в заседаниях Собора лица, занимавшие епископские места при Фотии, по требованию легатов, должны были предварительно подписать особую «формулу удовлетворения» (*libellus satisfactions*), которой осуждались

Константинопольские Соборы 858, 861 и 867 гг. и признавалось римское учение о преимуществах Римской церкви.

Легаты категорически возражали против суда над Фотием (!) и, несмотря на протесты восточной стороны, так и не допустили разбора этого дела, действуя по принципу *Roma locuta – causa finita*.

Обращает внимание царившая в Константинополе атмосфера недоверия к такому «Собору» и небольшое количество его участников (на первых восьми заседаниях число их не превышало сорока; когда после трехмесячного перерыва, прошедшего между восьмым и девятым заседаниями, работы Собора возобновились, участников стало больше, но все же максимальное число их было в три раза меньше, чем на Соборах 861 и 879 гг.).

Об отношении восточной стороны к Собору красноречиво свидетельствует скандальная история похищения у легатов после восьмого заседания полученных ими с таким трудом «формул удовлетворения». Только после решительных протестов легатов император вернул им их с нескрываемым раздражением.

На этом Соборе Фотий был «осужден» без суда на восьмом заседании.

Константинопольский Свято-Софийский Собор 879г.

Фактом величайшего значения в истории борьбы православия с нарождающимся римским католицизмом был Собор 879 г., многими православными канонистами рассматриваемый как Вселенский.

Собору этому предшествовали до крайности обострившиеся взаимоотношения между Римским престолом и патриархом Игнатием, вновь вступившим на Константинопольский престол после государственного переворота в 867 г. и устранения Фотия от управления Церковью. Конфликт между патриархом Игнатием и папой Адрианом II из-за церковной юрисдикции на Балканах начался

сразу после Собора 869–870 гг. Папа стал грозить Игнатию крайними мерами, но не успел привести своих угроз в исполнение, так как в 872 г. умер. Преемник его, папа Иоанн VIII (872–882), нам известен своим миролюбивым отношением к Востоку, но и при нем, как это ни странно, во взаимоотношениях между Римским престолом и патриархом Игнатием не произошло никаких улучшений. Дело клонилось к новому разрыву. Считаясь с этой возможностью, в 877 г. папа направляет в Константинополь своих легатов, епископов Павла и Евгения, чтобы предпринять последнюю попытку воздействия на патриарха Игнатия. Когда легаты были в пути, в Рим приходит известие о смерти Игнатия и о возвращении на патриарший престол Фотия, того самого Фотия, который около десяти лет тому назад был объявлен лишенным сана и анафематствован Николаем I, а потом Адрианом II и их Соборами и который в свою очередь анафематствовал вместе с Собором 867 г. папу Николая. Это известие, по-видимому, было встречено папой Иоанном с полным удовлетворением. В Риме у Фотия были не только противники, но и друзья. Тотчас же вдогонку за двумя легатами папой был направлен кардинал Петр с особым *communitorium* – наказом относительно нового положения дел и вступления в общение с Фотием. Папа направил дружественные письмо самому Фотию, василевсу, восточным патриархам и увещание тем, кто еще продолжал упорствовать в непризнании Фотия патриархом.

Тогда-то явилась счастливая возможность созыва всецерковного Собора для ликвидации остатков церковной смуты, вызванной действиями пап Николая I и Адриана II, и для восстановления единства между Востоком и Западом на православно-кафолических началах.

На Собор, кроме легатов папы Иоанна, прибыли представители восточных патриархов. Общее число епископов достигало цифры 380, так что по числу участников Константинопольский Свято-Софийский Собор превышал все Вселенские Соборы за исключением Халкидонского. «Собор, созванный Фотием, говорит известный римско-католический историк кардинал Гергенрётер (Hergenrother), – представлял

воистину внушительное зрелище, какого не видели от времен Халкидонского Собора».

Собор открылся в ноябре 879 г. в храме Святой Софии.

На первом же заседании кардинал Петр заявил, что папа Иоанн считает Фотия своим братом и что легаты прибыли затем, чтобы восстановить мир и побудить схизматиков (противников Фотия) к единству. Хотя те и обращаются в Рим, надеясь получить там поддержку, их надежды напрасны. При этом кардинал вручил Фотию подарки папы Иоанна – стихарь, фелонь, омофор и сандалии.

На Соборе были зачитаны письма папы. Обращает на себя внимание резкое письмо папы, адресованное противникам Фотия. Подлинность этого письма современными римско-католическими историками признается не подлежащей ни малейшему сомнению. Именуя группу крайних игнатиан, противников Фотия, «схизматиками», «преступниками, смеющими раздирать нешвенный хитон Христов», папа Иоанн призывает их подчиниться Фотию и воссоединиться с Церковью, грозя им в противном случае церковными карами. Копия этого письма сохранилась в Ватиканских регистрах.⁶

Трогательное примирение самого Игнатия с Фотием состоялось, как известно, во время второго патриаршества Игнатия.

Участники Собора с энтузиазмом приняли известие о том, что папа признал недействительными постановления Константинопольского Собора 869–870 гг. (действовавшего, как мы видели, в римско-католическом духе по указанию папы Адриана II), и, конечно, со своей стороны осудили этот Собор.

На предпоследнем заседании было принято суровое постановление против попыток внесения в Символ веры добавки *Filioque*.

В первом каноническом правиле сего Свято-Софийского Собора говорится: «В преимуществах (πρεσβετα'), принадлежавших святейшему престолу Римской церкви и ея председателю, да не будет никакого нововведения ни ныне, ни впредь». Согласно этому же правилу, «италианские» клирики, отлученные папой Иоанном, где бы они ни находились, не могут

приниматься в общение Фотием, точно так же, как клирики, отлученные патриархом Фотием, не должны приниматься в общение папой Иоанном.

Единодушные приветственные возгласы на Соборе в честь папы Иоанна и патриарха Фотия были ярким выражением радости Церкви о восстановлении православного единомыслия и церковного единства.

Только наиболее упорные противники Фотия (Митрофан Смирнский, Стилиан Неокесарийский и др.) и после Собора продолжали свое малополезное для Церкви дело; ими был осужден и сам папа Иоанн VIII за общение с Фотием. (Митрофан Смирнский примирился с Фотием значительно позже, а Стилиан Неокесарийский, как некоторые предполагают, лишь после смерти Фотия изменил свое отношение к памяти патриарха).

Сведениями о заседаниях Собора 879–880 гг., мы обязаны протокольным записям, сохранившимся на Западе: рукопись ватиканская, две рукописи мюнхенских (сборник канонов кардинала Деусдедита, кон. XI в.).

У нас, в Православной Церкви, Собор 879–880 гг. известен прежде всего по его трем каноническим правилам, вошедшим в «Книгу правил». Деяния Собора у нас были опубликованы Досифеем Иерусалимским в Τοῦμος χαρᾶς (Римник, 1705) вскоре после появления аналогичной публикации в западном издании.

Трудно переоценить значение Константинопольского Свято-Софийского Собора, причислявшегося некогда весьма авторитетными православными канонистами даже к ряду Вселенских! «Вселенским» он именуется и в первом своем правиле. Его естественно было бы называть Великим Софийским, в отличие от диаметрально противоположного ему по направлению бойкотировавшегося, как мы знаем, большинством епископата и в конце концов осужденного Церковью Малого Софийского, состоявшегося в том же храме десятью годами раньше.

Второй Софийский Собор явился фактором, сдерживавшим самодержавные тенденции Рима и утверждавшим православную экклезиологию. Недаром впоследствии папа

Климент II (XI в.) в этом Соборе видел главную причину «схизмы».

Нам не может показаться странным, что потом, после возрождения и утверждения на Западе идеи папского единодержавия, римско-католической стороной делалось много, чтобы умалить значение этого Собора. Известный Алляций (XVII в.) пытался даже доказывать, что Собора 879–880 гг. не было вообще. Сейчас еще некоторые римско-католические историки ставят под сомнение факт 6-го и 7-го заседания этого Собора, считая теоретически невозможным для папы и его легатов участие и столь решительном осуждении *Filioque*. Ученый августинец М. Жюжи (Jugie), профессор Латеранской понтификальной семинарии в Риме, по этому поводу резонно замечает, что 6-е и 7-е заседания это еще куда ни шло, ведь до этого и Лев III решительно не допускал включения *Filioque* в Символ веры, что, однако, не мешает римо-католикам видеть в этом папе сторонника учения о двойном исхождении Святого Духа; гораздо хуже для римско-католического сознания обстоит дело с 1–5 заседаниями: на них был осужден Собор 869–870 гг. (Малый Софийский), выражавший волю папы Адриана II и доныне причисляемый Римско-католической церковью к Вселенским.

Не приходится особенно удивляться, что у церковных историков Запада (да и не только Запада) до недавнего времени имела хождение версия о том, что сам папа Иоанн VIII, разобравшись во всем как следует, выступил решительным противником Собора 879–880 гг. (Великого Софийского) и лично торжественно произнес новую анафему на Фотия в феврале 881 г. (кардинал Гергенретер и др.).

В учебнике Евграфа Смирнова, по которому в течение многих десятилетий изучали церковную историю кадры нашего духовенства, рисуется такая картина: «Папа Иоанн VIII, получив соборные акты и узнав, что его требования не выполнены, с раздражением потребовал от императора через легата Марина уничтожения постановлений Собора. Марина за дерзкие объяснения в Константинополе посадили в тюрьму. Теперь папа ясно увидел, что Фотий не сделает ему никаких уступок и не

подчинится его влиянию, и потому предал его новому проклятию. Опять началась полемика между Константинополем и Римом, опять началась распря. Последующие папы также подвергали Фотия проклятию, так что всех папских проклятий, постигших его, насчитывают до двенадцати. Разрыв между Церквями начался»⁷.

Версию об анафеме на Фотия, произнесенной папой Иоанном VIII «в храме Святого Петра с Евангелием в руках, в присутствии многочисленного народа», повторяет и византолог А.Васильев⁸.

Эти преследовавшие некогда определенную цель рассказы об отмене Иоанном VIII постановлений Собора 879–880 гг. и о новой анафеме на Фотия современный римско-католический церковный историк проф. Е.Аманн, главный редактор монументальной богословской энциклопедии («Dictionnaire de Théologie Catholique»), называет «чистейшим романом» («or tout ceci est pur roman»), проф. Ф.Дворник – «исторической мистификацией» («historical mystification»)⁹.

Вообще, следует заметить, что современные римско-католические историки в освещении этого и многих иных не утративших злободневности вопросов церковной истории часто, надо отдать им справедливость, проявляют значительную научную добросовестность и объективность.

Один из наиболее внимательных исследователей этой эпохи чешский римско-католический священник Ф.Дворник так сформулировал свои выводы по этому вопросу: «Чем дольше мы изучаем историю этого периода, тем больше убеждаемся в том, что папы от Иоанна VIII до Иоанна IX не изменили своей политической линии в отношении Востока применительно к личным чувствам. Папская политика продолжала линию прямую, начатую великим Иоанном VIII, вдохновляемую идеей исправления признанных ошибок и сохранения единства всей Церкви»¹⁰.

Надо заметить, что выводами Дворника интересовался покойный патриарх Сергей. Он писал одному из своих зарубежных знакомых: «Очень заинтриговали Вы меня открытиями Дворника о патриархе Фотии. Не можете ли

раздобыть хотя бы тезисов этого ученого труда и прислать мне? Был бы Вам чрезвычайно благодарен»¹¹.

Интересно с вышеизложенным сопоставить тон высказываний самого Фотия о папе Иоанне, относящихся к последнему периоду жизни патриарха, когда Иоанна VIII уже не было в живых.

Утверждая в письме патриарху Аквилейскому учение о едином исхождении Святого Духа, Фотий ссылается на легацию «иже во святых папы Иоанна» – τὸ τοῦ ἐν' αὐτοῖς Ἰωάννου πατῆρα.

В «Мистагогии» Фотия читаем: «Что касается моего Иоанна, да, я могу так назвать его по ряду причин и потому, что он более чем кто другой, поддержал мое дело, – то этот Иоанн, мужественный духом, мужественный в благочестии, в непримиримости к неправде и нечестию, умеющий разбираться и в священных законах, и в политических делах, способный ставить все на свое место, он именно через своих легатов подписал соборные определения, относящиеся к Символу... Сей благодатный святитель Римский, через своих досточтимых и просвещенных представителей Павла, Евгения и Петра, принимая на Соборе, состоявшемся в наше время, Символ веры в согласии с Кафолической Церковью и со своими римскими предшественниками, пожелал подтвердить решения этих светлых и достоудивных мужей мыслью, устами и подписью священных рук».

Объективный вклад папы Иоанна в дело защиты православия должен быть отмечен с благодарностью. Насколько глубокой была приверженность папы идеям православной церковности и вполне ли он преодолел в своем сознании искустительную для каждого папы римскую концепцию единовластия, это вопрос особый, более сложный.

Несколько слов об отношении Иоанна VIII к деятельности святых Кирилла и Мефодия. В 870 г., то есть еще до рукоположения Иоанна во епископа Римского, св. Мефодий был заключен в темницу архиепископом Зальцбургским. Освобождение произошло по настоянию Иоанна VIII, который, однако, тогда благословил лишь проповедь на славянском

языке, а запрета на славянскую литургию не снял. В 879 г. в связи с новыми обвинениями св. Мефодий был вызван в Рим. Здесь ему удалось добиться отмены этого запрета.

После Свято-Софийского Собора

Правильные взаимоотношения между Римской и Константинопольской Поместными Церквами, счастливо достигнутые в 879 г., в основном сохранялись, несмотря на некоторые трудности, до начала X в.

Разумеется, не все папы этого непродолжительного периода в одинаковой мере были проникнуты духом Великого Собора. Римский первопрестол и в это время обуревался многими соблазнами, но сейчас они больше отражались на внутренней жизни самой Римской церкви и к новым большим нарушениям междущерковных взаимоотношений пока не приводили.

При папе Стефане V (885–891) в 886 г. Фотий был во второй и последний раз устранен от управления Константинопольской Церковью, на этот раз императором Львом VI Мудрым, который поставил на место Фотия своего несовершеннолетнего брата (тоже Стефана). Папа Стефан, не благоволивший к Фотию, все же не спешил с признанием нового патриарха и выяснял обстоятельства устранения Фотия. Переписка по этому вопросу с интервалами тянулась до самой смерти папы.

Папа Стефан V был противником совершения богослужений на славянском языке.

Следующим папой Римским был Формоз (891–896). Его враждебное отношение к Фотию, к счастью, не могло реально отразиться на взаимоотношении двух Церквей, так как Фотий уже был не у власти. Возведение Формоза на папский престол явилось точно таким же нарушением церковного благочиния, как бывшее незадолго до этого поставление папы Марина. В лице Формоза второй раз в истории Церкви на папский престол восходил епископ. Формоз до этого был епископом римского пригорода Порто, следовательно, епископом субурбикарным. Правда, папа Иоанн VIII в 876 г. лишил его за происки епископского сана и даже отлучил, но при папе Марине Формоз

был восстановлен в епископском достоинстве, и теперь противоканоническое возведение его на папский престол было воспринято крайне болезненно прежде всего самой Римской церковью. В лоне этой Церкви возникли две партии: сторонников Формоза и его противников. Борьба между ними продолжалась и после смерти Формоза, принимая иногда крайне соблазнительные формы.

Обращает на себя внимание быстрая смена пап в это время: Бонифаций VI (896), Стефан VI (896 –897). Он был ранее рукоположен Формозом во епископа г. Ангани. Таким образом, это третий в истории папа из епископов. Надо заметить в пояснение, что при его поставлении рукоположение, совершённое Формозом, игнорировалось как недействительное. Стефан VI учинил суд (897) над Формозом. Тело умершего папы после девятимесячного пребывания в гробу было доставлено на Собор, и здесь с покойника были сняты знаки папского достоинства («Собор с трупом»). Формозовцы вскоре после этого задушили папу Стефана.

В начале X в. церковный порядок был вновь нарушен вмешательством папы Сергия III (904– 911) в жизнь Константинопольской Церкви.

Многое в действиях этого папы следует приписать общей нездоровой атмосфере, царившей тогда в Риме.

При папе Бенедикте IV (900–903), одном из ближайших предшественников Сергия, Папская область стала управляться римским сенатором Феофилактом, который был объявлен консулом, герцогом и главнокомандующим (*magister militum*). Интерес, который проявляла семья сенатора к делу возведения на папский престол того или иного кандидата, часто имел весьма соблазнительный характер. Престол этот стал вскоре настоящей игрушкой в руках жены Феофилакта Феодоры Старшей, считавшейся вестарарисой – хранительницей папских сокровищ, и двух ее дочерей, Марозии и Феодоры Младшей. Сергий был как раз одним из тех, кто пользовался особой поддержкой этой семьи. Выше упоминалось, что он был избран папой еще в 897 г., но тогда ему не удалось утвердиться в Латеранском дворце. Иоанн IX, рукоположенный в апреле 898 г.,

заставил Сергия уйти. Осенью 903 г. один из преемников Иоанна IX, папа Лев V, был низложен римским пресвитером Христофором, который заключил Льва в тюрьму, а сам занял его место.

Сергий воспользовался неустойчивостью положения нового папы, захватил папскую резиденцию, бросил Христофора в тюрьму, где уже сидел Лев V, сам занял папский престол (был рукоположен 29 января 904 г.), а находившихся в тюрьме обоих своих предшественников, Льва V и Христофора, умертвил. Считая себя папой с момента избрания в 897 г., Сергий III первый год своего фактического пребывания на папском престоле считал восьмым годом своего понтификата и соответственно датировал все свои акты. Римско-католическая церковь не подвергает сомнению законность этого папы, хотя помимо всего вышеизложенного было еще одно обстоятельство, которое говорило бы не в пользу Сергия. В то время действовал объявленный папой Иоанном IX и его Собором строгий, под угрозой всегдашнего отлучения, запрет епископам восходить на папский престол. Между тем Сергий (точно так же, как и Марин) до избрания на Римскую кафедру был епископом Церским. (За самый короткий промежуток времени целая серия аналогичных, неслыханных до того случаев: Марин, Формоз, Стефан VI, Сергий III!) Восстановление Формоза в папском звании Иоанном IX означало признание действительности совершенных им рукоположений, а тем самым ставило Сергия в положение антиканонического папы, поскольку епископское рукоположение он получил от Формоза. Таким образом, Сергий III (так же, как Стефан VI) был лично заинтересован в том, чтобы рукоположения Формоза считались безблагодатными. Вот почему на нарочитом Соборе Сергий III восстановил решения «Собора с трупом» во всей их строгости.

Нельзя, наконец, обойти молчанием факт сожительства этого папы с Марозией.

И вот этот-то столь небезупречный во многих отношениях папа вновь, подобно Николаю I, нарушил церковный мир, выступив против Константинопольского патриарха Николая

Мистика, которого византийский император Лев VI Мудрый 1 февраля 907 г. изгнал из Константинополя.

Обстоятельства дела таковы.

В 886 г., сразу после вступления на престол, Лев VI заставил престарелого патриарха Фотия удалиться в монастырь, после чего Фотий был обвинен в заговоре и на его место был возведен брат императора, 16-летний Стефан. Этот молодой патриарх скончался в 893 г. Его преемником стал патриарх Антоний, а Антония сменил на патриаршеском престоле в 901 г. Николай Мистик, монах, ученик Фотия. Незадолго до этого у императора Льва VI умерла его третья жена, и он вступил в сожителство с некоей Зоей Карванопсией. Патриарх Николай стал настаивать на расторжении этого союза. Но император об этом и слышать не хотел. Через год, после того как Карванопсия родила ему сына, он собственноручно венчал ее на царство, выступив во время этой церемонии, по словам патриарха, в роли жениха и архиерея вместе. Патриарх отлучил императора от причащения и запретил ему вход в храм. Это было летом 906 г. Вскоре с поддержкой императору явились легаты папы Сергия. В том же году на Рождество и потом на Богоявление император пытался совершить перед литургией обычный императорский торжественный вход в Святую Софию, но напрасно. Патриарх преградил ему путь в центральную часть храма. «А если войдешь силой, – сказал патриарх императору в день Богоявления, – я тотчас уйду отсюда вместе со своими». Не будем забывать, что на стороне императора стоял папа. В ночь с 1 на 2 февраля 907 г. патриарх Николай был схвачен и отправлен в ссылку. Наутро, в праздник Сретения, император смог совершить вход во Влахернскую церковь. На патриарха было возведено обвинение в измене, и от него было исторгнуто согласие на освобождение патриаршеского престола. Патриархом был поставлен Евфимий. Папа Сергий оказал поддержку всем этим действиям императора.

Патриарх Николай Мистик писал потом папе Анастасию (преемнику Сергия): «Что касается того, как поступили со мной, пусть это маловажно... Но как вы не уважили честь Церкви?..» В том же письме, отрицая за римскими епископами право давать

нераскаянному грешнику разрешение на безнаказанное пребывание во грехе, патриарх пишет: «Великой властью ты был бы тогда облечен, такой, какой не имеет и Сам Вземлющий грехи мира!»¹²

В связи с вышеуказанными событиями как в самой Константинопольской Церкви, так и во взаимоотношениях между Константинопольской Церковью и Римской произошли большие нестроения.

Они продолжались и после смерти императора Льва (912), когда Николай Мистик вернулся на патриарший престол. Патриарх Николай немало потрудился после этого над сближением греческой и латинской частей Церкви и над восстановлением нарушенного единства. Он обращался по этому вопросу с письмами к папе Ландону и папе Иоанну X. В Константинополе оба патриарха, Николай и Евфимий (вокруг последнего группировались оппозиционеры), взаимно просили друг у друга прощения, содействуя этим восстановлению церковного мира.

Были ли восстановлены добрые отношения с Римским престолом?

Учитывая атмосферу, царившую тогда в Риме, можно думать, что в то время легче было установить единство формальное между Римским престолом и Вселенской Церковью, чем достичь подлинного, органического единения.

Вот как рисует современный римско-католический историк (Ортолан) положение, царившее в Риме в X в.: «Возглавители соперничающих партий, боровшихся за Апостольский престол, считали позволенными для себя всякие средства для осуществления святотатственных целей. Ради увеличения числа своих сторонников и получения больших шансов на успех не стыдились торговать святыней. В бесчестных сделках они продавали за золото кардинальские звания, аббатства и епископии, обещая вооруженную поддержку тем, кто путем симонии получал всё это. Их дерзость не ограничивалась этим. Они не останавливались перед перспективой раскола и признавали первосвященниками антипап, которых сами выдвигали, руководясь своими капризами, интересами,

страстью к наживе. Они избирали того, кто платил больше, каковы бы ни были его знания, нравственность и положение, будь то мирянин или клирик. Иногда человек, утром не имевший даже тонзуры, к вечеру объявлялся верховным первосвященником. Легко себе можно представить частную жизнь таких клириков, епископов или даже первосвященников. Симония и распущенность, рождавшиеся отсюда, заражали весь Запад, ибо если больна голова, все члены подвержены болезни. Эта мрачная картина не покажется преувеличением, если вспомнить, что в эту эпоху сын проститутки был возведен на престол Святого Петра своей собственной матерью. Бесстыдная Марозия, развратная патрицианка и куртизанка высокого ранга, широко известная своей необузданностью и преступлениями, запятнавшая себя целым рядом кровосмесительных и прелюбодейных связей, получила в собственность от итальянских принцев как плату за свое бесчестие замок Святого Ангела и власть над городом Римом. Достигнув верховного положения, *domna senatrix*, как ее называли, сочла себя вправе распоряжаться Апостольским престолом, возводить на него и низводить по собственному усмотрению. Она провела выборы Сергия III в 904 г., Анастасия III в 911-м, Ландона в 913-м. В следующем году под влиянием Феодоры, сестры и соперницы Марозии, был избран Иоанн X из графов Тускуланских. *Domna senatrix* сумела в 928 г. добиться его низложения, бросила в темницу и велела опричникам Вильгельма, герцога Тосканского, своего второго супруга, задушить заключенного. Марозия после этого пыталась возвести на папский трон одного из своих родственников, простого мирянина, который был тотчас же изгнан народом как узурпатор. Канонически был избран Лев VI (928), но он сидел на престоле только семь месяцев и внезапно умер, отравленный, как думают, Марозией. Его преемник, Стефан VIII, занимал престол два года (929–931) и тоже умер внезапно. Эта неожиданная смерть совпала с увеличением богатств Марозии, которая, овдовев после Вильгельма Тосканского, только что стала женой Гуга, короля Италии. Мужья этой развратной женщины не жили долго. Так же, как и папы, они сменяли один

другого с ужасающей быстротой, оправдывавшей всевозможные подозрения. Можно бы сказать, что и этих преступлений для этой новой Мессалины было мало. По ее желанию был избран папой ее сын, которого она имела от маркиза Альбериха Тускуланского. Молодой человек, достойный сын такой матери, имел тогда всего двадцать лет. Он украсился тиарой и принял имя Иоанна XI (931–936). Его старшему брату Альбериху II всемогущая властительница поручила общее управление Римским государством. Так наследие Святого Петра оказалось разделенным между двумя братьями в результате беспутного поведения их родительницы: старший имел ключи от крепостей, младший занимал святой престол. Можно ли было предполагать, что гражданская власть совершит столь чудовищное покушение на независимость Церкви? Это была настоящая мерзость запустения на месте святе. Злосчастная роль Марозии не окончилась со смертью ее сына Иоанна XI. Четыре его преемника: Лев VII (936–939), Стефан IX (939–942), Марин II (942–946), Агапит II (946–955) – были избраны или по ее влиянию, или по влиянию ее сестры Феодоры; обе эти женщины, несмотря на взаимное соперничество, были душой итальянской национальной антигерманской партии. Пятым преемником Иоанна XI был сын его брата Альбериха, следовательно, внук Марозии, молодой девятнадцатилетний мирянин, при вступлении на престол Святого Петра принявший имя Иоанна XII (955–964). Этот сын Альбериха и его наложницы был папой негодным, кровавым и развратным, *protervum et socleratum pontificem* (папой наглым и преступным)». Весь процитированный отрывок взят из «Католической богословской энциклопедии»¹³. При представленном выше положении вещей трудно было патриарху Николаю Мистику, его преемникам и другим первосвященникам Восточных Церквей налаживать с Римом полезные для церковного дела отношения.

Правда, есть основания предполагать, что Николаю Мистику удалось уговорить папу Иоанна X (914–928) восстановить каноническое общение с Востоком. Но едва ли это общение было прочным и едва ли от него можно было ждать безусловной пользы для общецерковного дела.

Между прочим, о папе Иоанне X следует заметить, что он проявил себя решительным противником славянского языка в богослужении.

Ставленники обеих Феодор, Марозии и их потомков сменялись на Римском престоле слишком быстро и слишком много были заняты своими собственными делами, чтобы в общецерковных делах по-настоящему предъявить претензии на единовластие; но что идея бесконтрольного распоряжения всей Церковью представлялась им очень заманчивой и что при случае они не прочь пойти по стопам Николая I и Адриана II, – и этом не может быть особых сомнений. Папа Иоанн XI (931 –930) не уступал в этом отношении Сергию III. Это он через своих легатов, несмотря на протесты греческих канонистов, возвел на Константинопольский патриарший престол 16-летнего Феофилакта, сына тогдашнего Византийского императора Романа Лекапена. (Из греческих епископов только двое принимали участие в этой церемонии.)

Относительно этого папы Иоанна, сына и ставленника Марозии, можно заметить, что историки, даже римско-католические, отцом его называют не Альбериха Тускуланского (как в процитированном выше отрывке), а самого папу Сергия III (в томе VIII той же Римско-католической богословской энциклопедии читаем: «Представляется не менее достоверным, что отцом Иоанна XI был не кто другой, как папа Сергий III, и в высшей степени вероятно, что Сергий имел этого сына, будучи уже папой»¹⁴).

Иоанн XII (955–964), внук Марозии, ставший папой в 18-летнем возрасте, именовал себя «главой всего христианства после Господа» («totius christianitatis post Dominum caput»). Однако в самой Римской церкви идея папского абсолютизма не имела еще в то время общего признания. Далеко не все спокойно смотрели на бесчинство, происходившее тогда в папском дворце. Созванный императором Оттоном I Собор в Риме (963) судил папу, несмотря на то что тот, игнорируя неоднократные приглашения, не только не явился на Собор, но и грозил своим судьям отлучением. Собор постановил низложить и изгнать «чудовище». На место низложенного был

поставлен Лев VIII (963–965). И хотя Иоанну XII удалось вскоре изгнать Льва VIII из Рима и сохранить за собой папский дворец до конца своей беспутной жизни, приговор истории был не в пользу линии Иоанна XII, а в пользу преемников Льва VIII. Линия Иоанна XII угасла всего через два года после этих событий со смертью его единственного преемника Бенедикта V. Последний был избран при Льве VIII, а умер в ссылке в Гамбурге (4 июля 966 г.) при преемнике Льва VIII Иоанне XIII. Последующие папы являются продолжателями «антипапской» линии Льва VIII и Иоанна XIII. Антипапами они являются, конечно, лишь для Иоанна XII и для тех, кто считает Соборы неправомочными судить Римского первосвященника. Безусловно, и нынешние римо-католики должны были бы, исходя из догмата о папе, считать их антипапами, но тогда пришлось бы признать отсутствие вообще в Римско-католической Церкви законных пап после Бенедикта V. Поэтому нынешние римо-католики ставят под вопрос лишь законность Льва VIII (оставляя этот вопрос открытым), а о законности его преемников предпочитают вопроса не поднимать, понимая полную безнадежность этого дела. Как видим, дело Собора 963 г., судившего папу Иоанна XII, в конечном итоге восторжествовало – факт, имеющий для нас, православных, большое принципиальное значение.

История последующих пап характеризуется зависимостью их от светской власти, не только фактически имевшей место, но и юридически обоснованной папскими же актами, касавшимися порядка поставления пап. Лев VIII особой грамотой признал за германскими императорами ни более ни менее, как право назначать папу.

В начале XI в. в Риме восторжествовала пронемецкая партия и папский престол оказался в полной зависимости от германских императоров – Генриха II, а потом Генриха III. Это обстоятельство сыграло роковую роль в истории дальнейших политических и церковных взаимоотношений между Востоком и Западом. Германские императоры назначают пап по своему усмотрению.

Сначала на папский престол возводились представители пронемецкой римской аристократии: Бенедикт VIII (сын графа Тускуланского), Бенедикт IX (сын другого графа Тускуланского, ставший папой в возрасте неполных 12 лет), потом – немцы из окружения самого императора: Климент II Свидгер и Лев IX Бруно д'Эгизгайм. Антивизантийские настроения немцев на церковном форуме проявились в это время в восстановлении осужденного ранее добавления *Filioque*. Император Генрих II добился у папы Бенедикта VIII включения *Filioque* в Символ веры. С этой добавкой Символ пелся при коронации самого Генриха (1014).

Новый церковный разрыв с Востоком был результатом антивизантийской позиции германского императора. Вскоре стало очевидным, что Рим сможет согласиться на ликвидацию этого разрыва только при условии полного подчинения Востока папскому престолу.

Завершительный акт разделения Церквей

К концу вышеуказанного периода, еще до Михаила Кирулария¹⁵, Рим и Восток находились в состоянии фактического разделения. Этому немало способствовало и тогдашнее политическое соперничество византийского императора с германским. М. Жюжи в «Католической богословской энциклопедии» пишет: «С X в. вплоть до половины XI в. папство переживало самые темные дни своей истории. Схизмы этого периода вызывались не вопросами доктрины, а вопросами дисциплинарного порядка... Поэтому нет ничего удивительного, что к концу этого периода, еще до появления Михаила Кирулария, мы видим состояние фактического разделения, разрыв отношений, прелюдию к состоянию войны...»¹⁶

Попытка восстановить церковное единство на началах единства веры была сделана еще до окончательного акта разделения патриархом Петром Антиохийским и патриархом Константинопольским Михаилом Кируларием.

Петр, патриарх Антиохийский, писал в 1052 г. папе Льву IX: «День и ночь я спрашиваю себя, почему произошло церковное

разделение и как могло случиться, что великого Петра великий преемник, пастырь Древнего Рима, отлучился и отсекался от Божественного тела Божественных Церквей, и не соучаствует предстоятелям сих в божественных советах, и не вносит своего участия и церковные попечения, и сам не получает от других братского и апостольского руководства». Патриарх Петр искренне желает восстановления единства, но прежде чем написать имя папы в диптихи, он хочет знать о православии папы. Все прошлое Римской церкви говорило бы об этом. Но патриарх отрицает принципиальную непогрешимость папы и не исключает а priori возможности нарушения им чистоты веры и канонического порядка. В связи с этим патриарх посылает свое исповедание веры и просит того же от папы. Прошло два года – ответа нет. Петр, думая, что письмо затерялось или что папа обиделся, посылает второе, короче и еще сдержаннее; перечисляет Соборы и осужденных еретиков, пропуская имя Гонория. Это письмо было послано через Доминика, патриарха Градского. Но и оно не дало желательного результата.

В ответном письме (1054) папа исповедывал свою веру в преимущества Римского престола, на котором вера Петра «не оскудеет во веки веков», а также в исхождение Святого Духа от Отца и Сына; но в перечне Вселенских Соборов не шел дальше седьмого и о Соборе 869 г. не упоминал. (Этот ответ Льва IX сейчас у римо-католиков приравнивается к Символам веры.)

М. Жюжи, отмечая искренний и миролюбивый тон письма Петра Антиохийского, никак не может примириться со взглядами этого патриарха на роль Римского папы и называет их «ересью». «Выходит, что епископ Римский отделился от Божественного тела Церквей! – удивляется М. Жюжи. – Он не является непогрешимым и нуждается тоже в наставлениях и руководстве»¹⁷.

«И это не только заведомые враги латинян говорили таким образом, – жалуется Жюжи, – даже искренние сторонники единства были пропитаны ложной концепцией церковности»¹⁸.

Михаил Кируларий стал патриархом 25 марта 1043 г. В Риме в это время на папском престоле сидел Бенедикт IX, единственный в своем роде римский первоепископ, не имевший

полных двенадцати лет в момент своей хиротонии. Обсуждать с этим «главой Церкви» насущные проблемы не было смысла. Осенью 1044 г. в Риме стало два папы, а потом и три. Вмешательство императора Генриха III привело к вступлению на папский престол новых лиц. И лишь с поставлением Льва IX, родственника императора (выдвинутого на пост главы Римской церкви в конце 1048 г. и вступившего на престол в начале 1049 г.), положение на Римском престоле стало более определенным и относительно более устойчивым. Политическое положение того времени также располагало к сближению Востока с Римом. Намечался военный союз Константинопольского императора Константина XI Мономаха, папы Льва и германского императора Генриха III против норманнов. Создавались более благоприятные условия и для церковных переговоров.

Вслед за патриархом Антиохийским Петром адресуется к Льву IX и Михаил Кируларий.

Но прежде чем говорить о результатах этих обращений, надо сказать несколько слов о замечавшемся в то время в Поместных Церквях Востока критическом отношении к Римской церкви и ее практике. Авторитет Римского престола за предшествующие 150 лет пал на Востоке очень низко, и не приходится особенно удивляться, что иногда тут имели место неодобрительные отзывы о римских порядках.

Глава Поместной Охридской Церкви (на Балканском полуострове) архиепископ Лев адресует в это время одному епископу в Южной Италии (Иоанну Транийскому) послание, которым хочет обратить внимание всех представителей Западной Церкви на неуместность соблюдения христианами иудейских обычаев. Речь идет преимущественно об употреблении опресноков в Евхаристии. Письмо (в изданиях оно занимает две страницы печатного текста) заканчивается призывом оставить иудеям их опресноки и соблюдение суббот, отказаться от употребления удавленины, «да будем чистыми в правой и непорочной вере и стадом единым единого Пастыря – Христа». Архиепископ Лев, надо полагать, в этих обрядовых вопросах видел главное препятствие к восстановлению единства.

По поводу этого обращения Льва Охридского надо заметить, что существует разная степень важности вопросов и что от нее, в свою очередь, должна зависеть различная трактовка этих вопросов. Но в принципе говорить о том, что в церковной практике представляется недостатком, можно каждому, даже и тогда, когда дело касается вещей второстепенных и мелочей.

По-иному взглянул на это папа Лев. Для него самая возможность критических замечаний по адресу Римской церкви представлялась ересью.

Текст письма Льва Охридского был представлен папе кардиналом Гумбертом, получившим его от адресата (1053). Гумберт, епископ Белой Сильвы (то же, что Санто Руфино), был главным инспиратором выступлений папы против патриарха Михаила Кирулария и виновником злополучной анафемы на православных в 1054 г. Он перевел текст письма на латинский язык. Характерно, что в латинском переводе в начале письма поставлено имя Константинопольского патриарха: «Michael, universalis patriarcha novae Romae, et Leo, archiepiscopus Acridiae metropolis Bulgarorum, dilecto fratri Joanni Tranensi episcopo»¹⁹.

Даже те римско-католические исследователи, которые склонны возлагать «вину» за появление этого письма на Михаила Кирулария, признают сейчас, что в этом письме, написанном только от имени Льва Охридского, имя Константинопольского патриарха не значилось²⁰.

Подтасовка не осталась без последствий. Папа Лев IX адресует со своим ответным посланием («In terra pacis hominibus»)²¹ прежде всего именно к Михаилу Кируларию («Michaeli Constantinopolitano et Leoni Acridiano, episcopis»). Папский ответ во много раз превышает по размеру охридское письмо и представляет из себя целый трактат (41 глава).

В начале своего послания папа прославляет «мир на земле». Из дальнейшего становится ясным, какой именно мир он имеет в виду. О Римской церкви папа говорит как об имеющей привилегию на истину и решительно не допускает возможности возражений Риму, а о Константинопольской отзывается как об источнике заразы («per praesulos suos

suscitaverit pestes»), распространительнице ересей. «И вот, – иронизирует папа, – по прошествии тысячи и без малого двадцати лет со времени смерти Спасителя нашего, Римская церковь начинает учиться у вас, как ей совершать воспоминание Его смерти!»²²

Папа удивляется безумию людей, считающих возможным поучать Церковь апостола Петра. «Вы предаете анафеме, – пишет он (хотя об анафеме не было речи), – высшую и апостольскую кафедру и тех иерейских хранителей ее установлений. Вы до такой степени ослеплены безмерной, бесстыдной надменностью, что не даете себе отчета в том, кто вы, что и кому делаете. Ведь вы выносите приговор той кафедре, которую не позволено судить ни вам, ни кому бы то ни было из смертных»²³.

Папа ссылается далее на положение, утвержденное якобы императором Константином и Никейским Собором, что «верховная кафедра никем не может быть судима», и на якобы имевшее место признание Вселенскими Соборами Римского и апостольского престола «после Господа Иисуса, главой всех Божиих Церквей». «Осмелившись по своей надутости вынести приговор верховному престолу, который никто из людей не может судить, вы навлекли на себя анафему вселенских отцов на всех досточтимых Соборах»²⁴.

Далее в послании приводится обширный материал из лжеисидоровских декреталий, подтверждающий право папы главенствовать над прочими патриархами и пользоваться светской властью. Эта связь между учением о главенстве Рима и утверждением прав папы на светскую власть весьма характерна для письма папы Льва. Заметим, что впоследствии папа Бонифаций VIII утверждал эти права в булле «Unam Sanctam» (1302). Из «Дарственной Константина» в письме папы Льва приводится такая цитата: «Мы, вместе со всеми нашими правителями, государственным сенатом, вельможами и всем вообще народом славной Римской империи, признали за благопотребное постановить: поскольку блаженный Петр поставлен, как известно, наместником Сына Божия на земле, первосвященники, преемствующие этому князю апостолов,

получают от нас и от нашей империи власть начальствования, обширнейшую, нежели благость нашей императорской светлости в земном управлении имеет» (Col. 753). Далее говорится о праве папы носить корону и другие знаки царской власти, а также о праве римских клириков украшаться отличиями, присвоенными патрициям и консулам, ездить на лошадях, убранных попонами ярко-белого цвета, носить нарядную белую обувь (Col. 754). Император уступает папам навеки город Рим, Италию и все западные страны. «Ибо там, где небесный Император установил вершину иерархии и главу религии, земной император не должен иметь власти» (Col. 755). Далее в послании папы Рим именуется «главой мира и госпожой народов» (Col. 757), а римляне – «верховного Петра ближайшими (*familiariores*) учениками и усерднейшими последователями его наставлений» (Col. 759). Папа ссылается и на то, что чистоту веры римлян хвалит и апостол Павел в своем к ним послании, тогда как греков в Послании к Коринфянам упрекает за разделения и блудодеяние (Col. 759–760). Папа говорит об этой разнице между римлянами и неримлянами не как о факте случайном, а как о чем-то, проявляющемся постоянно. По-видимому, для того, чтобы не быть голословным, папа неожиданно поднимает далее вопрос об отношении греков к скопцам. Известно, что канонические правила не запрещают принимать в клир оскропленных насильственно или в результате хирургической операции, продиктованной необходимостью (Апост. 21; 1 Вс. Собор 1). Поэтому возведению Игнатия на Константинопольский патриарший престол не помешал известный всем факт насильственного оскропления его в отрочестве (после низложения его отца, императора Михаила I). Отдельные другие подобные случаи также ни у кого не могли вызывать недоумений. Но вот что пишет в этом письме папа в связи со своим утверждением о постоянной подверженности греков ересям: «Нам бы отнюдь не хотелось верить тому, что публичная молва не колеблясь утверждает относительно Константинопольской Церкви, а именно, что она, давая иногда, вопреки первому правилу святого Никейского Собора,

продвижение евнухам, возводит иной раз на престол своих архиереев женщин. Это столь отвратительное преступление и дело столь гнусное, что чрезвычайность его и вызываемый им ужас, равно как наше братское расположение, мешает нам верить этому. Однако, принимая во внимание нерадение ваше в отношении требований святых канонов, поскольку евнухов и имеющих разного рода телесные увечья вы до сих пор спокойно и открыто возводили не только в клирикат, но и в архиерейство, – полагаем, что это могло быть. Вы до сего времени наплодили столько схизматиков и еретиков, открыто нападающих на католическую и апостольскую Церковь и пытающихся раздирать ее, что Латинская, сиречь Западная, Церковь имеет полное основание сетовать на вас» (Col. 760).

На это обвинение следует обратить внимание, во-первых, потому, что, в конце концов, это единственное конкретное обвинение, выдвинутое папой в доказательство того, что греки и сейчас остаются нечестивыми; во-вторых, потому, что оно фигурирует в акте отлучения 1054 г.

Далее папа называет в своем послании восточных «врагами света и истины, знаменосцами мрака и суеты» (Col. 763).

В 29-й главе послания папа кратко, без каких-либо уточнений, упоминает о дошедших до него известиях («ut enim fertur» – «как говорят») о закрытии «всех латинских базилик», находившихся в руках греков («repenes vos»), и об изгнании латинских монахов и аббатов из их монастырей (Col. 764). Нет никаких материалов, проливающих свет на это обвинение папы, и некоторые считают его невероятным²⁵.

Не называя патриарха по имени, но несомненно имея его в виду, папа употребляет такие эпитеты: «неофит», «неуч», «слепой пастырь», «немой пес» (Col. 764).

Несколько раз в послании приводится классическая для римского католицизма формула: «Summa sedes a nemine judicatur» («верховная кафедра никем не может быть судима» (Col. 751, 765, ср. Col. 754, 768). «Мы не можем терпеть, – говорит папа, – чтобы кто-либо по гордости захватывал или присваивал себе что-либо, противясь нашему Апостольскому

престолу и его законам. Ибо кто только пытается у Римской церкви отнять ее авторитет или привилегии или уменьшить их, тот злоумышляет ниспровержение и пагубу не одной этой Церкви, а всего христианства» (Col. 767). Исходя из сказанного выше, папа так пишет о неподсудности Римской церкви: «Голова судит о всех органах чувств, сама же никаким органом не судится, поскольку суждение ее одной абсолютно достаточно, как говорит апостол: «духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (1Кор.2:15). Если же этого и сказанного выше о гармонии нашего тела вы (папа имеет в виду восточных) не чувствуете в себе, значит вы не принадлежите к телу, не живете в теле; а если вы не в теле Христовом, которое есть Церковь, и не живете его жизнью, то посмотрите, где вы и что вы. Вы отсечены, вы гниете и как ветвь, отрезанная от лозы, выброшены вон и засыхаете, да ввержени будете во огонь» (Col. 768). В заключение папа пишет: «Надо с болью отсекай то, чего мягкой рукой нельзя успокоить и излечить, ибо Господь увещевает, говоря: «если глаз твой соблазняет тебя»... (Мф.18:9)» и т. д. (Col. 769).

Таково содержание этого обширного послания, начинающегося словами «In terris рах»²⁶.

Как видим, папа в своем ответе касается главным образом экклезиологического вопроса, справедливо видит в нем корень расхождения между Римом и Востоком. В высказываниях папы римская экклезиология явно противостоит экклезиологии католической.

Обрядовые вопросы, составляющие главное содержание охридского письма, папа оставляет без внимания. Но по поводу последнего обстоятельства он делает в конце послания ссылку на изречение Соломона (Притч.26:4): «Не отвечай глупому по глупости его, чтобы и тебе не сделаться подобным ему» (Col. 169). (Ответам на вопросы, поднятые охридским письмом, посвящен обширный трактат, привезенный Гумбертом в Константинополь в следующем году. Об этом будет речь далее).

Папа обошел в своем письме вопросы, поднятые архиепископом Львом Охридским, не потому, чтобы он лучше своего охридского соименника умел ставить обрядовые и

канонические вопросы на свое место (такой способности Лев Римский не проявил), а потому, что ему, как последовательному апологету римского учения о Церкви, была очевидна простая истина: согласие с Римской церковью по отдельным вопросам и даже во всем, но без признания правоты этой Церкви а priori, то есть без признания за ней особой неотъемлемой привилегии на истину и права требовать от других Церквей безусловного своего повиновения, не вносило бы никаких существенных изменений в те взгляды, с которыми Лев считал нужным бороться; это не было бы решением главного вопроса, это вовсе не было бы то, что требуется для торжества римской концепции единства Церкви. И наоборот, признание за Римской церковью вышесказанного чудесного свойства (не ошибаться) делало бы излишними доказательства по существу отдельных вопросов.

В охридском письме папу возмутило не столько существо мнения архиепископа Льва о совершении Евхаристии, сколько самый тот факт, что предстоятель не Римской и, следовательно, не привилегированной Поместной Церкви считает себя вправе не соглашаться с той Церковью, которую папа называет «единственной матерью» всех других Поместных Церквей (Col. 767).

Это дало повод папе раскрыть в послании римское учение о Церкви так полно и с такой определенностью, как это не было сделано еще никем ранее. Зная, что это учение будет оспариваться не одним Львом Охридским, папа адресуется со своим посланием прежде всего к Константинопольскому патриарху Михаилу Кируларию, отводя Льву Охридскому в надписании письма второе место. Мы вправе рассматривать это послание как ультиматум. Вопрос ставится ясно: или признайте наше учение о Церкви, или разрыв. По сути дела папа выдвигает тут принцип безоговорочного подчинения Риму во всем, а не в том только, что будет признано обоснованным. Иначе он и не представляет себе единства Церкви.

Из содержания этого письма вытекает, что для папы «врагом света» и «слепым пастырем» является всякий, не признающий привилегии Рима на непогрешимость;

следовательно, все бранные эпитеты этого письма, по мысли его автора, могут быть отнесены и к патриарху Антиохийскому Петру, хотя и настроенному примирительно, но допускавшему, как мы видели, в принципе возможность отступления папы от православия. Письмо папы – это взмах меча, занесенного для рокового удара.

Прежде чем представлять ход последующих событий, следует коснуться не лишнего значения вопроса – об отношении самого патриарха Михаила Кирулария к обрядовым разностям. Из переписки, которую вел патриарх Михаил с Антиохийским патриархом Петром, видно, что Михаил придавал немалое значение таким особенностям западной практики, как литургии на опресноках, бритье бороды, употребление монахами мясной пищи, браки в близких степенях родства, участие священников в военном деле и др. Совершение Евхаристии на опресноках ему представлялось достаточным оправданием существовавшего разрыва. Но патриарх Петр Антиохийский, справедливо разграничивая догматы от обрядов, не считал совершение литургии на опресноках и другие обрядовые разности чем-то имеющим существенное значение, хотя и признавал преимущество за практикой употребления в Евхаристии обычного хлеба. В письме Михаилу Кируларию он писал: «Что касается меня, чтобы и я обнаружил свое мнение, то если бы латиняне исправились бы в прибавке к святому Символу, – я ничего не потребовал бы от них сверх сего, и даже вопрос об опресноках вместе со всем прочим оставляю безразличным, хотя в письме епископу Венецианскому (Петр имеет в виду патриарха Градского) я открыто признал, что Вечеря, на которой Господь наш Иисус Христос преподавал ученикам Таинство Божественной Евхаристии, происходила прежде пасхи, в такое время, когда по закону не должно было быть опреснока. Я желал бы, чтобы и ваше божественное блаженство держалось этого». Патриарх Михаил Кируларий весьма считался с мнением патриарха Петра. Может быть, именно этому обстоятельству следует приписать тот факт, что в ответственный момент церковной истории Константинопольский патриарх так и не выдвинул официального обвинения против

латинян, в котором фигурировала бы ссылка на опресноки или на иные второстепенные вопросы.

Послание папы Льва «In terra pax horninibus», содержащее оскорбительные выражения по адресу патриарха Михаила и восточных христиан, излагающее римское учение о Церкви и угрожающее непокорным отсечением, было написано осенью 1053 г. Последовавшее за этим послание патриарха Михаила было получено в Риме несколько месяцев спустя. Текст его, к сожалению, не дошел до нас. Тем не менее о содержании письма все же кое-что известно. Оно было составлено в миролюбивом духе и выдержано в почтительном тоне. Целью этого письма (так же, как и письма патриарха Антиохийского) было привлечь папу к православно понятому единству. «В высшей степени сдержанным» называет это письмо проф. Е. Аманн²⁷. Патриарх, по-видимому, решил не касаться обрядовых вопросов и не отвечал на резкие выпады по своему адресу. Патриарх выражал сожаление о долгом разделении и заявлял готовность вписать имя папы в диптихи Восточных Церквей, если и папа окажется готовым восстановить общение с Востоком. Этот мирный призыв, содержащийся в письме патриарха, кажется настолько неожиданным после оскорбительного письма папы, что некоторые римско-католические историки (Аманн) не могут ничем другим объяснить почтительный тон патриаршего письма, как предположением, что послание папы по какой-то причине просто-напросто не было доставлено патриарху.

Старался тогда об утверждении церковного мира также и византийский император Константин IX Мономах.

В ответ на эти мирные предложения патриарха и императора папа посылает в Константинополь в январе 1054 г. посольство, руководимое упоминавшимся уже кардиналом-епископом Гумбертом.

Какова была цель этого посольства?

Легаты привезли с собой в Константинополь письма папы. Вот что говорится в письме, адресованном папой «архиепископу Михаилу» (это уже второе письмо папы патриарху):

«Письмо твоей братской досточтимости, и которым ты печешься о благом, весьма необходимом и для всех последователей Христа вожделенном деле согласия и единства, мы наконец получили. Сколь радостным было бы для дочери примирение с собственной матерью после чрезмерно долгих и пагубных несогласий... Ты мог бы быть весьма полезным и необходимым служителем Церкви Божией, если бы не покушался преступать пределов, которые положили наши отцы... Уже давно дошла до наших ушей молва о многих нестерпимых вещах, чинимых твоим братством, что до сих пор мы обходили молчанием, частью потому, что они казались невероятными, частью потому, что нам не представлялось никакой возможности их исследовать. Вообще же говорят, что ты неофит и не по степеням проскочил на высоту епископства. А что этого ни в коем случае нельзя делать, о том говорит и учение апостола, и запрещение честных канонов»²⁸.

Далее, упрекнув патриарха Михаила в желании отнять у патриархов Александрийского и Антиохийского их права, папа продолжает: «И что это за гнусное и достоплачевное святотатство, что ты всюду величаешь себя Вселенским патриархом и письменно и устно, тогда как всякий до сего времени страшился украшаться таким титулом? И кому бы после Христа приличнее было бы пользоваться этим титулом, как не тому, кому было сказано Божественным гласом: “Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою?”»²⁹

«Раскайся, просим, в этом безрассудстве... Ты явился новым клеветником Латинской Церкви, всех анафематствуя и возбуждая открытое гонение на тех, кто причащается Таин, совершенных на опресноках» (Col. 775). Не желая, по видимому, оставлять этого важного обвинения без подтверждения, папа продолжает: «Об этом высокомерии твоим и молва нас известила, и ясно говорит текст письма, адресованного с твоим именем апулийцам». Относительно «молвы», на которую ссылается папа, трудно сказать что-нибудь определенное. Что же касается письма апулийцам, то текст его известен хорошо: это то самое письмо Льва Охридского, посланное епископу Транийскому в Апулию, о котором речь

была выше. Текстом его едва ли можно обосновать только что приведенную формулировку папского обвинения. Сам папа ссылкой на Тайную Вечерю доказывает далее необходимость употребления в литургии именно опресноков. «Мал квас все смешение тлит», – в такой редакции приводит папа тут изречение апостола (1Кор.5:6) как аргумент против квасного хлеба и от себя добавляет: «А где тление, там, несомненно, искажение природы и появление какой-то порчи» (Col. 775).

На предложение патриарха восстановить общение, дабы имя папы вновь стало возноситься во всех Церквах мира, папа отвечает иронически: «Как это странно, дорогой брат! Римская церковь, глава и мать Церквей, не имеет членов, не имеет дочерей? Как же она может тогда называться главой и матерью? Мы веруем, потому и говорим и твердо заявляем: Римская церковь настолько не обособлена и не одинока, как ты думаешь, что если на земном шаре какой-либо народ гордо разногласит с ней, то такой народ не должен ни называться, ни считаться какой-либо Церковью, он совершенное ничто или, лучше сказать, это сборище еретиков, собрание схизматиков, синагога сатаны... Мы не можем иметь никакого мира с пребывающими в своем заблуждении, дабы не приобщаться их злым делам. Ибо известно, что и Господь Христос никогда не делал этого, ибо при рождении Его Ангелы возвестили мир только людям доброй воли. Посему Господь повелевает вырывать соблазняющее око, отсекают соблазняющую руку или ногу... Итак, да пресекутся ереси и расколы... Всякий, хвалящийся именем христианина, да престанет злословить и угрызать Святую и Апостольскую Римскую церковь. Ибо напрасно оказывает почтение хозяину дома тот, кто бесчестит его жену...» (Col. 770). Папа этим, по-видимому, хочет сказать, что того почтения, которое Михаил оказывает папе, недостаточно; надо, чтобы была признана особая роль Римской церкви.

Это письмо папы короче первого, но тон еще более резкий. Учение о том, что для всех христианских народов в религиозных вопросах обязательна римская точка зрения, не только излагается здесь с полной определенностью, но и сопровождается хулой на иную – католическую – концепцию

церковности, исходящую из признания за всеми народами равного права на истину. Для папы Льва Церковь, базирующаяся на таком принципе и считающая возможным не соглашаться с Римом, не Церковь, а «синагога сатаны».

Оба послания папы очень красноречивы, и роль их в событиях 1054 г. ясна. Ими был вполне предreshен злосчастный разрыв.

Здесь не лишне будет сказать несколько слов об отношении к ответному посланию папы Льва некоторых нынешних римско-католических историков.

Проф. Е. Аманн так расценивает происшедший обмен письмами: «Кируларий явился с оливковой веткой, а ему показали ферулу (линейку учителя)... Если хотели совещаться о прочном мире, не следовало начинать с оскорблений того, с кем думали мириться»³⁰.

Проф. М. Жюжи пишет: «Кируларий написал папе письмо почтительное и примирительное, умолчав совершенно относительно декларации Льва Охридского. Зачем было в ответе отрицать за Кируларием титул патриарха и называть его просто епископом? Зачем было третировать его как неофита, относиться к нему как к обвиняемому, грозить наказаниями, если не исправится? Зачем было, наконец, поднимать, в подобных обстоятельствах, археологический вопрос о титуле патриарха Вселенского?»³¹

Как видим, нынешние римско-католические богословы доходят до осуждения тона папских посланий, адресованных патриарху Михаилу. К сожалению, критиковать самое содержание этих посланий, выявлять антикафолический характер главной пронизывающей их идеи, ее несоответствие духу Нового Завета они не могут; для этого пришлось бы отказаться от основ римской эkkлeзиологии.

Поведение легатов при вручении письма патриарху Михаилу явилось как бы отражением общего тона и содержания самого письма. «Они не сказали мне даже обычного приветствия, – пишет Михаил Антиохийскому патриарху, – не благоволили сделать самого простого поклона, не оказали ни малейших знаков уважения... Всего же удивительнее то, что они

всякому твердят: мы-де прибыли сюда не для того, чтобы у вас учиться, но чтобы вас научить, вас заставить принять наши догматы».

Тон и содержание папского письма поразили патриарха Михаила. Он не хотел верить, чтобы письмо было написано самим папой Львом, о котором Михаил слышал как о «человеке добродетельном, благородном и ученом» (слова патриарха Михаила из того же письма патриарху Петру). Михаилу казалось невероятным, чтобы на его мирное предложение со стороны папы мог последовать такой резкий, не подающий никаких добрых надежд ответ. Михаил стал относиться к легатам как к эмиссарам герцога Аргира. Это весьма заметный в то время итальянский политический деятель, продолжительное время живший в Константинополе и хорошо знавший тамошнюю обстановку. Получив от Византии герцогство Апулийское (в Южной Италии), он начал играть важную роль в итальянско-византийских делах. Аргир враждебно относился к Михаилу Кируларию. В действиях легатов Михаил увидел происки Аргира, а письмо объявил подлогом.

Совсем в ином тоне пишет папа византийскому императору Константину Мономаху. Он расточает любезности, превозносит императора, хочет расположить его к себе, пишет, в частности, что по совету Аргира предпринимает поход против норманов, и тут же не упускает случая, чтобы очернить патриарха. В письме читаем: «Собрат наш, архиепископ Михаил, направил нам письмо с призывом к согласию и единству... Но пусть знает твоя светлость, что до слуха нашего дошли вести о многих нестерпимых его поступках». Далее приводятся некоторые обвинения, возводимые на патриарха в цитированном выше письме; об остальном легаты имеют сообщить императору лично. Опять Михаил Кируларий сравнивается с человеком, который оказывает почтение главе семьи, но бесчестит ее членов³².

Легатами папы были: кардинал Гумберт, епископ Белой Сильвы; Петр, епископ Амальфийский, и архидиакон Фридерик, канцлер Римской церкви. Главным действующим лицом среди них был Гумберт. Знаменитый Гильдебранд (будущий папа

Григорий VII), один из самых горячих приверженцев римской еkkлезиологии, был в то критическое для Церкви время близким сотрудником Льва IX. Однако в посольстве он не участвовал.

В Константинополе легатам со стороны императора были оказаны большие почести.

Ни в письме к императору, ни тем более в письме к патриарху папа не говорит прямо, с каким поручением легаты направляются в Константинополь. Но все содержание писем не оставляет никакого сомнения в том, что папа хотел привлечь Константинополь, а через него и прочие Церкви Востока к признанию Римской церкви главой и матерью всех Церквей. А это главенство, как мы видели, папа понимает не только как право осуществлять высшую административную власть над всеми Церквями, но и как привилегию на непогрешимое руководство в вопросах вероучения. Вместе с тем папа не хочет, чтобы признание такого главенства выглядело как введение чего-то нового. Он рисует дело так, что такое положение существовало всегда и сейчас существует везде, что Римская церковь не одинока, когда учит об этом, и что исключение из общего положения представляет как раз Михаил Кируларий со своими сторонниками. Михаил действительно совершенно не склонен был признавать безусловный авторитет Римской церкви и стремился, как видно из его действий, к установлению с ней нормальных канонических отношений. Вот почему мирные предложения патриарха Михаила вызвали у папы даже большее раздражение, чем критические замечания архиепископа Охридского. Папа всеми силами старается скомпрометировать Михаила Кирулария, представить его нарушителем чего-то. В лице Михаила он видел препятствие к осуществлению своих церковных планов и считал нужным это препятствие во что бы то ни стало устранить, едва ли понимая вполне, что это было препятствие не единственное, не обособленное и не случайное, что здесь римской концепции церковности противостояла концепция кафолическая, имевшая на своей стороне прошлое Церкви и дух Нового Завета.

Своим посланцам папа, несомненно, дал соответствующие инструкции.

Известно, что еще до посылки легатов папа подыскивал себе союзников в греческом епископате.

Аргир от себя дал легатам ценные указания относительно того, на каких противников патриарха они должны были опираться, чтобы иметь на своей стороне императора³³.

Залог успеха своей миссии легаты видели в императорской поддержке. Положение патриарха было сложным.

Легаты сразу же повели себя по отношению к патриарху неподобающе, это признают сейчас даже многие римо-католики.

Гумберт начал свою деятельность в Константинополе с распространения полемического сочинения «Adversus graecorum calumnias» («Против греческой клеветы»). Оно изложено в виде диалога между римлянином и константинопольцем. Константинопольец повторяет содержание письма архиепископа Льва Охридского, римлянин его опровергает. Он говорит о близости греков к еретикам, о их стремлении «превзойти всех еретиков безрассудством», ибо до сих пор еще ни одна ересь «не достигла такого сумасбродства, чтобы мечтать навязать свое мнение первой и апостольской кафедре под угрозой анафемы»³⁴.

Все сочинение написано в беспокойном, вызывающем тоне. «Вы потеряли рассудок», «дурак, если бы молчал, считался бы умным», «глупость ваша всем известна» – такие и подобные резкие выпады встречаются здесь часто. При этом все же римлянин весьма обстоятельно высказывается по обрядовым вопросам, затронутым в охридском письме. От апологии переходит к нападкам. Заканчивается этот обширный (из 69 глав) трактат такими словами: «Если от этих всех и других заблуждений, продолжать перечисление которых письменно было бы долго, не образумитесь и не принесете достойного удовлетворения, – непременно будет анафема и ныне, и в будущем от Бога и от всех кафоликов, за которых Христос положил Свою душу»³⁵.

Ответ на это сочинение написал монах Студийского монастыря пресвитер Никита Стифат, или Пекторат. Начинается этот ответ с напоминания о любви, которая «все терпит, не превозносится пред своим ближним, не ищет своего» и т. д. Но

в обрядовых вопросах Никита неуступчив. Для него опресноки – «иудейская трапеза»; в них он видит нечто безжизненное, бездушное. Высказывается решительно и против поста в субботу (делая, согласно канонам, исключение только для Великой Субботы). Возражает и против совершения литургии в утреннее время в постные дни великой Четыредесятницы (то есть в понедельник, вторник, среду, четверг и пятницу). И против обязательного celibата. Отметив эти четыре нарушения, Никита увещевает римлян избегать их, чтобы быть «светлыми очами всего мира и едиными с нами, вашими собратиями». Заканчивает свое писание Никита следующими словами: «Приветствуем вас во Христе Иисусе, Господе нашем, Ему же слава и держава со Отцем и Святым Духом ныне и присно и во веки веков»³⁶.

Со стороны Гумберта последовал резкий ответ. Вот его начало: «Если бы ты (обращается Гумберт к Никите) хорошенько прочитал 6-е правило святого Халкидонского Собора, то довольствовался бы монашеским безмолвием, постами и молитвами в своем монастыре, отнюдь не мешался бы в дела церковные и не проявлял бы дерзости... Горе тебе, Сарабаит! Ты забыл свои келейные обязанности и, водимый собственной волей и похотью, страшно залаял на святую Римскую и Апостольскую Церковь, на Соборы всех святых отцов. Ты глупее осла – и покушался сокрушить чело льва и адамантову стену. Что твое покушение? Ты не победитель заблуждения, но побежденный заблуждением. Ты не пресвитер, а состарившийся во зле, ты столетний ребенок проклятый. Тебя скорее следует назвать Эпикуром, чем монахом; тебе место не в Студийском монастыре, а в цирке или лупанаре... Ты столько наблевал, что в извращении Божественного учения не уступаешь скверным и бешеным собакам Иулиану и Порфирию...»³⁷

Тут же сообщником Никиты Гумберт называет Михаила Константинопольского.

Приведенная выдержка достаточно ярко характеризует тон ответа Гумберта.

Что же касается существа ответа, то надо заметить, что даже старые римско-католические богословы, признававшие большую эрудированность Гумберта в затронутых вопросах, ставили ему в вину, что он не всегда с полным основанием приписывает грекам те или иные взгляды³⁸, а нынешние прямо считают ответ неудачным³⁹. Любопытно, что возражение Никиты против обязательного celibата Гумберт расценил в своем ответе как николаитскую ересь и стремление «превратить Церковь Божию в синагогу сатаны и валаамско-иезавелинскую prostibulum»⁴⁰.

Заканчивается это сочинение такими словами: «А ты, жалкий Никита, доколе не обратишься, будь анафема от всей Церкви Христовой со всеми, кои слушаются твоего превратного учения. Желая быть учителем Божественного закона, ты не понимаешь ни что говоришь, ни что утверждаешь. Ты глуп, а кажешься себе мудрее семи мужей, изрекающих притчи. По крайней мере, научись иногда молчать, если некогда не научился говорить»⁴¹. Если верить «Коммеморации» Гумберта, Никита, прочитав все это, тотчас же раскаялся в своих заблуждениях и в присутствии императора сжег свое послание.

Проф. В. В. Болотов возмущается традиционным греческим «смирennemудрием» в отношениях к Римскому престолу, проявлявшемся на протяжении многих столетий, и применением греками правила «худой мир лучше доброй войны» в тех случаях, когда следовало возвышать голос протеста⁴². Возможно, что и в данном случае Никите дано было указание проявить это «смирennemудрие».

Вопрос относительно Никиты легаты могли считать исчерпанным. Но это был второстепенный вопрос. Не ради Никиты они прибыли в Константинополь! Им надо было привести в послушание патриарха. А тот хранил молчание, тем более естественное, что легаты его самого игнорировали. Надо сказать, что он тоже проявлял далеко идущее «смирennemудрие», не отвечая на дерзости и сохраняя в отношении папы почтительный тон. Но такое смирennemудрие терпения ничего не давало легатам. Им нужно было от патриарха прямое заявление о послушании, в духе тех тезисов,

которые выдвинул папа. Нет сомнения, что в этом направлении делал нажим на Михаила и император. Но на это патриарх не пошел.

М. Жюжи пишет по поводу константинопольских выступлений Гумберта: «Его полемический склад ума сослужил ему плохую службу в данных обстоятельствах, а его эрудиция сильно подвела его в одном нужном пункте, о котором Кируларий и его подчиненные пока еще не подумали: Гумберт обрушился на греков по вопросу исхождения Святого Духа и обвинил их в устранении из Символа веры слова *Filioque*. Эта большая историческая ошибка вместе с другими преувеличениями и фальсификациями безобразит самый приговор об отлучении, который легаты составили против Михаила Кирулария и его сторонников»⁴³.

Вот содержание этого приговора.

Текст начинается с упоминания о примате Римского престола, прерогативами Римского престола объясняется и прибытие в Константинополь легатов. Как некогда Иегова сходил в Содом, чтобы видеть причину вопля, который дошел до Него, так и римские апокрисиарии прибыли в этот город, чтобы узнать о причине неустанно доносящихся отсюда криков. В результате оказалось, что столпы империи и мудрые граждане вполне православны. «Что же касается до Михаила, несправедливо называемого патриархом, и защитников его глупости, то они ежедневно рассеивают между людьми плевелы и размножают ереси. Подобно симонианам, они продают дары Божии. Подобно валезианам, они допускают кастрацию и не только вводят евнухов в клир, но и делают епископами. Подобно нечестивым арианам, они перекрещивают христиан, в частности латинян. Подобно донатистам, утверждают, что, кроме Церкви Греческой, нет другой Церкви Иисуса Христа. Подобно николаитам, дозволяют браки служителям алтаря. Подобно северианам, проклиная закон Моисея. Подобно духоборцам, они исключили из Символа упоминание об исхождении Святого Духа от Сына. Подобно манихеям, они говорят, что квасное одушевлено. Подобно назареям, они придают значение вопросам внешней чистоты, не допуская

младенцев к крещению до восьмого дня, хотя бы те умирали, отказывая равным образом и женщинам после родов и во время регул в причащении и даже в крещении и не принимая в общение тех, кто бреет бороды по обычаю Римской церкви. Призванный к порядку по поводу этих заблуждений и многих предосудительных действий письмами нашего господина папы Льва, Михаил не пожелал раскаяться. Потом он отказался принять нас, легатов, когда мы хотели исправить его в этом, и запретил нам совершать литургию в храмах, подобно тому как некогда он закрывал церкви латинян, называя последних азимитами и преследуя их словами и насильственными действиями, доходя до анафематствования Апостольского престола в лице его чад и осмеливаясь, вопреки святому престолу, величаться титулом Патриарха Вселенского. Посему мы, не в силах сносить этих неслыханных оскорблений и этих обид, причиненных святому престолу, отмечая, что всем этим явно затрагивается католическая вера, – властью Святой и Неразделимой Троицы, Апостольского престола, уполномоченными которого мы являемся, всех православных отцов семи Соборов и, кратко говоря, всей Католической Церкви подписываем анафему на Михаила и его пособников, произнесенную на них досточтимейшим папой и обусловленную их нераскаянностью. Итак, Михаил, ложно именующийся патриархом, в действительности же неофит, облеченный в монашескую одежду лишь страха ради, повинный в тяжчайших обвинениях, и с ним Лев, именующийся епископом Охридским, сакелларий Михаила Константин (в греческом тексте Никифор), кощунственно поправший жертву латинян, и все, кто следует им в упомянутых заблуждениях и дерзостях, да будут анафема, марафа с симонианами, валезианами, арианами, донатистами, николаитами, северианами, духоборцами, манихеями, назареями и всеми еретиками, а лучше сказать, – с дьяволом и ангелами его: доколе не раскаются. Аминь, аминь, аминь!»⁴⁴

5 июля 1054 г. в храме Святой Софии, сделав соответствующее устное заявление, легаты на глазах клира и

народа положили этот приговор на святой престол. Разделение было завершено и стало постоянным.

Как относятся римо-католики теперь к этому акту? Проф. Е. Аманн считает, что часть обвинений, перечисленных в этом приговоре, вполне оправданна и обоснована, но жалеет, что Гумберт в столь важном историческом акте не проявил должной осмотрительности и смешал в кучу обвинения неодинаковой достоверности. Трудно римо-католику – даже самому объективному – по-настоящему критиковать исполнителя папских поручений, да еще в таком важном общецерковном деле, касающемся вопросов веры!

Проф. М. Жюжи пишет. «Этот приговор, без сомнения, прямо был направлен только против Михаила Кирулария и его сторонников, а не против Византийской Церкви в целом. Но сторонниками Кирулария по сути дела были все клирики, все монахи и сам народ, что слишком ясно показали последовавшие события. Во всех отношениях, театральная жест легатов достоин сожаления». Жюжи старается переложить ответственность за этот поступок с папы (который умер за три месяца до этого) на его легатов⁴⁵.

Приведя в порядок дела латинских церквей Константинополя («*ordinatis ecclesiis Latinorum intra ipsam Constan- tinopolim*» – «Коммеморация») и считая, по-видимому, свою миссию законченной, легаты через день после злополучной анафемы, попрощавшись с императором, покинули Константинополь.

Перед отъездом они успели опубликовать еще одну анафему – на всякого, кто стал бы принимать причастие от грека (то есть от греческого священнослужителя), порицающего римскую Евхаристию («*anathemate dato cunctis qui deinceps communicarent ex manum Graeci ro- manum sacrificium vituperantis*»).

Не успели легаты отъехать семидесяти километров от Константинополя, как посланные императора догнали их и вернули в столицу. Патриарх, успевший получить перевод текста отлучения и ознакомить с ним императора, приглашал их на заседание Синода для объяснений по содержанию

перечисленных в акте отлучения обвинений. Легаты категорически отказались явиться на это заседание. Им ли, представителям идей Льва IX, было унижаться до обоснований римского приговора! Впрочем, сам Гумберт в «Коммеморации» объясняет свой отказ тем, что со стороны патриарха готовилась легатам ловушка, – им грозил гнев народа, введенного в заблуждение неправильным переводом текста анафемы. Е. Аманн считает это объяснение Гумберта правдоподобным, но тут же делает следующую оговорку: «Чтобы возбудить толпу, не было необходимости прибегать к фальсификации текста; дословный перевод приговора об отлучении был вполне достаточен, чтобы вызвать ярость народа»⁴⁶. (Заметим, что дошедшие до нас латинские и греческие тексты этого приговора ничем не отличаются один от другого.) Из чего бы ни исходили легаты в своем отказе объясняться с Константинопольским Синодом, самый факт отказа их от непосредственного контакта с Синодом в связи с актом отлучения – бесспорен. Легаты покинули Константинополь...

Даже императора сразила нелепость всего совершенного ими. Он дал указание сжечь акт отлучения.

Но оригинал акта не был тогда уничтожен, 24 июля он был рассмотрен на нарочитом заседании Константинопольского Синода (συ'νοδος ἐνδημοῦσα), который выразил свое отношение к этому акту в особом эдикте – σμυεῖωμα. Эдикт осуждает не папу, а легатов, ставит даже под сомнение их полномочия, хотя легаты и названы тут людьми, исшедшими от темного Запада; эдикт не нападает на западных христиан, а лишь защищает восточных от несуразных обвинений. На эту особенность эдикта обращают сейчас внимание и римо-католики.

Содержание эдикта было доведено до сведения других патриархов. Самый же акт папских легатов, положенный ими на престол Святой Софии, решено было не уничтожать, а сохранить «на вечное посрамление и осуждение хулителей Бога нашего».

Е. Аманн, обозревая эти события, пишет: «Создается впечатление, что в ходе всего этого дела, от начала его и до

конца, Михаил Кируларий сделал все, чтобы выглядеть самому безупречным»⁴⁷.

М. Жюжи говорит, что патриарх Михаил «очень искусно использовал этот несчастный приговор». «В соборном эдикте, – замечает Жюжи, – он [патриарх] от начала и до конца сохраняет красивую роль, чтобы еще больше оттенить несостоятельность легатов...» «Что касается отлучения легатов Михаилом Кируларием и его “постоянным” собором, то оно не задевает ни папы, ни Латинской Церкви в целом, это просто мера репрессии против нахальных иностранцев («contre des etrangers insolents»), которые посмели выдвинуть против Кирулария и его духовенства самые фантастические обвинения и в которых не хотели видеть никого иного, как эмиссаров итальянского герцога Аргира»⁴⁸. «И что самое удивительное, – замечает Жюжи, – ни слова об опресноках»⁴⁹.

В царствование Исаака Комнина расхождения между ним и патриархом Михаилом в практических вопросах взаимоотношения между церковной и светской властью привели к конфликту. Патриарх был отправлен в ссылку и вскоре умер. Память его на Востоке была окружена всеобщим почитанием. Мощи святителя спустя некоторое время были перенесены тем же императором в Константинополь.

Дальнейший исторический процесс характеризуется постепенным ослаблением церковных связей, перерастанием разрыва в окончательное разделение Церквей, которое со временем оформилось в расово-религиозную ненависть.

По оценке протопресвитера Александра Шмемана, «ужас разделения Церквей в том, что на протяжении веков мы не встречаем почти ни одного проявления страдания от разделения, тоски по единству, сознания ненормальности греха, ужаса этого раскола в христианстве! В нем доминирует не сознание невозможности единство предпочесть истине, единство отделить от истины... сколько почти удовлетворение разделением, желание найти все больше и больше темных сторон в противоположном лагере. Это эпоха разделения Церквей не только в смысле их фактической разделенности, но

и в смысле постоянного углубления и расширения этого рва в сознании церковного общества»⁵⁰.

Римско-католическая церковь как абсолютная монархия

Греховный разрыв с православными Церквями Востока не мог не отразиться на дальнейшем ходе истории Римской церкви. На протяжении веков наблюдается постепенный отход ее от православного образа церковной жизни и православного образа мышления.

После окончательного отпадения от православия (1054) Римско-католическая церковь продолжает держаться мнения о своей непогрешимости и о власти Римского папы над Церковью. Никем и ничем не сдерживаемая, она доводит это учение до самых категорических и крайних выводов.

Утверждается мнение о возможности развития догматического учения и в связи с этим провозглашаются новые, неизвестные Древней Церкви догматы; в результате учение этой Церкви наполняется большим количеством нововведений, чуждых истинному богословию.

Активную деятельность по обновлению только что отпавшей от православия Римско-католической церкви развил папа Григорий VII (1073–1085). Он настойчиво стремился централизовать Церковь, сосредоточить право церковного законодательства в руках папы и подчинить митрополию Риму.

Именно им была четко сформулирована идея отождествления папы с Церковью и его роли как представителя апостола Петра, которому «Бог дал власть вязать и разрешать и на земле, и на небе, никого не исключая из-под его власти».

Так называемый «Диктат» папы Григория VII определяет власть римского первосвященника следующими положениями: только папа может низлагать епископов (п. 3); только папа может пользоваться императорскими регалиями (п. 8); папе цари должны целовать ноги (п. 9); папа может низлагать императоров (п. 12); он не может быть никем судим (п. 19); Римская церковь никогда не заблуждалась и, как

свидетельствует Писание, не может заблуждаться (п. 22); Римский первосвященник, законно поставленный, несомненно становится святым по заслугам святого Петра (п. 23).

Приписав себе таким образом неограниченную власть «на земле и небе», Григорий VII объявил своим пасомым: «В силу этой власти я запрещаю именем Всемогущего Бога Отца, Сына и Святого Духа королю Генриху, сыну императора Генриха, управлять Германской и Итальянской империей... Я разрешаю всех христиан от клятвы верности, которую они ему принесли или принесут в будущем, и запрещаю им признавать его в дальнейшем королем». Как видим, папа извращает здесь богословский смысл права ключей и использует это право как средство политической борьбы. Так же поступают и многие его преемники.

Непослушание папе приравнивалось к отпадению от христианства или идолослужению. Происхождение государства греховно, и государственная власть ведет начало от установивших ее по наущению дьявола преступников. Признавая тем не менее божественность как «священнической», так и «царской» власти, Григорий VII считает необходимым их единение, причем ставит первую выше второй, как Церковь выше государства.

Христос сделал Петра князем над царствами мира (*princeps super regna mundi*), и эту власть Петр передал папам. Отсюда – претензии папы на подчинение Риму ряда европейских государств и на верховную власть над другими государями. Конечным идеалом папы Григория VII является, таким образом, теократия.

Столь же энергично папа Григорий VII пытался действовать в делах распространения влияния папизма на Востоке. К этому времени относится идея возглавляемого папой Крестового похода (1074) с целью завоевания «Гроба Господня».

Так складывались основы превращения Римско-католической церкви в мощную абсолютную монархию. Рим с самого начала направляет свою энергию на выработку железной церковной организации, которая в средние века подчинила папскому престолу всю Западную Европу. Ритуализм,

клерикализм, непреклонная власть церковной иерархии сформировались в этой школе искусств управлять людьми. Только созванные на положении Вселенских Соборы Пизанский (1409), Констанцкий (1414–1418) и Базельский (1431 – 1438) отвергли монархический примат Рима и подчинили его в делах веры Соборам.

Пережив эпоху Реформации, католическая церковь осталась верна себе: власть, господство, дисциплина по-прежнему составляли ее основную черту. В 1870 г. эта особенность нашла свое высшее выражение в догмате папской непогрешимости, который означает простую вещь: «*Roma locuta, causa finita*» («Рим сказал свое слово, дело окончено»).

Имевшая место с начала существования христианства борьба разных воззрений определила необходимость четкого подхода к допустимым средствам воздействия на идейных противников. В этом вопросе рано сложилось ясно определившееся различие между Востоком и Западом еще задолго до формального разделения Церквей. Восточные Церкви на протяжении всей своей истории сохранили принцип Древней Церкви о неприменении принуждения в решении вопросов веры.

Сознанию первых христиан принуждение в делах веры было совершенно чуждо. Святитель Афанасий Великий (293–373), возглавлявший борьбу Восточной Церкви с арианством, учил, что признанием истинной религии является то, что она никого не принуждает, как поступал и Сам Христос. Преследование же за веру есть изобретение сатаны. Отцы Церкви для указания должного отношения к еретикам приводят притчу о пшенице и плевелах и вразумление, сделанное Христом апостолам, когда они хотели низвести огонь с неба на нехотевших Его принять.

Церковными канонами (27-е апостольское правило и 9-е Двукратного Собора) категорически воспрещается применение физических мер воздействия в Церкви, а убийство, даже невольное, согласно каноническим правилам, делает человека недостойным священнической благодати (5-е правило Григория Нисского). Поэтому в свое время патриарх Михаил Кируларий

писал против ношения и употребления оружия западным духовенством. Однако папы после отпадения от православия, пренебрегая правилами Церкви, широко применяют в борьбе с ересями метод устрашения. Смертная казнь для еретиков была установлена II Латеранским Собором, считающимся у римокатоликов Вселенским (25-е правило, 1139 г.). III Латеранский Собор (1179) вменил в обязанность католикам под страхом отлучения доносить церковным властям о еретиках и их покровителях. Характерно, что папа Иннокентий III (1196–1216), начавший особенно широко применять в борьбе с еретиками физическую силу, называет себя уже не наместником Петра, а наместником Христа (*Vicarius Christi*).

Иными были практические воззрения Запада. Еще во времена Августина (III–IV вв.) в напряженной борьбе с донатизмом по догматическим вопросам сложилось знаменательное правило, которому суждено было приобрести широкое применение в истории католичества и папства. Сначала он был сторонником идейной борьбы с противниками – словом и пером, диспутами и посланиями. Но упорство донатистов наряду с сознанием великой важности сохранения единства в христианстве привело Августина к признанию права и обязанности для Церкви пользоваться принудительной властью государства, чтобы заставить заблудших покориться и воссоединиться с правоверием («*Compelle intrare!*»⁵¹). Так получил санкцию принцип насилия в делах веры. Вечные отношения человека к Богу кристаллизуются в форме временной правовой категории – карательной власти.

Когда в конце XI столетия в Западной Церкви возобладала папская система с ее ложной концепцией церковности, повлекшей за собой уподобление Римской церкви царствам мира сего, тогда на уклонения от вероучения стали смотреть с чисто юридической точки зрения. Ересь стала считаться оскорблением величия Божия, и к ней применены были постановления римского права об оскорблении величия.

В начале XIII в. при папе Иннокентии III Римско-католическая церковь официально утвердила инквизицию, составившую одну из самых мрачных страниц ее истории.

Первоначально она служила средством борьбы с еретиками-альбигойцами. В 1232 г. папа Григорий IX оформил инквизицию в постоянное учреждение, имеющее целью розыск, суд и наказание еретиков. На должности инквизиторов назначались преимущественно монахи ордена доминиканцев, «умеющих хорошо убеждать отпавших от Церкви».

Первоначально инквизиция имела характер странствующего судебного учреждения, но постепенно инквизиторские трибуналы становились оседлыми, а во владении инквизиции появились многочисленные земельные владения. Сфера деятельности инквизиторов, организация их судов и формы судопроизводства определялись указаниями из Рима. На местное светское законодательство инквизиция не обращала внимания, что было узаконено буллой Иннокентия IV от 1252 г.

Прибывший на место назначения инквизитор обращался к населению с воззванием каяться и называть имена еретиков; сделавшие это в течение «льготных дней» подлежали лишь церковному наказанию, прочие подвергались тяжким карам. Судопроизводство было тайным; обвиняемый не знал имен свидетелей, их показания давались ему в сокращенном виде, чтобы он не мог угадать, кто явился против него свидетелем. Обвиняемый был обязан говорить всю правду и указать участников преступления. Для получения признания трибунал мог прибегнуть к пытке. Жестокость применявшихся инквизицией истязаний и пыток не имела границ: оковы, голод, растягивание тела на особом станке, вздергивание на дыбе, пытка водой и огнем, «испанский башмак».

Оправдательный приговор был крайне редким явлением, при отсутствии состава преступления обычно назначалось церковное покаяние. Наиболее частым наказанием было примирение с Церковью, сопровождавшееся конфискацией имущества, лишением определенных прав как виновного, так и его ближайшего потомства и заключением в тюрьму. Упорствующие еретики присуждались к смертной казни на костре, причем кающиеся в последний момент подвергались задушению, а потом сожжению.

Торжественный публичный акт осуждения (аутодафе) начинался общей проповедью, на следующий день смертный приговор приводился в исполнение. Жаловаться на решения инквизиции фактически было нельзя, даже папский легат не имел права вмешиваться в ее дела. Личность инквизитора была неприкосновенна.

В период разгула жестокостей средневековой инквизиции не мог не возникнуть вопрос, какова нравственная оценка участия инквизиторов-священников в истязаниях и пытках подозреваемых в ереси, не становятся ли они на некоторое время неспособными к священнослужению. Однако папа Урбан IV (1261 – 1264) особой буллой успокоил тех, чью совесть смущало такое сочетание функций священника и палача.

Конфискованное у еретиков имущество и владения делились между государством, духовенством и инквизицией и приносили им немалый доход. Инквизиция сыграла значительную роль в борьбе с иудаизмом и мусульманством, а в дальнейшем также с протестантизмом.

Новую эпоху в истории инквизиции начал папа Павел III в 1542 г., учредив для инквизиторов централизованное управление – Священную конгрегацию инквизиции, объединившую и подчинившую контролю папского центра разобщенные до того инквизиционные трибуналы. Главной задачей ее была координация борьбы с ересями, и в первую очередь противодействие распространению протестантизма. Параллельно с конгрегацией инквизиции действовала и как бы дополняла ее конгрегация индекса запрещенных книг. Первый список (индекс) запрещенных книг был опубликован в 1557 г., последний – в 1955 г. В индекс включались книги, которые католикам нельзя было ни читать, ни хранить под угрозой отлучения.

Конгрегация инквизиции вела напряженную деятельность, не исключавшую, пока это было возможно, и таких мер, как передача «светской руке» осуждаемых на смерть за ересь или колдовство. К началу XIX в. от этих методов пришлось отказаться. Изменилось и название этого учреждения: оно стало официально называться «Святая служба» («Sanctum officium»),

которая была активна до последнего времени. Это она издала в 1949 г. декрет об отлучении сотрудничающих с коммунистами, а в 1959 г. инструкцию, запрещающую деятельность «священников-рабочих».

В 1967 г. при общей реформе Римско-католической церкви после II Ватиканского собора конгрегация получила новый статус – вероучительной организации. Ее целью было декларировано способствовать развитию богословской науки. В задачу конгрегации ныне входит попечение о чистоте католического вероучения, образования и прессы, осуждение книг определенной категории, суд по делам, касающимся преступлений против веры.

Еще одним из совершенно недозволенных с христианской точки зрения средств борьбы Римско-католической церкви с ее идеологическими противниками и отступниками был интердикт, один из видов духовной цензуры или «кар врачующих» («*roepae medicinales*»). Он состоял в запрете совершения богослужений, Таинств и христианского погребения для подвергшихся ему лиц и территорий. Различают интердикт местный, частный и смешанный, поражающий всякую территорию, которую изберет местопребыванием лицо, подвергшееся интердикту. Во всех этих случаях интердикт может быть общим или частным. Общий местный интердикт распространяется на округа – от деревни и замка до государства, частный местный интердикт – на отдельные храмы и помещения. Общий личный интердикт поражает целые категории лиц, частный – определенно указанные личности. Наконец по содержанию запрещаемых функций интердикт может быть полным и частичным.

На протяжении XI–XIII вв. интердикт являлся страшным оружием в руках епископата и папства в борьбе за вольности и против примата Церкви над государством. Встречая растущую оппозицию мирян и признав все же несправедливость кары, поражающей невинных, интердикт постепенно потерял свою остроту и к началу XVII в. практически перестал существовать.

Римско-католическая церковь все более становилась похожей на светское государство. Одним из свидетельств такого обмирщения были возглавляемые ею военные экспедиции,

известные под названием Крестовых походов. Они проводились в XI–XII вв. и были направлены в основном на Восток, сначала против мусульман, а потом также против еретиков и языческих племен. Целью их было не только освобождение Святой Земли и Гроба Господня от мусульман, но и подчинение папе православного Востока. Проповедь Крестовых походов имела на Западе необыкновенный успех среди разных слоев населения: от тяготевших социально-экономическими условиями низших слоев общества до не находивших на родине приложения своим силам представителей рыцарского класса. Давшие обет идти с оружием против неверных как пилигримы принимались Церковью под ее покровительство и получали ряд экономических льгот и отпущение грехов (при условии, что ими руководит благочестие, а не стремление к приобретению богатств или почестей). Кровавые Крестовые походы на Святую Землю оказались неудачными, но они ясно показали характер интересов Римско-католической церкви на Востоке и нравственные недостатки крестоносцев, ставивших на первое место часто политические и личные цели в ущерб более высоким идеям.

Итогом четвертого Крестового похода в 1204 г. было взятие Константинополя, варварское его разграбление, кощунство над православными святынями и многолетнее утверждение латинян на Востоке.

Справедливая оценка этого исторического периода, явившегося ярким итогом проведения в жизнь монархических идей Римского католицизма, принадлежит протопресв. А.Шмеману: «Но это только вершина, только самое эффективное из проявлений ненависти, которыми наполнена эта продолжительная встреча двух разделенных половин христианского мира. Тогда разделение Церквей перестало быть спором иерархов и спором богословским... “Латинство” на Востоке и “греки” на Западе стали синонимом зла, ереси, вражды, ругательным словом. Встречались теперь уже не иерархи, а народные массы, и в их психологии разделение превращалось в стихийную ненависть, в которой верность своей вере, обиды за поругание своих святынь смешивались с

элементарным отталкиванием всего чужого без различения в нем хорошего от плохого»⁵².

Окончательно сформировавшийся в XII в. монархизм Римско-католической церкви в последующие века настойчиво поддерживался и укреплялся ее иерархами. Состоявшиеся вскоре после разделения Вселенские Соборы Римско-католической церкви (I Латеранский, 1123 г.; I Лионский, 1245 г.) занимаются не столько богословскими, сколько политическими вопросами.

В 1302 г. папа Бонифаций VIII издал знаменитую буллу «Unam Sanctam» о праве Церкви на светскую власть и на обладание мечом не только духовным, но и материальным. Это исходило из ранее провозглашенного одним из кардиналов принципа, что наместник Христа является земным и духовным владыкой и что Церковь обязана сражать двойным мечом тех, кто не признает ее двойного владычества. Поэтому когда папа находит народ забывшим Бога, «грешным от пяты ноги до темени», он считает необходимым свое вмешательство: смотря по обстоятельствам, меры сострадательные или лозу железную.

В XIV в. исключительным правом папы становится поставление епископов в Римско-католической церкви. По нынешнему каноническому праву епископская хиротония в Римско-католической церкви также может быть совершена только по получении на это полномочия от папы. Это неизвестное Древней Церкви положение привело к тому, что сейчас все епископы Римско-католической церкви являются избранниками папы; они – избранники, но не Церкви, как это было в древности. А это ведет к еще большему укреплению господства папы над Церковью.

В первой половине XV в. в Римско-католической церкви была предпринята попытка ограничения абсолютной власти папы. Три великих Собора – Пизанский (1409), Констанцский (1414–1418) и Базельский (1413 –1443) – провозгласили положение о том, что Вселенские Соборы выше папы и что папа может быть судим и низложен Собором.

Это были так называемые реформационные Соборы, которые сделали попытку признать за собой высший над папами

авторитет. Однако провозглашенный ими принцип просуществовал в Римско-католической церкви недолго.

Идея абсолютной власти римского монарха настойчиво проводилась в жизнь католическими иерархами, все более приобретая характер требования безграничного, слепого повиновения, доходящего порой до абсурда. Например, знаменитый католический богослов XVI в. кардинал Баллармин писал: «Верховный первосвященник в прямом и абсолютном смысле слова выше Вселенской Церкви»⁵³. «Если даже папа впал в заблуждение, предписывая пороки и запрещая добродетели, Церковь, если она не желает погрешить против совести, обязана была бы верить, что пороки – добро, а добродетели – зло... Она обязана считать за добро то, что он приказывает, за зло – то, что он запрещает»⁵⁴.

Действенность учения о власти папы Римско-католическая церковь подтверждает и исторически вовсе недавними документами. В своде канонического права, опубликованном папой Бенедиктом XV в 1917 г., говорится: «Римский первосвященник, преемник в примате блаженного Петра, не только имеет первенство чести, но высшую и полную власть юрисдикции над всей Церковью как в вопросах, касающихся веры и нравственности, так и в тех, которые касаются дисциплины и управления Церкви, разветвленной по всему миру»⁵⁵.

Догмат об учительной непогрешимости папы

Завершением развития католического учения о власти папы над Церковью явился провозглашенный в 1870 г. папой Пием IX на I Ватиканском Соборе догмат о папской непогрешимости в делах веры, переносящий функции Церкви на ее высшего иерарха.

Постановление Ватиканского Собора гласит: «Твердо держась предания, дошедшего до нас от начала христианской веры, мы во славу Бога, Спасителя нашего, к возвышению католической религии и ко благу христианских народов, с согласия Священного Собора, учим и определяем как богооткровенное учение, что когда римский первосвященник

говорит со своей кафедры (*cum ex cathedra loquitur*), то есть когда, исполняя свое служение как пастырь и учитель всех христиан, он в силу своей высшей апостольской власти определяет учение о вере или нравственности, которое должна содержать вся Церковь, он через Божественную помощь, обещаемую ему в лице блаженного Петра, обладает тою непогрешимостью (*infallibilitate*), которою Божественный Спаситель благоволил наделить Свою Церковь, для определения учения относительно веры и нравственности, и что поэтому такого рода определения римского первосвященника сами по себе, а не с согласия Церкви, неизменны (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles*). Если же бы кто дерзнул противоречить этому нашему определению, от чего да хранит Господь, то да будет анафема»⁵⁶.

Таким образом, римо-католики пытаются еще больше укрепить фундамент всей догматики католичества – учение о папской власти, о видимом главе Церкви, «заместителе и наместнике Христа», подчас заслоняющем невидимого Главу – Христа. Решением I Ватиканского Собора утверждается, что познание истины дается папе самостоятельно, лично, вне связи с Церковью.

Состоявшийся уже в наше время II Ватиканский Собор (1962–1965), несмотря на сильное реноваторское течение в его лоне, не дерзнул вносить каких-либо изменений в это догматическое определение. В догматической конституции «О Церкви» он со всей категоричностью подтвердил учение о непогрешимости папских определений *ex cathedra*. Согласно разъяснению II Ватиканского Собора, они «не нуждаются ни в чьем утверждении и не допускают никакой апелляции к чьему бы то ни было суждению». Римскому первосвященнику, как верховному учителю Вселенской Церкви, единолично (*singulariter*) присуща харизма непогрешимости самой Церкви.

Более того, догматическая конституция II Ватиканского Собора (1962–1965) распространяет обязанность верующих «религиозно подчинять свою волю и ум» наставлениям Римского первосвященника и на те случаи, когда он говорит не *ex cathedra* (*etiam cum non ex cathedra loquitur*).

Из вышесказанного следует, что папа не только возглавляет иерархии, главный организатор и руководитель жизни церковной, не только «глава Церкви», фигура, знаменующая собой единство Церкви, он – носитель всей полноты власти, никому не подсудный, никому не обязанный отчетом самодержец. Единоличная власть папы в Римско-католической церкви не только больше соборной власти епископата, но несоизмеримо больше.

В отличие от этой догмы католицизма, не имеющей корней в древних вероучительных текстах, в Православной Церкви слова, действия и поступки любого епископа могут быть предметом рассмотрения и канонически законный епископский суд может вынести приговор любому из них. Из-под действия этого принципа, само собой разумеется, не изъят в Православной Церкви и первый из ее епископов – Константинопольский патриарх.

Не находит подтверждения догмат о папской непогрешимости и в учении о Таинствах. По православному учению, епископы становятся преемниками апостолов через Таинство священства и в этом Таинстве получают необходимые для их служения особые дары. Благодать епископства преподается в Римско-католической церкви тоже через Таинства. Но таинства, в котором Римскому епископу, как преемнику апостола Петра, преподавались бы исключительные дары, отличающие его от других епископов и других апостолов, Церковь никогда не знала, и в латинском обряде такого таинства тоже нет. Так называемая папская коронация, по пониманию самих римо-католиков, это не таинство, а лишь торжественная церемония, которая к папской власти (получаемой до этого, во время избрания) ничего не прибавляет и не сообщает вступившему на папский престол никаких особых благодатных даров. Таким образом, чрезвычайные полномочия, которыми не обладает никто из епископов, – неограниченную власть над Церковью и исключительный дар непогрешимости – человек получает без всякого священнодействия. Причина этого только в том, что Церковь никогда не знала такой власти и такого дара.

Безосновательность учения о папской непогрешимости можно подтвердить множеством исторических примеров заблуждений Римских епископов в области вероучения и нравоучения. Наиболее характерные из них приводятся ниже.

Папа Либерий I (IV в.) был сторонником св. Афанасия Александрийского в его борьбе с арианами, а затем, поддавшись давлению светских властей, подписал арианский Символ веры, – подписал не как частное лицо, а как епископ Рима. С точки зрения православной экклезиологии, в этом нет ничего неестественного: он подпал естественной человеческой слабости. Папа Либерий потом раскаялся и даже был причтен к лику святых. Такого рода искушения сопровождали церковных иерархов, и не только их, на протяжении всей истории Церкви. Но как объяснить этот факт с точки зрения экклезиологии католической? Это невозможно: поступок Римского епископа был определенно неправославен.

Еще более яркий пример являет папа Гонорий I (625–638). Папа Гонорий определенно разделял воззрения монофелитов, которые учили, что в богочеловеческой Личности Христа Спасителя была только одна воля – Божественная, а воля человеческая была полностью растворена и упразднена. Таким образом, папа Гонорий разделял ересь монофелитов, которая была одной из утонченных форм монофизитства, как еретик он был осужден VI Вселенским Собором (681) и назван по имени среди прочих еретиков. И тогдашний епископ Римский, и последующие признавали это осуждение Гонория. Впоследствии католические богословы пытались ослабить значение факта осуждения папы Римского Вселенским Собором. Особенно острая дискуссия разгорелась перед I Ватиканским Собором, когда принимался догмат о папской непогрешимости. Однако убедительных аргументов найдено не было. Вот как трактует этот эпизод современная «Католическая богословская энциклопедия», изданная во Франции в 1930 г.: «Каковы бы ни были средства защиты Гонория (то есть как бы ни были они слабы. – М.К.), остается истиной, что папа не заблуждался в вере. Теология утверждает, что это невозможно, а история с удовольствием подписывается под этим решением, заявляя,

что этого никогда не случилось». То есть, когда нет убедительных аргументов, надо отвергнуть историю как таковую ради принятой впоследствии богословской концепции.

В XII столетии папа Иннокентий III объявил, что поскольку Пятая книга Моисеева называется Второзаконием, она действительна и для христианской Церкви, которая есть вторая Церковь после первой, ветхозаветной. Смысл таков: все требования Второзакония обязательны для христиан. Сделал папа это по невежеству, не вполне представляя, о чем в книге идет речь. Но так или иначе, это было официально заявлено.

В XVI в. католической церковью был предпринят пересмотр латинского перевода Библии – Вульгаты. Исправленное издание вышло при папе Сиксте V. В предисловии этот текст под угрозой отлучения от Церкви объявлялся окончательным и неизменным. Эта новая редакция перевода оказалась настолько неточной, что в нее пришлось внести около двух тысяч исправлений. Следующий папа, Климент VIII, вынужден был спешно уничтожить сикстовское издание и издать новое, исправленное еще раз. При этом предисловие Сикста с отлучением было сохранено. Получается, что оба папы санкционировали два совершенно разных текста, причем второй подпал под прямую анафему первого.

Последний пример.

В 1869 г. папа Пий IX издал так называемый «Силлабус» – перечень основных заблуждений нового времени с точки зрения католицизма в такой форме: «Говорящим то-то и то-то да будет анафема». Среди прочих было осуждено мнение, что Церковь должна поддерживать свободу совести. Ныне, по крайней мере со второй половины XX столетия, провозглашение свободы совести входит в официальную доктрину Римско-католической церкви и таким образом подпадает под собственную анафему. Как все это католики согласовывают? В том же духе, что и в приведенной выше цитате: «Богословие утверждает, а история подписывается...»

Завершая тему об учительной роли пап, следует сказать о том, что католики обходят эти очевидные примеры. Они утверждают, что то или иное папское заблуждение, ныне не

признаваемое, является «частным» заблуждением папы. Кто может определить, какое утверждение папы является официальным (*ex cathedra*), а какое частным? Обычно папы никогда сами не объявляют свои утверждения частными мнениями. Фактически толкователем выступает Ватиканская курия, то есть руководящие круги католической церкви, среди которых преобладают представители ордена иезуитов. Получается выгодная для католических иерархов ситуация: мнение ныне живущего папы католику трудно внутренне принять как его личное заблуждение. Всякое официально высказанное мнение ныне правящего папы должно признаваться абсолютно непогрешимым, в то время как мнение умершего в силу изменившейся ситуации можно истолковать как частное и ошибочное. Таким образом, его ошибка примиряется с догматом о папской непогрешимости.

ЗаклЮчить изложение римско-католического учения о власти папы над Церковью можно словами видного богослова XX столетия Н.А.Арсеньева: «Папистическая теория есть наиболее яркое и сконцентрированное выражение того духа внешнего законничества и обмирщения, который проник в значительной мере в учение и жизнь католической церкви. В том и трагедия католической церкви, что наряду с великими плодами жизни Духа, являемыми ею доныне, в самой системе католичества (а не в грехах лишь тех или иных представителей католической церкви – грехов много везде, и неизвестно еще, где грехов больше), именно в самих основаниях его вероучения и духовного строя, веет нередко иной дух – дух мира сего, дух власти, дух юридического, земного, утилитарного толкования тайн Божиих, дух подавления свободы детей Божиих игом рабства, дух возвращения их к «немоощным и бедным вещественным началам» (Гал.4:9). Рабства не эмпирического, не фактического только, а принципиально обоснованного, с санкции, одобрения или даже с инициативы высшей – полновластной в католичестве – церковной власти. Это дух рабства и окаменения, не захвативший, конечно, все стороны жизни католической церкви, но вторгающийся в учение и в

жизнь и искажающий то, к чему он прикасается своим мертвящим дыханием».

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ИСХОЖДЕНИИ СВЯТОГО ДУХА ОТ ОТЦА И СЫНА (FILIOQUE)

Учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына – второе по значимости после учения о власти папы над Церковью вероучительное положение, отделяющее католицизм от православия. В отличие от исповедуемого православными Символа веры, провозглашающего исхождение Святого Духа только от Отца («Верую... в Духа Святого... от Отца исходящего»), у католиков в текст восьмого члена добавлено «и Сына», что вносит в Символ искажение, имеющее глубинный догматический смысл. По-латыни слова «и Сына» звучат как *Filioque* (филиокве). Этот термин получил широкое распространение для обозначения учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына.

Догматическая сущность учения о *Filioque*

Символ веры, как краткое исповедание того, во что верит Церковь, занимал в жизни Христовой Церкви и продолжает занимать поныне исключительно важное значение.

Исторически Символ веры возник из приготовления оглашенных, то есть новообращенных, готовящихся ко вступлению в Церковь, к Таинству крещения. Каждый крещаемый должен был прочесть его и тем самым выразить свою веру. Члены Символа, то есть его составляющие части, имели двоякое значение: с одной стороны, указывали истину откровения, которую верующие должны были принимать за догмат веры, а с другой – предохраняли их от какой-либо ереси.

Слово «символ» греческое, в переводе оно означает «то, что соединяет, собирает, держит вместе». Символ веры именно «содержит» все те истины, которые, как знает и верит Церковь, необходимы человеку для полноты его жизни во Христе, для спасения от греха и духовной гибели.

В первые три века у каждой значительной Поместной Церкви – Иерусалимской, Александрийской, Кесарийской, Антиохийской, Римской, Аквилейской – был свой крещальный Символ веры. Будучи сходны между собой по духу как выражение единой и неразделимой веры, они разнились по букве, имея почти каждый особенности, связанные с опровержением тех или иных заблуждений, бытовавших в тех местах, где тот или иной Символ употреблялся. Из числа этих Символов наиболее известен и авторитетен поныне Символ святителя Григория Чудотворца, ученого епископа III столетия, излагающий учение о личных свойствах и совершенном равенстве всех Лиц Пресвятой Троицы.

В начале IV в., когда получила широкое распространение арианская ересь, подрывавшая самые основы христианского вероучения через признание Сына Божия только творением, и когда еретики начали издавать собственные символы по образцу православных, возникла общецерковная необходимость составить единое вероопределение. Эта задача была выполнена на I Вселенском Соборе (325) в Никее, который издал свой орос – свое послание догматического характера. В этот орос, составленный на основе древних крещальных символов Кесарийской или Иерусалимской Церкви, была внесена формулировка о единосущии Сына с Отцом. Вот его текст:

«Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца, Единородного, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, через Которого все произошло как на небе, так и на земле. Нас ради человеков и нашего ради спасения сошедшего и воплотившегося, вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых. И в Святого Духа».

Символ веры, которым Православная Церковь пользуется по сегодняшний день, первоначально был одним из выражений этой никейской веры (специфической особенностью этого

изложения никейской веры было детально разработанное исповедание Божественности Христа), составленный после 370 г. из крещальных антиохии-иерусалимских символов. Затем литургический Символ был уточнен и принят отцами II Вселенского Собора (381) в Константинополе (Цареграде). Таким образом, за ним утвердилось название Никео-Цареградского (или Никео-Константинопольского) Символа веры.

Впоследствии этот Символ веры распространился по всем Церквам Востока и Запада. Наконец III Вселенский Собор (431) постановил своим 7-м правилом, чтобы этот Символ оставался навеки неприкосновенным: «Не позволять никому ни произносить, ни писать, ни сочинять иную веру...»

Существенно отметить, что в порядке молчаливой практики Никео-Цареградский Символ принимается и в удалившихся, и в оторвавшихся от Вселенской Церкви Церквах монофизитских и несторианских.

На протяжении более чем полутора тысяч лет никео-цареградское исповедание является поистине вселенским Символом веры, который поется или читается на каждой литургии, а все более поздние исповедания веры, догматы и символические тексты были призваны толковать его, охранять от заблуждений и по мере необходимости раскрывать его смысл.

В наши дни для Православной Церкви Никео-Цареградский Символ веры является и таким же современным и жизненным, как и в период Вселенских Соборов, обязательным для всех верующих, не могущим быть измененным или дополненным иначе, чем гласом всей полноты церковной, то есть на Вселенском Соборе.

Исповедуемое Православной Церковью учение об исхождении Святого Духа от Отца восходит к истине, утверждаемой Священным Писанием. Господь Иисус Христос засвидетельствовал в прощальной беседе с учениками: «Дух Истины, Иже от Отца исходит» (Ин.15:26). Именно эта вера в исхождение Святого Духа только от Отца была провозглашена Вселенской Церковью в Никео-Цареградском Символе веры.

Несколько расширяя текст Символа согласно учению святых отцов, можно сказать так: Церковь учит, что Дух Святой единосущен Отцу и Сыну, то есть обладает (не присваивая ее Себе) той же сущностью, что и Отец и Сын, что Он исходит от Отца, то есть получает Свое ипостасное бытие от Него одного, и почивает на Сыне, Сыном посылается в мир (Дух Утешитель, «Егоже Аз пошлю вам от Отца»), чрез Сына преподается нам в Церкви и справедливо именуется как Духом Отца, так и Духом Сына.

Западные отцы в своем изложении троичного догмата чаще всего отправлялись от единой Божественной природы, чтобы затем перейти к рассуждению о Божественных Лицах или Ипостасях. Восточные, греческие отцы по преимуществу шли обратным путем – от трех Лиц к единой природе, что, кстати, более соответствует Священному Писанию и Никео-Константинопольскому Символу. Впрочем, по мысли выдающегося русского богослова XX столетия Владимира Николаевича Лосского, оба подхода были правомерны до тех пор, пока не нарушалось равновесие между Лицами и природой. Если Восток в качестве аномалии, заблуждения, мог уклониться в тритеизм, то есть такого рода подчеркивание особенности Лиц, которое нарушало бы единство природы, то Западу грозила иная опасность – дать перевес природе над Лицами. Действительно, в латинском учении об исхождении Святого Духа от Отца и Сына православные греки увидели тенденцию подчеркивать единство природы в ущерб различению Божественных Лиц. В умозрении Западной Церкви Отец и Сын изводят Духа Святого в силу единства Своей природы, а Дух Святой является связью между Отцом и Сыном. В результате часто теряется ясность учения об Ипостасях Святой Троицы. Для выражения этого единосущия Духа Отцу и Сыну некоторые отцы, в частности александрийцы и западные, говорили, что Дух Святой есть Дух Отца и Сына (выражение, взятое из Писания), что Он «исходит» от Отца и «получает» от Сына или же от Отца и Сына то, что принадлежит Отцу и Сыну (святитель Иларион Пиктавийский), и даже (святитель Амвросий Медиоланский) что Он «исходит» от Отца и Сына (латинский термин *procedit* имеет

значение менее точное, нежели соответствующий греческий термин). Однако контекст этих выражений показывает, что, употребляя их, отцы имеют в виду не причину ипостасного бытия Духа, а лишь порядок, являемый либо в действии Божественных Лиц в домостроительстве спасения, либо в проявлении Их в вечности. Понимаемое таким образом выражение *Filioque* может получить и православный смысл. Очень важно заметить, что наша полемика с католиками не может быть сведена только к самому термину *Filioque*, к возможности или невозможности его присутствия в тексте Символа веры или просто употребления этого термина. Наша полемика заключается в том, чтобы показать различие богословий, корнящееся в том, считать ли только Ипостась Отца причиной ипостасного бытия Святого Духа или же Отца и Сына как некое межипостасное единое начало, в силу единства природы связанное между собой, от которого, от этого единого начала (*лат. unum principium*), и исходит Святой Дух. Именно в различии богословий и есть наша разность с католицизмом, и мы увидим, какие неприемлемые выводы, какой разрыв с традицией следует за католическими утверждениями.

В годы, последовавшие за униатским Лионским собором, на котором святоотеческие тексты истолковывались в смысле более позднего латинского богословия, Константинопольский патриарх Григорий Кипрский правильно определил их значение. «Дух имеет Свое совершенное бытие от Отца, Который есть единственная причина, из которой Он исходит вместе с Сыном, Своим, свойственным Ему способом, являясь одновременно через Сына, через Него и при Нем воссиявая, так же, как свет исходит от солнца вместе с лучом, сияет и является через него, и при нем, и даже от него... Ясно, что когда некоторые говорят, что Дух Святой исходит (*испроиваи*) от Обоих, то есть от Отца и Сына, или от Отца через Сына, или же что Он является, или воссиявает, или происходит, или существует из сущности Обоих, или же еще из Отца и Сына, то все это не значит, что они исповедуют, что бытие Духа Святого происходит от Сына так же, как от Отца... Действительно, ведь и вода, которую черпают из реки, существует из нее; так и свет существует из луча. Но ни

тот, ни другая (то есть ни свет, ни вода) не имеют причиной своего бытия эти две вещи (луч или реку). Действительно, вода существует от источника, от того первоисточника, из которого она изливается, существуя; а свет существует от солнца, откуда он, получая свое сияние, светится вместе с лучом и через него происходит (ζροῖται)»⁵⁷.

Очень яркое и убедительное сравнение или аналогия святителя Григория Кипрского, которое показывает, как употребление термина *Filioque* может быть не противоречащим церковному пониманию того, что только Ипостась Бога Отца является причиной ипостасного бытия Святого Духа.

Перед тем как мы перейдем к дальнейшему изложению, важно сделать еще одно замечание, а именно указать на тот принципиальный апофатизм, который святоотеческое богословие всегда хранило в изложении учения о Святой Троице, в частности о третьем Лице Пресвятой Троицы – Духе Святом. Отцы Церкви никогда не пытались ни понять, ни выразить, что такое Божественные Личности, Божественные Ипостаси как таковые, как они отличаются друг от друга или посредством каких аналогий из тварного мира мы можем представить себе рождение Сына или исхождение Святого Духа. Здесь мы увидим сознательную и намеренную трезвенность, отказ от положительного, катафатического суждения. Ведь речь идет о таких реальностях, которые человеческий ум не способен ни охватить, ни объяснить. В своей полемике с Евномием об этом очень убедительно пишет святитель Григорий Богослов: «Ты спрашиваешь, – говорит святой Григорий Богослов Евномию, – что такое исхождение Духа Святого. Скажи мне сперва, что такое нерожденность Отца; тогда я, со своей стороны, рассмотрю как физиолог рождение Сына и исхождение Духа. Таким образом, мы оба вместе окажемся пораженными безумием за нечестивое подглядывание тайн Божиих. И кто же они такие, что бы говорить о таких вещах? Они не могут знать даже того, что у них под ногами, они не умеют исчислить морской песок, или капли дождя, или дни времени, и вот они-то проникают в глубины Божии, рассуждают о неизреченной и непостижимой природе!»

(Слово 31, 8). Заметим еще раз этот апофатизм Григория Богослова. Вы вскоре увидите, какая огромная разность между этими его выражающими общий святоотеческий подход словами и богословием блаженного Августина, с которого начинается латинская филиоквистская традиция.

Принятое Римско-католической церковью учение о двойном предвечном исхождении Святого Духа от Отца и Сына возникло на Западе. Корни этого учения можно найти у блаженного Августина (V в.), который, подчеркивая единство Божественной сущности, общей всем Лицам Святой Троицы, склонен был умалять значение личного свойства Отца и тройческое единоначалие, осуществляемое одним Отцом. Учение это наиболее подробно изложено Августином в трактате «De Trinitate» («О Троице»). Блаженный Августин вырабатывает иной тип троичного богословия, иной до такой степени, что один из крупнейших патрологов нашего времени пишет, что когда историк догмата переходит от писаний отцов IV в. к трудам Августина, то он констатирует, что разрыв в целом троичного богословия находится не между Августином и нами, а между ним и его непосредственными предшественниками. Блаженный Августин, несомненно, во многом обязан своим латинским предшественникам; оригинальность его как богослова, оригинальность, которая проявляется и в методе его вероучебного рассуждения, и в содержании его троичного богословия, происходит главным образом из личного опыта его обращения. В целом жизненный путь Августина оказал большое влияние на различные стороны его богословия. Путь этот, описанный в одном из выдающихся его творений – книге «Исповедь», был весьма тернист. В молодые годы, хоть и воспитанный матерью-христианкой, он ушел на страну далече, погрузился в страсти века сего, затем долгое время находился под влиянием мировоззрения манихейства, утверждающего дуализм добра и зла. Манихейский дуализм смог преодолеть через случайно попавшие ему в руки книги неоплатоников, только вслед за тем он прочитал Послания апостола Павла, еще позднее Евангелие и пережил удивительный опыт обращения после осознания своей полной немощи,

неспособности к изменению, пережил как дар благодати, которая соделала его новой во Христе тварью. И как путь исканий, так и самый путь обращения Августина сказался на многих сторонах его творческого, богословского наследия. Наиболее известно, что в отношении учения о благодати этот опыт обращения привел к тому, что Августин решительно настаивает на коренной несостоятельности человеческой природы после грехопадения и на всемогуществе благодати. В отношении же троичного богословия этот опыт обращения привел Августина к кажущемуся парадоксу. Он преувеличивает способности тварного разума и ценность аналогий, заимствованных тварями, чтобы достичь некоторого понимания тайны бытия Божия. Но этот парадокс только кажущийся, ибо как раз значимость аналогий, умение увидеть на низших срезах бытия отблески небесной славы, отблески более высоких, более духовных уровней бытия, – этот принцип был заложен в философию неоплатонизма и восходит далее к самому Платону. В своей «Исповеди» блаженный Августин подробно описывает, какое значение в обращении сыграло чтение неоплатонических книг, но описывает и более того – некий реально духовный опыт неоплатонического типа, через который он усмотрел тайну Святой Троицы.

Августин был первым, кто систематически и внутренне убежденно обращался к философии, чтобы понять Божественное откровение. Именно к Августину восходит тот способ использования философии в понимании веры, который в значительной мере будет характеризовать позднейшее западное средневековое схоластическое богословие. Результатом этого неоплатонического опыта блаженного Августина, имевшего для его богословия наибольшее значение, было, по-видимому, то, что он открыл за пределами упоминавшегося уже нами манихейского дуализма, которого он до того придерживался, существование того, что он называет духовной природой, понимаемой им как совершенство бытия, и родство в этой перспективе между духовной природой человеческой души и «духовной» природой Бога. Таким путем Августин пришел к мысли, что все понятия, выражающие природу, свойства и

действия духа, могут быть применимы к Богу; конечно, в возвышенном смысле, то есть превосходя все виды тварных действий, но тем не менее в смысле собственном. Таким образом, богослов имеет в своем распоряжении логический и метафизический аппарат, позволяющий ему мыслить и говорить о тайнах Божиих положительно с совершенной точностью терминов; при этом он считает, что ограждает тайну, если признает свое неведение того, как именно осуществляются утверждаемые им совершенства. Здесь и находится та точка, с которой начинается расхождение между богословием, верным апофатизму отцов, не причастных августинизму, с одной стороны, и западным богословием после Августина, с другой. Таким путем Августин приходит к гораздо более определенному, нежели каппадокийцы, употреблению понятия «отношение» в приложении к Божественным Лицам. Он является основателем того, что остается одним из основных принципов латинского троичного богословия: Божественные Лица суть отношения (отцы же каппадокийцы говорят, что имена Лиц лишь выражают Их взаимоотношения, не указывая на различие сущности); все то, что в Боге не предполагает противопоставления отношений, есть общее. *Filioque*, понимаемое в том смысле, который был закреплен в латинском средневековом богословии и догматизирован на Соборах в Лионе и Флоренции, с необходимостью вытекает из этих предпосылок: исходя из такого принципа, Дух Святой может отличаться от Сына, только если Он от Него исходит. С другой стороны, поскольку Отец и Сын не различаются через противопоставление отношений, изводя сообща Духа Святого, то последний может исходить от Отца и Сына только как от единого начала. Тем не менее Святой Дух исходит от Отца *principaliter*, то есть как от первой и исходной причины, потому что именно Отец дает Сыну вместе со Своей природой свойство изводить Духа Святого. Все это учение было впоследствии технически уточнено средневековыми богословами, в частности Фомой Аквинским, но оно уже ясно выражено в трудах Августина: «Выразить в Троице собственные и отличные свойства каждого Лица – значит выразить Их взаимоотношения... Все то, что говорится не о

Лицах, рассматриваемых в Их взаимоотношениях, но о каждом Лице, рассматриваемом как таковое, относится к сущности».⁵⁸ «Так же, как Отец и Сын суть единый Бог и в отношении твари единый Творец и единый Господь в относительном смысле, так же и в отношении Святого Духа не суть ли Они, с точки зрения отношений, одно-единственное начало?»⁵⁹ .

«Не без основания в этой Троице именуется Словом Божиим только Сын, Даром Божиим – один только Дух Святой, а Богом Отцом – тот Единый, из Которого рождается Слово и от Которого исходит как из Своей первопричины (*principaliter*) Святой Дух. Я говорю “как от Своей первопричины”, потому что доказано, что Дух Святой исходит также и от Сына. Но эту привилегию дает Сыну опять-таки Отец: Сын никогда не существовал без нее, но Отец даровал Сыну все, что Он Ему дал, при рождении. Итак, Он родился таким образом, что общий Им Дар исходит также от Сына, и Дух Святой есть Дух обоих других Лиц»⁶⁰ .

Такое понимание *Filioque* означает не только то, что Отец и Сын вместе сообщают Божественную сущность Духу, Который тем не менее получает ипостасное бытие от одного Отца (некоторые богословы считают, что филиоквистские формулы нескольких древних отцов можно было бы интерпретировать в этом смысле); но этому толкованию противоречит самый факт отождествления Августином Личности и отношения происхождения: Сын получает от Отца свойства быть вместе с Ним единым началом личного бытия Духа Святого. Кроме того, блаженный Августин старательно исследовал тайну Святой Троицы, исходя из Ее отблесков в твари, и в особенности из жизни человеческого духа, созданного по образу Божию. Плодоношение духа выражается его мыслью, которая производит внутреннее слово; это и есть образ рождения Слова. Что же касается Духа Святого, то Он исходит по способу воли и любви. Августин впервые дает Духу Святому это именование Любви, которого, он сам это признает, нет в Писании, но которое подсказано ему 1-м Посланием Иоанна Богослова: «Бог-Любовь есть Дух Святой... Именно на Духа указывает этот текст: «Бог есть любовь» (1Ин.4:8)»⁶¹ .

Итак, латинское понимание Троицы, согласно которому Святой Дух является общением и связью между Отцом и Сыном, уточняется следующим образом: Дух есть та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын.

Это представление о Троице вдохновило классическое римско-католическое богословие, как оно было сформулировано в средние века, главным образом в трудах Фомы Аквината.

Теперь, когда мы изложили с вами главные мнения, главные стороны концепции блаженного Августина, нам предстоит рассмотреть, во-первых, какое влияние учение Августина о Троице имело на Западе и как оно там распространилось, а во-вторых, как православный Восток реагировал на появление и распространение этой доктрины. Следует отметить, что августиновское учение, хотя и являлось новшеством, было воспринято на Западе с исключительным энтузиазмом. Чтобы понять это, нужно представить, что для Западного авторитет Августина был совершенно исключительным. Он был отцом отцов и учителем учителей. Его биограф так описывает популярность его творений: «Люди вырывали друг у друга мельчайшие его произведения... Группа друзей и учеников-энтузиастов активно занималась распространением его влияния; были такие, и далеко из не менее активных, которые знали его лишь через его книги и восхищались им, никогда его не видав... Для всех них Августин был Учителем, которым страстно восхищались, которого слушали, за которым шли...».⁶² Тот же историк сообщает похвалу, возданную Августину папой Келестином менее чем через девять лет после смерти (Августина): «Жизнь и заслуги блаженной памяти Августина всегда сохраняли его в нашем общении, и его никогда не касалось никакое нежелательное сомнение; мы вспоминаем о нем как о человеке столь больших знаний, что он всегда считался моими предшественниками одним из самых великих учителей»⁶³.

Фактически только в одном пункте написанное блаженным Августином встретило некоторую оппозицию на Западе. Речь идет о его радикальном учении о конечном всевластии

благодати и немощи человеческой природы после грехопадения. Но мы знаем, что даже те, кто не соглашался с ним в этом, но большей части признавали его богословский авторитет во всем остальном. Таким образом, вместе со всей совокупностью августиновского учения его тройческое богословие не вызвало каких-либо возражений в традиции Западной Церкви. Впрочем, в принятии учения Августина на Западе следует различать две стороны. С одной стороны, распространение и утверждение самой тройческой доктрины, с другой – включение добавления *Filioque* в текст Символа веры. Понятно, что первое могло осуществляться на уровне принятия его авторитета. Второе же могло произойти только после, вследствие определенной деформации эkkлeзиoлoгичeскoгo самoсoзнaния в пределах Римской кафедры, которое позволило бы изменить текст Символа веры без соборного согласия всей Вселенской Церкви. Итак, в отношении распространения самой доктрины можно сказать, что уже в V, VI, VII вв. августиновское решение об исхождении Святого Духа было признано весьма авторитетным и в значительной части латинской Церкви учили о том, что Дух Святой исходит от Отца и Сына. Среди сторонников *Filioque* этого времени можно указать святого Павлина Ноланского († 431), святого Виктриса Руанского († 407), леринских и провансальских авторов – Фавста Риезского, Геннадия Марсельского, святого Евхерия Лионского, святого Проспера Аквитанского, папу святого Льва Великого; в последующем веке святого Кесария Арльского, святого Фульгенция Рупского, святого Авита Виенского, Боэция, папу святого Гормизда; в VII в. следует упомянуть папу святого Григория Великого († 604), испанцев святого Исидора Севильского и святого Ильдефонса, а также послание папы Феодора в Константинополь в 643 г.

В текст Символа веры первой ввела *Filioque*, по-видимому, Испанская Церковь. Сейчас несколько дискуссионным является в церковно-исторической науке вопрос о том, когда это произошло; может быть, это было на Толедском Соборе в 405 г., но, скорее всего, это произошло на III Толедском Соборе в 589 г. Здесь уже мы определенно имеем свидетельства о том, что III

Толедский Собор упоминает Filioque. Следует указать и на то, что включение Filioque в текст Символа веры именно в Испании связан еще и с другими обстоятельствами. Испания надолго была завоевана вестготами – варварами, которые были обращены в христианство, сосланными к северным пределам империи арианскими епископами. В результате готы, часть которых от язычества перешла к христианству, восприняли его в виде арианства. Вторжение готов-ариан доставило много скорбей и проблем, прежде всего Западной Церкви. Преодоление этого арианства растянулось на десятилетия, если не больше. Одним из таких актов борьбы с арианством в Испании были и Соборы, созывавшиеся Испанской Церковью, в частности III Толедский Собор. В контексте полемики с арианами «подсказка», данная Августином, могла восприниматься в совершенно ином разрезе, а именно в разрезе подчеркивания единосутия Сына Отцу, указания на то, что Сын ничуть не меньший Бог, чем Отец. Можно предположить, что именно здесь находилась основная мысль о включении Filioque в текст Символа веры на Толедском Соборе в Испании. Впоследствии другие испанские Соборы повторяют это включение. XV Собор 688 г. делает по поводу учения о Святой Троице еще и следующее уточнение: «Мы принимаем учение великого учителя Августина и следуем ему». С другой стороны, кроме Испании, по-видимому, ни одна из Западных Церквей не включила Filioque в Константинопольский Символ веры до каролингской эпохи, до создания империи франков великим полководцем, государственным деятелем императором Карлом Великим. Карл Великий, когда его геополитический проект о воссоединении, воссоздании Западной Римской империи приобрел законченные черты, столкнулся с проблемой, понятной для тогдашнего средневекового сознания, легитимности его государства как империи. Для всего тогдашнего христианского мира существовала единственная империя — это была Империя ромеев, Византийская империя (термин «Византия» был введен только в XVIII в. немецкими учеными; само название было ромеи или Империя ромеев, или римлян). Именно Византийская империя воспринималась как

преемница империи и Римской, и древних христианских императоров. Карл Великий для обоснования своих имперских притязаний короновался именно как император от папы Льва III. Сначала он задумал объединить два государства. Существовал проект о браке между его дочерью Ротрудой и Константином, наследником Константинопольского престола, но по ряду причин, больше внутривизантийских, этот брак не состоялся. Тогда Карл Великий с помощью своих богословов стал искать способ, как можно было бы обвинить византийцев в ереси и тем самым лишить их права на легитимное возглавление христианского мира через христианскую империю. В каролинговых книгах, написанных Алкуипом, по отношению к грекам употребляются самые редкие выражения: «от них пошли все ереси». Никейский Собор (VII Вселенский – против иконоборцев) называется просто «крайне нелепым синодом»; Ирина и Константин «говорят языком глупейшей гордости»; Григорий Нисский – «незнакомец, свидетельство которого не идет в счет»; наконец Тарасий, глава и вдохновитель Собора, покрывается самыми оскорбительными ругательствами.

Пение Константинопольского Символа со вставкой *Filioque* вводится в часовне императорского дворца и оттуда быстро распространяется по империи. В конце 808 г. мы сталкиваемся с ним у франкских монахов в Иерусалиме. После нескольких лет успокоения, происшедшего от временного примирения между Ириной и Карлом Великим, спор возрождается, когда снова начинаются военные действия между франками и византийцами. На Аахенском Соборе 809 г. учение о двойном исхождении было принято без затруднений как выражающее традиционную веру. Оставался все же вопрос уместности вставки в Символ; здесь пришлось констатировать различие между практикой римской и франкской. Различие это должно было представлять в глазах греков серьезный аргумент: ведь если в тексте исповедания веры франки будут согласовываться с практикой Римской церкви, то как обвинить их в инославии? Чтобы обвинить в ереси греков, не лучше ли всего заставить папу включить в текст, до сих пор читаемый в Риме, ту вставку, которую отбрасывают греки? Очень сомнительно, чтобы

последние ее приняли; тогда Западная Церковь будет иметь право обращаться с ними как с подозрительными; в вопросе несравненно более важном, чем поклонение образам, они явят себя тем, что они есть: противниками католической веры. В результате этого будет уничтожено то первенство, которое они намереваются себе присвоить в религиозных вопросах, так же, как и в политической области. В ноябре 809 г. епископ Вормский Барнард (а по мнению других, Барнард, епископ Виеннский), Иессей, епископ Амиенский, и Адалард, Корбийский аббат, в сопровождении Смарагда, оставившего нам подробный отчет об их миссии, были посланы к папе Льву III, что бы убедить его включить Filioque в римскую литургическую практику. Здесь мы встречаемся с очень интересной вехой церковной истории. Лев III, встретившись с послами, заверяет их в полном своем признании самого учения Filioque «Если кто-либо пожелает думать или учить иначе, я решительно изгоняю его из Церкви». Но он отказывается признать включение вставки в Символ «потому, что незаконно писать или петь ее там, где она была запрещена» Вселенскими Соборами⁶⁴.

И «ради любви и защиты православной веры», по выражению «Либер Понтификалис», он повелел поместить справа и слева исповедального входа собора Святого Петра по серебряной доске с гравированным Символом веры без Filioque, на греческом и латинском языках.

Таким образом, богословски Лев III уже филиоквист, но еkkлезиологически он, хотя и папа, еще не настолько папист, чтобы поставить свое мнение или даже мнение Римской кафедры выше голоса Вселенской Церкви. Знаменательное свидетельство, что тот, кто хранит правое учение в еkkлезиологии, окажется в ограде церковной защищенным от впадения в ересь и в иных областях церковного богословствования.

Во Франкской империи Символ веры продолжали петь с Filioque, а в римский Символ веры вставка была сделана, по-видимому, лишь 14 февраля 1014 г. при короновании императора Генриха II папой Бенедиктом VIII. Впоследствии это учение было догматизировано на Лионском (1274) и Ферраро-

Флорентийском (1439) Соборах, то есть отвержение этого учения получило значение ереси. Новые изменения в католическом подходе произошли только в конце XX в.

Filioque и православный Восток

В отличие от Западной Церкви, где авторитет Августина был исключительно высок, на Востоке он как личность, деятель церковной истории и как богослов был малоизвестен. Мы находим лишь два упоминания об Августине в постановлениях Вселенских Соборов. Так, Эфесский Собор воздал ему честь, подтвердив решения, принятые на Западе против пелагиан, с которыми особенно много боролся Августин. Это не было на 4-м и 5-м заседаниях III Вселенского (Эфесского) Собора. Затем в своем обращении ко II Константинопольскому (V) Вселенскому Собору император Юстиниан определенно назвал Августина одним из святых отцов и учителей Святой Церкви Божией, за которыми мы во всем следуем, принимая все, что было ими написано и провозглашено о православной вере и для осуждения еретиков. Но это скорее формальное принятие, вероятно, не шло дальше признания авторитета антипелагианской деятельности Августина. Нелатинские отцы никогда не принимали его учения в целом, никогда не признавали в нем особенно авторитетного (особенно в таких областях, как триадология) свидетеля Предания. Это не означает, что такое отношение распространялось на всех западных отцов и учителей. Скажем, за святым Киприаном Карфагенским или за святителем Амвросием признавался несомненно более высокий учительный авторитет. О том же священномученике Киприане Карфагенском писал святитель Григорий Богослов: «Слово его распространялось на все страны Запада и почти на все области востока, юга и севера» (Слово 24, 12, 32).

Западное учение о Filioque, по-видимому, не было известно за пределами латинского мира до VII в. Первое известное нам столкновение произошло по поводу соборного послания папы Феодора I (642–649) в Константинополь. Об этом инциденте пишет святой Максим Исповедник в письме к Марину⁶⁵ и вносит

умиротворяющую ноту: «Конечно, те, кто в царице городов [Константинополе], осуждают в соборном послании нынешнего святейшего папы не столько глав, как Вы мне пишете. Они отмечают только два места. Первое относится к богословию (учению о Троице). Они упрекают его в том, что он говорит, что Дух Святой исходит тоже и от Сына. Второе место относится к воплощению... Что касается первого упрека, то римляне представили тексты латинских отцов, которые говорят так же, как они, и, кроме того, они сослались на текст Кирилла Александрийского из его ученых толкований Евангелия святого Иоанна. Этими свидетельствами они доказали, что они не делают из Сына причину (αἰτίαν) Духа Святого. Ибо они знают, что единое начало и Сына, и Духа есть Отец, одного через рождение, другого через исхождение. Но их формулировка имеет целью показать, что Дух исходит через Сына, и таким образом установить единство и тождество сущности... Именно так ответили римляне тем, кто их обвинял без причины... Однако, исполняя твою просьбу, я их умолял перевести свойственные им выражения, чтобы избежать ловушек хитрых противников. Однако поскольку у них принято выражаться и посылать так (соборные послания), я спрашиваю себя, согласятся ли они это сделать? К тому же невозможно, чтобы они смогли точно передать на иностранном языке свою мысль, как на языке родном. То же и у нас. Но то, что они подверглись обвинению, конечно, заставит их об этом позаботиться». Этот текст – первое свидетельство о споре по поводу Filioque – вдвойне интересен тем, что он показывает, с одной стороны, что эта необычная формула вызвала подозрение в Константинополе, с другой стороны, как римляне пытались защищаться. Отметим, что защита их не основывается, как это было позже, на августиновском богословии: они не отвечают ни что Отец и Сын являются единым началом Духа, ни что Сын получает от Отца силу изводить Духа. Ответ отклоняет ту мысль, что Сын якобы причина ипостасного бытия Духа Святого, и выражает лишь идею сообщения еднотелности. Здесь возможны два предположения. Либо мы находимся перед ловкой апологией, рассчитанной на собеседника, которой

Максим и удовлетворился, радуясь, что может минимизировать инцидент, который мог бы бросить тень на его римские симпатии, столь нужные в его борьбе с монофелитством; или же в Риме существовала филиоквистская тенденция неавгустиновского характера. Как бы то ни было, латинские богословы по этому пути не пошли. В каролингскую эпоху богословы Карла Великого без колебаний именуют отсутствие *Filioque* на Востоке ересью. Правда, папа Адриан пытался оправдать патриарха Тарасия, употреблявшего древнюю формулировку, согласно которой Дух исходит от Отца через Сына: «Он ведь только, – заявляет папа, – воспроизвел слова древних отцов». Адриан приводит целый ряд святоотеческих текстов в этом смысле; однако в различии формулировок он как будто не замечает расхождения между двумя богословиями. Тем не менее интересно отметить, что он, как и его преемник Лев III, заботится о том, чтобы умерить филиоквистский пыл франкских богословов и не вызвать по этому поводу конфликта с Византией. Однако когда франкские монахи на Елеонской горе стали петь Символ веры с *Filioque*, то монахи монастыря святого Саввы немедленно усмотрели в этом ересь. До нас, к сожалению, не дошло письмо, которое по поводу этого инцидента Иерусалимский патриарх писал Льву III. Чуть позже, именно как ересь, характеризует *Filioque* и святой патриарх Фотий. Фотий является первым из восточных отцов, который наиболее подробно, богословски рассматривает *Filioque* и, руководствуясь логическим принципом *reductio ad absurdum* (сведение к абсурдному), показывает, до каких заведомо неприемлемых богословских выводов с логической неизбежностью должны прийти те, кто осознанно будет допускать *Filioque* в августиновском смысле, как теологумен, как богословское мнение. Фотий в ряде своих трудов: в Окружном послании 867 г., в трактате «О тайноводстве Святого Духа» и ряде других – рассматривал подробно проблему *Filioque*. На сформулированных им доводах основана в значительной мере вся последующая критика этого учения.

«Если принять это учение, – пишет он, – то имя “Отец” теряет свой смысл и становится пустым, характеризующее Его

свойство уже не принадлежит исключительно Ему, и две Божественные Ипостаси смешиваются в одно Лицо. И вот возрождается Савеллий или, скорее, некое новое полусавеллианское чудовище»⁶⁶.

И в другом месте: «Отец есть начало исходящих от Него Лиц не в силу Своей природы, а в силу Своей Ипостаси. Но никто до сих пор еще не дерзал включать Ипостась Сына в причину Отчей Ипостаси (даже Савеллий, который выдумал чудовищное Сыно-Отцовство). Итак, Сын никоим образом не может быть началом другого Лица Святой Троицы» (Там же, 15, 36). Возражения святого Фотия сводятся к следующему: в Боге все, что есть сущность, обще всем трем Лицам, а общее между Ними только то, что относится к сущности. С другой стороны, то, что является личностным, может принадлежать только одному Лицу, и обратно: то, что принадлежит Личности, является исключительно личным. Итак, ничто не может принадлежать сообща двум Лицам, исключая третье. Но наиболее спорным пунктом явилось само включение *Filioque* в Символ веры.

Более подробно Фотий развивает эту аргументацию по четырем основным направлениям. Он приводит четыре группы аргументов против *Filioque*. Первую группу он выводит из идеи единоначалия Святой Троицы. «*Filioque* вводит, – пишет святой Фотий, – в Троицу два начала: для Сына и Духа-Отца и еще для Духа-Сына. Этим единоначалие Троицы разрешается непосредственно в двубожие, а в дальнейших выводах и в многобожие. Именно, если Отец является причиной Сына, а Сын вместе с Отцом есть причина Духа, то почему и Духу не произвести четвертое Лицо, а этому четвертому – пятое и так вплоть до языческого многобожия», то есть здесь используется сведение к абсурду. «По отношению к Лицу Святой Дух, – пишет Фотий далее, – неизбежен следующий неприемлемый вывод: как возводимый к двум причинам, Дух Святой должен быть сложным (в противоположность общецерковному учению о простоте Божества. – М.К.)».

Вторая группа доводов вытекает из анализа качественной стороны исхождения Духа Святого от Отца. «Если это исхождение совершенно (а оно совершенно, ибо Бог

совершенный от Бога совершенного. – М.К.), то исхождение от Сына излишне и напрасно, ибо ничего не может привнести в бытие Духа. Исхождение Духа от Сына может быть или тождественным с исхождением от Отца, или ему противоположным. Но в первом случае обобщились бы личные свойства, только благодаря которым Троица и познается как Троица, во втором же случае перед нами оживают ереси Манеса и Маркиона. Как известно, Манес – это родоначальник доктрины, называемой манихейством, а Маркион – представитель еретиков-гностиков. Объединяет их обоих дуализм, то есть признание двух начал (светлого и темного), равноправно лежащих в основе бытия мира. Святитель Фотий вспоминает здесь эти ереси потому, что если признать довод, что исхождение от Сына является противоположным исхождению от Отца, то, значит, и свойства его должны быть противоположными. Если исхождение от Отца обладает всей полнотой светлых, Божественных совершенств, то исхождение от Сына, как противоположное, должно обладать прямо противоположными характеристиками, то есть в существо Божие вводятся два начала – наряду с началом светлым и начало темное. Вывод явно неприемлемый, принуждающий отбросить и саму посылку – учение о Filioque.

Третья группа возражений построена на том, что Filioque нарушает количественную гармонию личных свойств трех Ипостасей и этим ставит Лица (или Ипостаси) в неодинаковую близость друг к другу. Личное свойство Сына – рождение от Отца. Свойство Духа Святого – исхождение от Отца. Если же говорят, что Дух исходит и от Сына, то тогда Дух будет отличаться от Отца большим числом личных свойств, чем Сын. И, следовательно, будет отстоять от существа Отца далее, чем Сын, что ведет к ереси Македония.

Ересь Македония, или духоборчество, заключается в том, что Ипостась Духа Святого ставилась в подчиненное положение по отношению к Ипостаси Отца. Эта ересь была разновидностью, вернее, дальнейшей модификацией арианства. Ариане ставили в подчиненное положение Ипостась Сына Божия. Эта ересь была осуждена на I Вселенском Соборе

(325), а духовничество было осуждено на II Вселенском Соборе (381). И Фотий указывает, что доводы Filioque приводят к возрождению этой ереси.

Четвертую, последнюю группу возражений святитель Фотий выводит из противоположения общих и личных свойств Святой Троицы – исхождение Духа от Отца и Сына не может быть отнесено ни к общим, ни к личным свойствам. «Если изведение Духа есть общее свойство, то оно должно принадлежать и Самому Духу, то есть Дух должен исходить и от Самого Себя, быть и причиной, и произведением этой причины». Святитель Фотий пишет, что этого не измышляли и языческие мифы, имея в виду, что это очевидное внутреннее противоречие. Далее, если это личное свойство, то какого из Лиц? «Если скажу, что это свойство Отца, то они (латиняне. – М.К.) должны отказаться от своего нового учения», так как если это личное свойство Отца, то нужно просто зачеркнуть Filioque и принять Символ веры таким, каким он был до этой вставки. «Если это свойство Сына, то почему они не открыли, что не только признают за Сыном изведение Духа, но отнимают таковое у Отца?» Здесь святитель Фотий хочет подчеркнуть, что неприемлемо оперировать внутритроичными свойствами как некими логическими категориями, то есть взять и переносить произвольно, в угоду тому или иному богословскому или околобогословскому мнению, понятия исхождения от одной Ипостаси к другой. Он пишет, что если пойти таким путем, то можно утверждать, что не Сын рождается от Отца, но Отец от Сына. Вывод он делает такой: «Но если исхождение Духа не может быть признано ни общим, ни личным свойством, тогда в Троице и вовсе нет исхождения Святого Духа».

Вот эти аргументы, приведенные святителем Фотием, конечно же, в целом нелегки для восприятия. Но важно вникнуть в них и воспринять их со всей серьезностью. Именно потому, что догматическое переживание православной веры должно быть основой благочестия и аскетики, в полемике с западными исповеданиями не следует опираться на факты исторической несправедливости, привнесенные католиками или протестантами по отношению к православным, или, например,

личной нечистоты представителей западных исповеданий, в частности Римских пап. Нужно исходить из догматической неправоты, коренящейся в инославии. А аргументы, приводимые святителем Фотием, как раз и свидетельствуют о его очень глубоком догматическом осознании губительных последствий Filioque.

Тексты также показывают, что святой Фотий был вполне в курсе дела и знал, что вставка появилась в Испании, в Символе, навязанном обращенным визиготам. Действительно, в деяниях Собора 879–880 гг. после текста Символа веры без Filioque мы читаем: «Все мы думаем так. Если кто-либо составит другую формулировку или прибавит к этому Символу слова, которые он, вероятно, выдумал, если он затем представит это как правило веры неверным или новообращенным, как визиготам в Испании, или если он таким образом дерзнет исказить древний и почитаемый Символ словами, или добавлениями, или опущениями, исходящими от него самого, тот да будет низложен, если он клирик, если же мирянин, то отлучен»⁶⁷.

Фотий считал себя удовлетворенным тем, что Иоанн VIII исповедует Символ веры без вставки, что, кстати, тогда еще и было римской практикой. Вероятно, он считал, что это предполагает осуждение и самого учения. Со своей стороны Иоанн VIII, вероятно, придерживался позиции Льва III он осуждал вставку Filioque, но продолжал исповедовать само это учение, лишь не навязывая его Востоку (вероятно, он считал, что древние святоотеческие формулировки содержали нечто, соответствующее Filioque, учитывая разницу в языках).

После святителя Фотия довольно надолго полемика о Filioque в отношениях Востока и Запада отошла на второй план. Это было связано отчасти с падением уровня богословской образованности в Византии, тем более с наступлением так называемых темных веков в западной средневековой истории.

Рим долго придерживался осторожной позиции, которая в действительности оставляла открытым основной вопрос. Когда в 1009 г. папа Сергий IV послал патриарху Сергию II свое соборное послание, в котором фигурировало Filioque, патриарх

будто бы вычеркнул его имя из диптихов и произнес его отлучение. Как было сказано выше, вероятно, в 1014 г. Рим отказался от своей традиционной позиции и согласился на включение Filioque в Символ веры. Сорок лет спустя кардинал Гумберт, яростно произнося свой приговор отлучения патриарха Михаила Кирулария, обвинял греков в том, что они «как духоборцы (!), вычеркнули из Символа веры исхождение Духа Святого от Сына...» Что же касается Михаила Кирулария, то он добавил к обвинению в Filioque еще много других обвинений канонического и литургического порядка, гораздо менее незначительных и бессмысленных, чем можно было бы подумать, если учитывать психологию эпохи и ее глубокое чувство символа и ритуала. Однако эти расхождения, сравнительно второстепенные, вероятно, не оправдали бы, например в глазах святого Киприана или святого Василия Великого, разрыв в общении. Верный их духу и в то же время в полном сознании серьезности вопроса Filioque, патриарх Антиохийский Петр писал Михаилу Кируларию: «Искренне выражая свое мнение, если бы латиняне согласились вычеркнуть вставку в Символ, я бы от них не требовал ничего более, почитая в числе вещей неважных, со всем прочим, даже вопрос квасного хлеба... В конце концов, эти латиняне – наши братья, хотя их грубость и невежество, их приверженность к собственному чувству иногда и уводят их от прямого пути. Не следует требовать от этих варварских народов той совершенной точности, которую мы требуем от наших, воспитанных в тонкостях культуры. И то уже много, если они правильно исповедуют тайну Животворящей Троицы и тайну воплощения»⁶⁸.

Эта несколько высокомерная снисходительность Петра Антиохийского по отношению к неотесанным богословам и грубым франкским баронам эпохи раннего средневековья сменилась потом необходимостью значительно более серьезной полемики с развитой схоластической традицией в эпоху униональных Соборов в Лионе 1274 г. и во Флоренции 1439 г. Здесь греки оказались перед лицом богословов совсем иного калибра, воспитанников школы Фомы Аквинского и могучей

западной средневековой схоластики периода ее расцвета. Но по сути дела все эти латинские богословы, блестяще разработав технически, утверждали все то же троичное богословие Августина. Все усилия сторонников унии были направлены на то, чтобы убедить греков, что древние святоотеческие формулировки в других терминах выражают то же самое *Filioque*, окончательно провозглашенное как догмат веры, и отрицание *Filioque*, соответственно, приобрело значение ереси. Перед лицом этого требования православное предание неустанно утверждало, что вне августиновского и латинского наследия Сын никоим образом никем и нигде не понимался причиной ипостасного бытия Святого Духа и что это различие касается самых основ веры. Среди наиболее значимых вех в православной полемике против *Filioque*, кроме уже приводившегося нами текста патриарха Константинопольского Григория II Кипрского (XIII в., эпоха Лионского Собора), помимо текстов святителя Марка Эфесского, его «Силлогических глав» и других трактатов, написанных к или во время Ферраро-Флорентийского Собора (с этими трактатами можно отдельно познакомиться, они переведены на русский язык и содержатся в книге архимандрита Амвросия (Погодина) «Святитель Марк Эфесский и Флорентийская уния»), следует назвать творения святителя Григория Паламы, причем наиболее значимый вклад в разработку православного богословского ответа на *Filioque* внес именно святитель Григорий Палама, поместив эту полемику в контекст учения о различении Божественной сущности и Божественных энергий. Согласно святителю Григорию Паламе, православие исповедует два различных образа бытия Святой Троицы – бытие трех Лиц в Их сущности и Их проявление в энергии, в икономии (слово «энергия» в буквальном переводе с греческого означает «действие», «действие»). «Отец предвечно рождает Сына и изводит Святого Духа. И рождение, и исхождение совершаются вечно и независимо одно от другого. В энергии же Бог действует иным образом. Всякое волевое действие Святой Троицы простирается от Отца через Сына и завершается в Духе Святом». По мнению святителя Григория Паламы, упорство Запада в учении о

Filioque вытекает из отрицания различия между сущностью и энергией Бога. Блаженный Августин считал, что «все, что бы в Боге ни было, есть сущность». Латиняне, как, впрочем, и Варлаам Калабрийский, главный оппонент святителя Григория Паламы, считали энергию Троицы тварной и таким образом отождествляли Бога и Его сущность. По этому поводу святитель Григорий Палама пишет: «Когда Бог говорил с Моисеем, Он не сказал: “Я есть сущность”, но я «есть Сущий» (Исх.3:14). Итак, Бога нельзя отождествлять с одной Его сущностью. Он присутствует и в своих энергиях». Неразличение сущности и энергии приводит к тому, что Святой Дух в римско-католическом богословии, схоластике, восходящей к Августину, трактуется как любовь между Отцом и Сыном или между Богом и людьми. Блаженному Августину принадлежат следующие слова: «Бог-любовь есть Дух Святой. Именно на Духа указывает этот текст: «Бог есть любовь» (1Ин.4:8). Дух есть та общая любовь, которой взаимно любят друг друга Отец и Сын. Дух Святой, когда дается человеку, зажигает его любовь к Богу и ближнему, Сам будучи любовью». Действительно, в самом человеке нет того свойства, которым бы он мог любить Бога, если он не от Бога его и получит. Согласно же православному учению Григория Паламы, любовь есть общая энергия всех Лиц Святой Троицы, поэтому Дух Святой теряет свой ипостасный облик, если его отождествлять с любовью в том смысле, как это делает блаженный Августин и последующая западная средневековая схоластика. Святой Дух в таком случае становится только проявлением общей сущности Отца и Сына.

Римо-католики, как это явственно проявилось в эпоху паламитских споров, заменили апостольское и святоотеческое учение о понимании благодати как нетварной учением о так называемых сверхъестественных тварных элементах. Так, по мысли блаженного Августина, купина неопалимая, свет, облако, Ангел, виденные апостолами на горе Преображения огненные языки Пятидесятницы являются тварными символами, которые зарождаются с целью сообщить откровение, а затем перестают существовать. Западная Церковь в целом считает благодать следствием Божественной причины, подобным акту творения.

Выдающийся греческий богослов прошлого XX столетия протоиерей Иоанн (Романидис) пишет: «Ересь Filioque столь же вредна, как арианство, так как она сводит огненные языки Пятидесятницы к тварному бытию, так же, как Арий свел Ангела Славы, то есть Сына, к тварному логосу. Если бы Арию и латинянам была дарована благодать Пятидесятницы, как святым отцам, то они бы знали по своему собственному опыту, что и Логос, и огненные языки – не твари, что Логос – не сотворенная Ипостась, а языки – не тварные энергии Святой Троицы». И далее протоиерей Иоанн (Романидис) продолжает: «Католики признают лишь один порядок жизни Святой Троицы, а именно: Дух Святой и исходит, и посылается в мир от Отца и Сына как от единого начала. Так, они полагают, что дуновением и словами: «Примите Духа Святаго» (Ин.20:22) Христос изводит Святого Духа. По учению же Православной Церкви, дуновение Христа на апостолов показывает не вечное исхождение Духа от Сына, но единство энергии трех Ипостасей, которая подается от Отца Сыном в Духе Святом». Само действие послания присуще всем трем Ипостасям. Не только Сын посылает Духа, но и Отец и Дух посылают Сына в мир (см.: Лк.4:18; Ин.3:17). Таким образом, послание, или послание, не тождественно термину «исхождение», иначе по аналогии нужно было бы признать, что Сын рождается от Отца и Духа как посылаемый Ими обоими. В этом смысле очень глубоко звучат следующие слова Григория Паламы в его «Письме к Акиндину».

Это письмо переведено на русский язык (был древнеславянский перевод), о нем много писал протопресвитер Иоанн Мейендорф. Согласно святителю Григорию Паламе, «Святой Дух, как Ипостась, исходит только от Ипостаси Отца, единственного источника Божества. Но деятельность Святого Духа, энергия, исходит и от Отца, и от Сына, и от Него Самого как единое выражение деятельности Божественной сущности. Нетварный свет есть свет Святого Духа, воссияние его от Сына есть откровение Сына. А к кому в вечности обращено это сияние? К Отцу». И здесь в православном контексте он повторяет слова Августина о том, что Дух Святой есть любовь

Отца и Сына, их единая. В таком энергетическом понимании этих слов они будут вполне православными.

Если вернуться к нашему изложению, то можно сделать еще следующее замечание. Святитель Григорий пишет также о том, что оппоненты его учения о Божественных энергиях пытаются найти подтверждение своему учению о посылании Святого Духа в следующих словах Спасителя о Святом Духе: Он... «от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин.16:14). При этом ими игнорируются следующие слова Сына Божия: «Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что Он от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин.16:15). Очевидно, что в Евангелии речь идет о природном единстве Отца, Сына и Святого Духа, в силу чего дары, ниспосылаемые через Святого Духа, принадлежат и Сыну. На вопрос латинян, почему Святой Дух именуется Духом Сына и умом Христовым, святитель Григорий Палама отвечает так: «Потому что Дух в Сыне природно почивает и через Сына открывается, хотя предвечно исходит только от Отца».

Можно сказать, что в дальнейшем, в последующие века, православное богословие принципиально разрабатывало те положения, которые были высказаны святым Фотием, патриархом Григорием II Кипрским, святителем Марком Эфесским, святителем Григорием Паламой, применяя их к тем видам аргументации, которые в последующие же столетия добавляли римо-католики.

Принципиальное отношение православия к Filioque, а именно то, что это различие касается самих основ веры, было в резкой форме выражено в знаменитом Окружном послании восточных патриархов 1848 г., ибо это был период острой конфронтации с римо-католиками, период понтификата папы Пия IX, известного нам и тем, что именно при этом папе произошло провозглашение как догмата о непорочном зачатии Девы Марии, так и догмата о папской веро- и нравнепогрешимости. В ответ на одно из обращений Пия IX восточные патриархи писали в своем Окружном послании следующее:

«...Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь ныне вновь возвещает соборне, что сие нововводное мнение, будто Дух Святой исходит от Отца и Сына, есть сущая ересь и последователи его, кто бы они ни были, еретики. Составляющиеся из них общества суть общества еретические, и всякое духовное богослужebное общение с ними православных чад Соборной Церкви – беззаконие».

Глубинная причина отрицания православными богословами Filioque состоит в том, что учение это частное, принадлежащее блаженному Августину и происшедшей от него традиции, чуждой общему учению отцов Древней Церкви, и никогда не было принято церковной полнотой. Оно никогда не входило в сокровище веры, передаваемое Церковью, критерий которого, согласно святому Викентию Леринскому, есть то, «чему верили всегда, повсюду и все».

Чтобы возвести частное учение Августина в догмат веры, потребовалось заменить этот общепризнанный критерий другой, уже явно неправославной эkkлeзиологической доктриной, ставящей папу Римского выше Вселенских Соборов, выше самой Вселенской Церкви.

Как в одном из своих трудов «Введение в святоотеческое богословие» совершенно справедливо указывает протопресвитер Иоанн Мейендорф: «Введение Filioque имело серьезное значение, серьезные последствия для духовной жизни римо-католиков. Оно замутило чистоту их представлений о Боге». И далее отец Иоанн Мейендорф пишет: «Обыкновенный западный христианин не понимает троичности. Он верит в человека Иисуса, который принес нам избавление от грехов, и в Духа Святого, который есть источник радости и счастья. Но зачем нужны три Ипостаси и так далее, он не понимает. Отсутствие троичного богословия или недоверие к нему приводит к деизму, к обобщенно-философскому подходу к Богу, а при этом смазывается, затуманивается смысл личной встречи с Богом и смысл нашего спасения».

Другой выдающийся богослов XX столетия архимандрит Плакида Дезей, сам бывший католический монах, в глубоких внутренних поисках пришедший к обретению истины в

православии, так пишет на ту же тему: «Если на Востоке Дух исповедуется равным Отцу и Сыну, а потому в православии царствует Дух, духовная свобода и созерцание живого Бога, то на Западе Дух мыслится в подчиненном положении, отсюда другое понимание Таинств, боязнь всего таинственного, рационализация христианства».

Как мы упоминали выше, католическое отношение к православному неприятию Filioque в каноническом смысле выразилось в постановлениях прежде всего Ферраро-Флорентийского Собора, где это учение было окончательно догматизировано; позднее Тридентский Собор лишь подтверждал эту доктрину, и непризнание Filioque уже напрямую было объявлено ересью.

На протяжении долгих столетий католическая доктрина не претерпевала в области триадологии сколь-нибудь значимых изменений, и наметились эти изменения только лишь в конце XX столетия, в эпоху после II Ватиканского Собора, собственно, можно даже сказать, в эпоху понтификата последних пап Павла VI и Иоанна Павла II.

Нашей задачей не является сейчас проследить этапы этого изменения. Постепенно католическая доктрина от жесткого настаивания на Filioque свелась к признанию равночестности или равнозначимости двух триадологий: триадологии с Filioque и триадологии без Filioque. Часто употребляется в богословской литературе такой метафорический или символический образ, восходящий к эпохе встреч папы Павла VI и патриарха Афинагора, – это образ вершины горы, к которой устремляются два взбирающихся на нее путника; она открывается им в некой дали в удивительной красоте, которую оба они видят не во всей полноте, но, с другой стороны, видят саму эту вершину, саму эту гору; но один взбирается с южного склона, а другой взбирается с северного, поэтому, хотя видение каждого адекватно, взор устремлен на одну и ту же вершину, но тем не менее при описании того, что они видят, между ними будут те или иные различия. Этот поэтический образ в более сухой форме, более сухой выжимке можно увидеть и в современном катехизисе католической церкви, где подчеркивается, что и

Символ веры можно употреблять в двух вариантах – с Filioque и без Filioque и что эта форма ныне не является нас разделяющей. Униаты часто используют Символ веры без Filioque.

Что сказать по поводу такого католического подхода? С одной стороны, конечно, мы видим позитивную динамику. Более оппонентов филиоквистской триадологии не анафематствуют, не отлучают от Церкви (хотя не дурно было бы и отменить соответствующее постановление Флорентийского Собора как не вполне адекватное или, если это трудно сделать в контексте папской непогрешимости, по крайней мере, как устаревшее).

Если даже оставить эту каноническую сторону, то в конечных выводах эта двойная триадология по сути дела приводит к утверждению относительности любого догматического утверждения – догмат из объективного источника церковной истины, из того, что можно назвать огненным мечом Херувима в длани Церкви, становится просто богословским мнением, суждением, теологумном, которое можно принять или которое можно отвергнуть.

Следует также добавить, что в документе Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 г., в разделе об отношениях Русской Православной Церкви к инославиям, где речь идет о Римско-католической церкви, говорится: «...хотя мы и признаем Римско-католическую Церковь именно Церковью, имеющей апостольское преемство иерархии, но тем не менее мы свидетельствуем, что наше с ней разделение определяется ее вероучением и этосом, нередко шедшим вразрез с верой Древней Неразделенной Церкви».

Так, делая в заключение вывод, можно сказать, что поныне доктрина Filioque, пусть и в смягченном виде, и не столь резко, как десять, пять или три века назад, но она остается одним из тех положений католического вероучения, которые явились причиной раскола между латинской католической традицией и Востоком, отделяющими римский католицизм от полноты вселенской истины в соборном православии.

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ

Вопрос о спасении человека – важнейшая часть христианского вероучения, и именно в понимании спасения лежит одно из самых существенных вероисповедных расхождений православия и католичества. Учение о взаимоотношениях Бога с человеком и о спасении человека имеет в Римско-католической и Православной Церквях разное толкование. Католическая экклезиология на протяжении долгих веков была проникнута духом юридизма, акцент в ней католики и ныне во многом делают на правовую сторону этих отношений, подходя к ним с мерками человеческого сообщества.

Важность различий в области сотериологии неоднократно подчеркивалась православными богословами. Наиболее глубоко писал об этом в своей известной книге «Православное учение о спасении» один из величайших богословов прошлого столетия, тогда архиепископ Финляндский, впоследствии Святейший Патриарх Московский и всея Руси Сергей: «Вопрос о личном спасении представляет в системе нашего вероучения именно такой пункт, в котором это последнее становится лицом к лицу с действительностью, с реальным бытием, а потому тот, кто хочет узнать истинное лицо католичества, протестантизма или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, к их учению именно о личном спасении, тот должен опросить каждое из вероисповеданий, в чем оно полагает смысл жизни человека, его высшее благо»⁶⁹.

Осмысление сотериологии инославной конфессии является необходимой предпосылкой к изучению ее вероучения, ее практики, а тем более к полемическому или миссионерскому контакту. Как писал об этом священномученик архиепископ Иларион (Троицкий): «Существенное отличие всякой ереси от церковной истины станет нам ясно лишь тогда, когда мы оставим сферу чисто догматическую и теоретическую, а будем сравнивать само жизнепонимание». Действительно, ведь для нас существенно важным является не просто представить себе

перечень отличий католицизма или протестантизма от святоотеческой традиции, от православного богословия, а увидеть, как эти иной раз кажущиеся нам отвлеченными доктрины конкретно влияют на путь человека ко спасению, на его жизнь во Христе, на благое или не слишком благое устройство его внутреннего духовного бытия. Разумеется, это не означает, что автор вышеприведенной цитаты священномученик Иларион (Троицкий) отвергал значение догматики. Он отвергал понимание догматики именно как сухой схоластической теории, ибо догматическая наука должна раскрывать свой предмет (догму, догматы) во всей их жизненной необходимости. Догматы, собственно, и отвечают на вопрос «зачем жизнь?», а значит обуславливают и ответ на вопрос «как жить?»⁷⁰.

Позволю себе еще одну цитату из этого фундаментального труда патриарха Сергия: «Передо мной, – говорит высокопреосвященный автор о результатах своего исследования, – предстает православие и инославие как противоположные между собой или же как себялюбие и жизнь по Христу, встают два совершенно отличных, несводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное, христианское. В правовом мировоззрении отношения Бога и человека подобны отношениям царя к подчиненному и совсем не похожи на нравственный союз. Бог для человека представляется только средством к достижению благополучия. Нравственное же мировоззрение полагает высшее благо человека в святости и источник этой святости видит в Боге»⁷¹.

Ну и, наконец, еще одна классическая формулировка патриарха Сергия, без которой теперь трудно представить изложение православного учения о спасении: «Спасение, говоря общепринятым языком, есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения. Но весь вопрос в том, что каждый из них считает в спасении наиболее важным и существенным. Себялюбец на первом месте, конечно, поставит последствия греха для благополучия человека. Спасение он объяснит себе как избавление от страдания, причиненного грехом. Самые

последствия греха он объяснит себе тем, что Бог прогневан и потому наказывает, поэтому и спасение он понимает как только перемену гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека. Так как все внимание греховного человека устремлено к тому, чтобы не страдать, чтобы получить безбедную жизнь в самоуслаждении, то он и не думает много о том, каким путем достигается эта возможность. Добра он не любит, труда над собой ради святости не понимает и боится жертвовать любезным грехом, ему это и тяжело, и неприятно. Между тем для православного сознания грех сам по себе, помимо всяких своих губительных последствий, составляет величайшее зло. Отсюда очевидно, что в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха. Злом является грех, от него жаждали избавиться люди Ветхого Завета, свободу от него проповедовал Христос с апостолами Своими»⁷². Это кардинальное различие в понимании спасения, что спасение является, по святоотеческому пониманию, избавлением от греха как такового, а по правовому, юридическому – избавлением от наказания за грех.

Согласно средневековой католической доктрине, христианин должен делать добрые дела не только потому, что ему нужны заслуги (*merita*) для получения блаженной жизни, но и для того, чтобы принести удовлетворение (*satisfactio*) для избежания временных наказаний (*poenae temporales*). В тесной связи с этим стоит мнение, что наряду с обычными заслугами есть сверхдолжные дела и заслуги (*merita supererogationis*). Совокупность этих заслуг вместе с *meritum Christi* образует так называемую сокровищницу заслуг или сокровищницу добрых дел (*thesaurus meritorum* или *operum supererogationis*), из которой Церковь имеет право черпать для изглаждения грехов своей паствы. Отсюда вытекает учение об индульгенциях.

В общих чертах римско-католическое понимание сущности взаимоотношения Бога и человека состоит в следующем: Бог, оскорбленный грехом человека, гневается на него и потому посылает ему наказания; следовательно, чтобы обратить гнев

Божий на милость, необходимо принести Богу удовлетворение за грех. Спасение здесь мыслится прежде всего как избавление от наказаний за грехи.

Поэтому в страхе перед карами за грехи миряне больше думали о наказаниях и о средствах избежать их, чем об устранении самого греха. Наказание служило не столько тому, чтобы приобрести вновь в Боге Отца, сколько тому, чтобы избежать Бога Судии.

Основоположителем языка юридического истолкования учения о спасении является архиепископ Ансельм Кентерберийский (1033–1109), римско-католический святой, отец западной схоластики. Это он ввел в богословие термин «удовлетворение» (satisfactio).

В православии спасение понимается прежде всего как избавление от самого греха: и «Той избавит Израиля от всех беззаконий его» (Пс.129:8); «ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф.1:21); «*Яко Той есть Бог наш, избавляй нас от беззаконий наших; Яко той есть Бог наш от прелести вражия мир избавляй; Род же человеческий от нетления свободил еси, жизнь и нетление миру дарова*» (стихиры Октоиха). Грех вносит порчу, «тление» в природу человека, удаляет человека от Бога, побуждает человека враждовать с Богом. Но Бог и грешного человека не оставляет Своим попечением: «*Ты врага суща мя зело возлюбил еси*» (канон Октоиха). От человека-грешника Бог требует не удовлетворения за грехи, а изменения образа жизни – рождения в новую жизнь.

Таким образом, в православии дело спасения мыслится в нравственном плане, в римском же католицизме – в юридическом. Таковы предварительные замечания о двух различных пониманиях дела спасения, которые должны помочь лучше уяснить дальнейшее.

Римско-католическое учение о первородном грехе

По римско-католическому учению, первородный грех отразился не столько на природе человека, сколько на

отношении Бога к человеку. Бог отнял у него сверхъестественный дар праведности, вследствие этого человек остался в состоянии чистой естественности (*status purorum naturalium*).

По мысли католического святого богослова XVI в. кардинала Беллармина, человек до грехопадения отличается от человека после грехопадения так, как одетый человек отличается от раздетого. Этот образ выражает ту мысль римско-католического вероучения, согласно которой человеческая природа не понесла изменений в результате грехопадения, от нее лишь был отнят Богом некий сверхъестественный дар праведности, или первобытной непорочности. После грехопадения человек остался в некоем состоянии чистой естественности. Современный римско-католический богослов А. Зайбель определяет состояние человека до падения как состояние сверхъестественного общения с Богом в состоянии благодати. Зайбель считает, что состояния чистой естественности реально никогда не существовало, так как и после грехопадения человеческой природе принадлежит сверхъестественное призвание к сверх-природному общению с Богом. Однако он отличает это призвание, зависящее от человека и не выполненное Адамом, от способности его выполнить, которая является даром сверхъестественной благодати. В этом отношении в ККЦ мы не находим ничего особенно нового по сравнению с традиционной католической доктриной. Здесь указывается, что нашим прародителям было дано состояние первородной святости, которая была участием в Божественной жизни. Из нее вытекало состояние первородной праведности, состояние бессмертия, мировой гармонии, неподверженности похоти. Первородная святость мыслится как некий дополнительный дар, который дан человеку при творении: «Человек был не только сотворен хорошим, но ему была дарована дружба Творца».

Таким образом, в катехизисе мы вновь встречаемся с разграничением между призванием человека к участию в Божественной жизни, которая заложена в его природу, и его способностью к этому единению, которая является благодатным

даром. Впрочем, мы также встречаем некоторый прогресс в виде использования понятия «поврежденной вследствие греха природы». Однако в контексте всей книги это является скорее терминологическим, чем вероучительным прогрессом. Это повреждение природы и мыслится как лишение первородной святости и праведности, то есть все тех же сверхприродных даров.

Итак, согласно римско-католическому учению, человеческая природа не понесла изменения вследствие первородного греха и первородный грех повлиял не столько на самого человека, сколько на его отношения с Богом. Конечно, у цитируемых римско-католических авторов первородный грех понимается как сознательный отказ человека от Бога, но потеря человеком его райского состояния трактуется именно как потеря некой суммы сверхъестественных даров, без которых «человек не способен общаться с Богом, без которых человеческий разум помрачается неведением, воля ослабла настолько, что стала следовать более внушениям страстей, чем требованиям ума, их тела стали подвержены немощам, болезни и смерти». Последняя фраза была цитатой из римско-католического катехизиса 1992 г. Римско-католическое понимание человеческой природы обуславливает несколько производных положений. Во-первых, раз человек просто потерял свою природную благодать и при этом сама человеческая природа не претерпела никакого изменения, то этот сверхъестественный дар может быть человеку возвращен в любое время, причем для этого нет никакой нужды в действии самого человека. С такой точки зрения, чтобы объяснить, почему Бог не возвращает человеку его райское состояние, ничего другого и нельзя представить, кроме того, что человек должен заслужить свое оправдание, удовлетворить правосудие Божие или же что это оправдание должен ему заслужить, купить кто-либо другой. Согласно догмату о непорочном зачатии, это и произошло с Пресвятой Девой в самый момент ее зачатия.

Но самое важное в учении о чистой природе – то, как оно определяет соотношение человека, его природы и Божией благодати. Владимир Николаевич Лосский отмечает, «насколько

чужды христианской вере идеи чистой природы, к которой бы благодать прибавлялась как некий сверхъестественный дар, ибо благодать включена в самый творческий акт... Следуя римско-католическому определению, мы отрицаем в человеке способность к обожению, которая в таком случае является лишь следствием сверхприродной благодати»⁷³.

По православному пониманию, изначальное состояние человека не было у него отнято, но человек сам лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати. При этом в корне изменилась человеческая природа. Более того, вследствие грехопадения она становится неестественной и противоестественной. Именно здесь, пожалуй, корень расхождений между католичеством и православием в вопросе о личном спасении. Понятия обожения, нетварной благодати абсолютно чужды духу римской сотериологии. В ней скорее говорится о влитии некой первой благодати. Это, собственно, оправдание, которое располагает человека к творению добрых дел, посредством которых он возрастает в благодать. Хотя этот аспект римско-католического учения и выходит за нашу сегодняшнюю тему учения о благодати, тем не менее очень важно отметить, что учение о нетварности благодати отсутствует по крайней мере как доктрина, как сформулированная точка зрения в современном римско-католическом богословии.

Такой взгляд в целом чужд православию. Как учил прп. Иоанн Дамаскин: «Бог сотворил человека безгрешным по естеству и свободным по воле; безгрешным не потому, что он был недоступен для греха, ибо одно лишь Божество грешить не может, но потому, что согрешить зависело не от его природы, а от его свободной воли. При содействии благодати Божией он мог быть и преуспевать в добре; при своей свободной воле, при поущении Божиим, мог отвратиться от добра и быть во зле»⁷⁴. Первородный грех, падение этого вышедшего из рук Творца совершенным как по душе, так и по телу человека повлекло за собой не только лишение благодати, но и нравственную порчу природы, повреждение сил души (ср.: Быт.3:7–13), помрачения в них образа Божия. Поэтому апостол Павел и призывает, обращаясь к мертвым во преступлениях и грехах, «отложить

прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях... И облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф.4:22–24). «Истлевша преступлением, по образу Божию бывшего, всего тления суща (всего подвергшегося тлению)... паки обновляет (творит заново) Мудрый Содетель...» – поется в первой песни канона Рождества Христова. Вдохновенные слова о таинстве нового творения человека во Христе содержатся в каноне Великой Субботы: «Новотвориши земныя, таинство, благообразный бо советник Тебе рождшаго совет образует, в Тебе велелепно новотворящаго мя».

Об избавлении Христом рода человеческого от тления говорится во многих песнопениях Православной Церкви: «Тем бо [воскресением] обновил еси истлевшее человеческое естество, Всесильне»; «Тебе славим, тли потребителя».

Сущность спасения в том, что Христос стал для православных последователей Его учения начальником (началом) новой жизни, новым Адамом, и что они становятся участниками этой новой жизни во Христе. Он является началом нового человечества: «первенец Христос», – говорит апостол Павел (1Кор.15:23), – «Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство» (Кол.1:18). Этого, конечно, не отрицают и католики. Но, пользуясь одинаковыми с православными христианами выражениями, они наполняют их содержанием, весьма затемняющим нравственную сущность дела Христова.

Римско-католическое учение об удовлетворении Богу за грехи

Исповедуемое католиками сотериологическое учение Ансельма Кентерберийского изложено в сочинении «Сиг Deus homo» («Почему Бог вочеловечился»). Как видно из цитируемых ниже рассуждений, оно сосредоточено не на том, какой нравственный вред наносит грех человеку, а на том, какое удовлетворение за грех человек должен принести Богу, чтобы не понести наказания. Грешить, по Ансельму, значит отнимать у

Бога то, что Ему принадлежит: хозяин лишается того, что ему должен раб. Грешник должен вернуть Богу то, что он у Него похитил (*quod rapuit*). Мало того, согласно Ансельму, взятое у Бога надо вернуть с избытком в возмещение нанесенного Богу оскорбления. В качестве пояснений Ансельм прибегает к следующим аналогиям: нанесший ущерб здоровью другого не исчерпает своей вины, если только восстановит его здоровье, надо еще компенсировать причиненные страдания; укравший должен вернуть больше, чем он украл (I, 11). Грех не может быть отпущен по милосердию Божию без восстановления «отнятой» у Бога чести (*ablati honoris*).

Отпущение грехов без наказания было бы равнозначно отсутствию порядка и законности (I, 12). «Нет ничего более нетерпимого в порядке вещей, как то, что творение отнимает у Творца должную честь и не возвращает отнятого... Ничего Бог не защищает с большей справедливостью, чем честь Своего достоинства (*quam Suae dignitatis honorem*)». Он не защищает ее вполне, «если позволит ее у Себя отнимать без восстановления ее и без наказания того, кто отнял» (I, 13). И хотя Ансельм признает, что человек не может ни увеличить, ни уменьшить чести, принадлежащей Богу (I, 15), он всю свою сотериологическую систему строит на аналогии с человеческими отношениями между оскорбителем и оскорбленным. «Невозможно, чтобы Бог терял Свою честь (*Deum impossibile est honorem suum perdere*), поэтому или грешник добровольно отдаст то, что должен, или Бог возьмет у него силой». Поскольку Бог отнимает у человека то, что должно бы принадлежать человеку, то есть блаженство (I, 14), чтобы пользоваться блаженством, от человека требуется или не грешить, или приносить за грехи достаточное удовлетворение.

Православию чужда эта альтернатива «или – или»; от человека требуется одно – святость, и не потому, что грехом человек наносит оскорбление Божией чести, а потому, что оскверняет самого себя. По Ансельму, «любой грех с необходимостью требует или удовлетворения, или какого-либо наказания» (I, 15). Без этих условий Бог может не отпустить греха кающемуся. Нельзя думать, что грешник может умолить

Бога и что Бог, по милосердию Своему, может без наказания отпустить грешнику его долг, не получив надлежащего удовлетворения. «Смешно приписывать Богу такое милосердие (*derisio est, ut tails misericordia Deo attribuat*ur), – говорит Ансельм. – Отпущение может быть предоставлено лишь после того, как будет оплачен долг в соответствии с размерами греха» (I, 24).

Ансельм Кентерберийский и близкие к нему по духу богословы говорят иногда и о греховности человеческой природы, но делают отсюда только тот вывод, что за грехи надо приносить удовлетворение. Даже упоминая в одном месте о посмертном очищении от грехов в чистилище, Ансельм, как ясно видно из контекста, понимает под этим то же удовлетворение.

Принесение человеком Богу в качестве удовлетворения за грех таких нравственных подвигов, как любовь, вера, послушание, «сердце сокрушенно и смиренно», свои способности и т. п., по Ансельму, недостаточно, так как все это человек обязан приносить Богу независимо от совершённого греха (I, 20). Удовлетворение принес за род человеческий Иисус Христос, отдавший Свою жизнь «ради чести Бога» (II, 18).

На той же точке зрения в вопросе об удовлетворении Богу за грехи стоит Тридентский Собор (1545–1563). Подменяя нравственное понимание дела спасения юридическим, Собор утверждает, что кроме удовлетворения, принесенного Христом, люди сами от себя должны приносить удовлетворение Богу. Святая жизнь – это далеко не то, что требуется для этой цели. В одном из канонов этого Собора говорится: «Если бы кто сказал, что... лучшим покаянием является лишь новая жизнь, да будет анафема!» (сессия XIV, канон 13).

Согласно учению Римско-католической церкви, удовлетворение, принесенное за людей Богу Отцу Иисусом Христом, не всегда освобождает людей от необходимости приносить дополнительное удовлетворение за грехи, уже отпущенные в Таинстве покаяния. «Если бы кто сказал, что Бог всегда вместе с виной отпускает и всю кару... да будет анафема» – таково определение Тридентского Собора (сессия XIV, канон 12).

Римско-католическое богословие делит грехи на две категории: грехи смертные и грехи простительные. Грехи смертные влекут за собой вечные наказания в аду. За грехи простительные назначаются временные наказания в чистилище. Удовлетворением Богу, избавляющим практикующего католика от вечных наказаний, служит крестная смерть Иисуса Христа. Смерть эта служит также удовлетворением, избавляющим человека от временных наказаний за грехи, совершенные до крещения. Таким образом, в Таинстве крещения человеку отпускаются ради искупительных заслуг Иисуса Христа как все грехи, так и все наказания за них. В Таинстве же покаяния он должен или понести наказания в чистилище, или же принести от себя за них удовлетворение Богу.

Об этих дополнительных средствах удовлетворения в правилах Тридентского Собора говорится: «Если бы кто сказал относительно временного наказания, что Богу по заслугам Христа ни в коей мере не приносится удовлетворение карами, Им ниспосылаемыми и терпеливо переносимыми человеком или назначаемыми священником, а то и налагаемыми (грешником) на себя по собственной инициативе, как-то: постами, молитвами, милостынями и другими делами благочестия... да будет анафема» (XIV сессия, канон 13). Характерно, что не только дела благочестия, но и молитва, то есть беседа с Богом, в этом каноне расценивается как кара. Избавиться от мук в чистилище человек может и посредством так называемых индульгенций.

Если мы сравним эти тексты с католическим катехизисом 1992 г., то там мы такого, по букве, юридизма почти не увидим. В нем употребляются в основном более близкие нам понятия: победа над грехом, сокрушение власти лукавого. Тем не менее и здесь мы читаем: «Иисус возместил нашу вину и принес Отцу удовлетворение за наши грехи». В катехизисе широко используется терминология «искупитель», «искупление», «искупительная смерть». Эти термины присутствуют и у отцов, и в Писании, особенно, как замечает Владимир Николаевич Лосский, в Посланиях святого апостола Павла, что заимствовано последним из Ветхого Завета. Можно заметить,

что терминология, используемая в катехизисе 1992 г. в учении об искуплении, является часто или вполне воспроизводящей святоотеческую, до конца юридические формулировки употребляются реже.

Дело в том, что в современном римско-католическом обществе все с большей силой встает вопрос о возможности и одновременно о справедливости возложения Богом на детей греха их родителей применительно и к первородному греху. Такой вопрос, конечно, тоже обусловлен юридическим образом мышления (даже тем же понятием человеческой справедливости или даже понятием прав человека), в котором передача первородного греха воспринимается исключительно в терминах ответственности. Как отмечается в одном из неофициальных, вольных изложений римско-католической веры, современная катехизаторская проповедь вполне поняла эту проблему и, чтобы не увязнуть в спорных объяснениях, чаще всего избегает вопроса о происхождении, когда касается темы греха. Перед нами встает вопрос о том, какова суть, а не форма современной римско-католической сотериологии. Форма достаточно размытая. Нельзя фокусировать наше внимание на критике употребляемой римо-католиками лексики, раз она ближе их образу мышления. Термин «удовлетворение» может быть для нас и неприемлем, хотя и об этом тоже можно поспорить, но, во всяком случае, слово «искупление» вполне может выражать и православную точку зрения, если им не ограничиться, чего римо-католики в настоящий момент и не делают. Но есть еще один крайне важный момент. Если в официальном вероучении термин «искупление», может быть, и остается насыщенным юридическим смыслом, однако в современном католическом мире существует заметная тенденция к переосмыслению схоластического наследия, будь то на уровне отдельных богословов, что уже в середине прошлого века отмечал Владимир Николаевич Лосский, или же в среде ищущей Бога католической молодежи. В последнем случае это может быть связано, хотя и не всегда, с острой на Западе проблемой авторитета, проблемой адегматизма. Однако сам факт, что такое движение уже

существует, говорит и о том, что оно может быть направлено во вполне правильное русло.

Одним из показателей, позволяющим нам верно оценить это предположение, является практическое приложение римокатоликами своего учения о спасении. И здесь, надо сказать, содержание их нового катехизиса не вполне утешительно. В нем сохраняется традиционное римско-католическое учение о том, что искупительная жертва Спасителя освобождает нас в Таинстве крещения помимо первородного греха и от всех грехов, совершенных до крещения, и от всех наказаний за них. Задумаемся, о каких же наказаниях идет речь? Согласно упоминавшемуся старому катехизису Тышкевича первой половины XX века, крестная жертва покрывает все грехи людей так, что Бог более не нуждается в удовлетворении с нашей стороны. «Удовлетворение, принесенное Спасителем за наши грехи, преизбыточно»⁷⁵. Тем не менее мы обязаны «быть причастниками удовлетворяющей жертвы Христовой, и потому грешник, чтобы удовлетворить Божию правосудию, должен подвергнуться временному наказанию. Удовлетворение есть исправление обиды, причиненной Богу». В вероизложении Волконского, русского католического священника начала прошлого века, смысл удовлетворения, приносимого человеком, объясняется несколько тоньше. «По причине нашего греха, – пишет он, – умножается мировое зло, поэтому необходимо уравновесить его творением добра или понесением временных страданий». Впрочем, и Волконский пишет, что от человека требуется также «удовлетворить правде Божией за вину греха»⁷⁶.

Вследствие такого подхода установилось учение об исповеди, в котором, по слову священномученика Илариона (Троицкого), смотрят на кающегося только как на виновного, который должен понести наказание, а не быть вылечен от своего духовного недуга. Римско-католическое учение о покаянии различает отпущение вины греха от отпущения кары или наказания за грех. Вина греха есть как бы факт вины греха в противоречии воле Божией. Она отпускается в самом Таинстве исповеди при условии последующего несения кары греха или, в

другом переводе, наказания за грех. Последняя, то есть кара греха, есть та совокупность действий, которые человек обязан выполнить для удовлетворения за грех. При этом удовлетворение, принесенное человеком на земле, избавляет его лишь от части временных посмертных мук, которые он заслужил своим грехом. Новый римско-католический катехизис говорит о том, что следствием греха является ранение человеческой природы, разрыв братского единства с Церковью. Впрочем, говорит также и о том, что грех является оскорблением Богу. Кроме того, катехизис отмечает, что грех почти всегда влечет за собой другой грех – будь то того же человека или человека, взявшего с него пример, то есть является соблазном для других. Новый катехизис особенно настаивает на том, что Таинство исповеди призвано восстановить нас в благодати Бога и соединить нас в дружбе с Ним. Новый термин «дружба с Богом» употребляется в этом вероизложении. Также смысл Таинства исповеди состоит, по ККЦ, в примирении человека с Церковью. Конечно же, этот смысл и раньше присутствовал, и раньше рассматривался применительно к Таинству исповеди, но здесь ударение ставится именно на нем: восстановление дружбы с Богом, восстановление дружбы с Церковью. Конечно, здесь можно увидеть определенный прогресс по сравнению с более ранними католическими вероизложениями, в которых подчеркивался по преимуществу правовой аспект покаяния как начало удовлетворения правосудия Божия. Но представляется, что понимание Таинства покаяния преимущественно как примирения, несколько затушевывает реальность отпадения человека от Церкви через факт греха. Это похоже на некоторую ссору: если есть дружба, то нарушается она через ссору; если есть примирение, то антитетично есть какой-то раздор. Хотя, конечно, мысль о примирении с Церковью перекликается с нашей разрешительной молитвой, однако вспомним точные ее слова: «Примири и соедини его», – говорится в молитве Таинства исповеди о грешнике, то есть реальность этого воссоединения соответствует реальности отпадения человека от Церкви через грех. Далее можно заметить, что такое

современное католическое понимание является напрямую связанным с учением о первородном грехе, не изменившим природу человека. Если понимать покаяние преимущественно как примирение, то забывается, что покаяние есть *metanoia* (перемена души, перемена ума, перемена самого внутреннего человека). Как пишет в своем фундаментальном труде «Аскетизм» профессор Зарин, «*metanoia* означает не просто перемену образа мыслей, но именно обращение, вступление в такие отношения к Богу, которые не стоят более в противоречии с волей Бога»⁷⁷.

В катехизисе 1992 г. мы находим учение о необходимости принести удовлетворение за грех. Однако это удовлетворение понимается как возмещение ущерба ближнему, а также исправление беспорядка, вызванного грехом. В последнем смысле цель удовлетворения есть восстановление духовного здоровья, искоренение раны, нанесенной грехом самому грешнику, его отношениям с Богом и ближними. Здесь мы все же видим определенный прогресс по сравнению с содержащимся в латинских древних пенитенциалах, то есть покаянных уставах, взглядом на кающегося только как на виновного, который должен понести наказание. Это ближе к православному пониманию епитимьи как одного из лечебных средств, имеющих целью врачевание согрешившего и становление совершенной христианской личности. Тем не менее мы считаем неправомерным видеть в возмещении ущерба ближнему исключительно правовую или исключительно социальную справедливость, а в исправлении беспорядка, вызванного нравственным грехом, видеть дань нравственной справедливости или общечеловеческой морали. Это вполне соответствует современному идеалу западного общества, которое в вечном поиске социальной справедливости, равенства и братства обрело нынешние так называемые общечеловеческие ценности, становящиеся все более и более далекими от ценностей христианских. Но, с другой стороны, сохраняя уже упомянутое традиционное римско-католическое различие двух видов греха – смертного и обыденного греха, катехизис 1992 г. говорит о различии между вечной карой за

грех, являющийся следствием смертного греха (и эта вечная кара за грех отпускается на исповеди), и временной карой. Временная кара мыслится как очищение, цитирую катехизис, «от неупорядоченной привязанности к творениям», которая имеет место вследствие любого греха. В этом можно увидеть некоторое улучшение по сравнению с чисто правовым пониманием временной кары как удовлетворения правосудию Божию. Конечно же, ведь и православный духовник, священник, будет требовать от кающегося, чтобы он очищал себя от пристрастий (употребим этот более свойственный для нас термин вместо «неупорядоченной привязанности», который мы находим в католическом катехизисе, – «пристрастие»). И все же это очищение ни в коей мере не может мыслиться ни как кара, ни как омовение от некоей нечистоты, что скорее напоминает ветхозаветное очищение от внешнего осквернения, но лишь как устранение преград, а именно страстей, заслоняющих наше сердце от всецелого устремления к Богу, освобождение человека от зависимости от всего того, что не есть Бог. Всякая епитимья налагается на человека, чтобы помочь ему бороться с определенной страстью; например, чтобы он глубже осознал, оплакал определенный грех, падение, или как физическое даже упражнение, противостоящее определенной страсти. Не случайно в качестве епитимьи могли употребляться земные поклоны или сухоядение, ограничивающие наши физические проявления в иных страстных областях нашего телесного состава именно лекарством, а не наказанием. В ККЦ же понятие кары, взятое в более широком историческом контексте, несет в себе уже упомянутое правовое понимание – возместить долг правосудию.

Между тем к Богу и Его справедливости эти понятия неприменимы. Богатый милостью Бог не защищает «Своих интересов» и не требует никакой компенсации от грешника, обратившегося от пути греха. Это было известно еще ветхозаветным людям: «и беззаконный, – говорит пророк Иезекииль, – если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие

делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет» (Иез.18:21–22). Вся книга Иова является отрицанием перенесения принятых в человеческом обществе представлений на правду Божию. Ярким свидетельством того, что справедливость Божия не похожа на справедливость человеческих отношений, является притча о рабочих, получивших равную награду за неравный труд. И от блудного сына отец не потребовал удовлетворения, хотя тот сам просил взять его в наемники.

Покаянное чувство после исповеди должно не только сохраниться в человеке, но и усиливаться, согласно смыслу слов заключительной молитвы этого Таинства – «подаждь ему образ покаяния», и сопутствовать человеку всю его жизнь, так как исповедь – это вовсе не конец покаяния. Но подвиги, вытекающие из стремления загладить грех, – молитвы, слезы покаяния, епитимии, по православному пониманию, отнюдь не являются удовлетворением. Значение всего этого нравственное.

Римско-католическое учение о чистилище

Наряду с существованием рая и ада Римско-католическая церковь признает еще чистилище – место временных загробных мучений, где люди приносят удовлетворение Богу за совершенные в земной жизни грехи. То, что происходит в чистилище, является не столько очищением от грехов, сколько уплатой Богу долгов за грехи.

Точка зрения римско-католических богословов на сущность временных наказаний, принимаемых человеком в чистилище, была изложена при рассмотрении учения об удовлетворении Богу за грехи.

В подтверждение своего учения о чистилище римо-католики ссылаются на то, что Иуда Маккавей и его соратники молились за павших в сражении воинов и приносили умиловительную жертву за их грех (см.: 2Мак.12:39–45). Но в повествовании об этом событии нет никаких указаний на чистилище. Равным образом не чистилище имеет в виду и апостол Павел, когда говорит об огненной проверке, которой в один день

подвергнутся все дела человеческие, и добрые и злые (ср.: 1Кор3:12–15).

Согласно католическому катехизису 1992 г., те, «кто умирает в благодати и дружбе Божией, но не совершенно очищенными, хотя им и обеспечено вечное спасение, после смерти претерпевают очищение, чтобы обрести святость, необходимую для того, чтобы обрести радость небесную». Среднее состояние между раем и адом именуется чистилищем (*лат. purgatorium*, от глагола *purgo* – чистить, очищать). Это очищение, повторим, является в католическом понимании неким очистительным огнем, отличным от мук, претерпеваемых грешниками в аду.

Средневековое католическое схоластическое богословие довольно много страниц манускриптов, а потом уже и печатных изданий посвятило рассмотрению вопроса о природе чистилищных страданий, какие они – материальные или нематериальные? Если материальные, то как их может претерпевать очень тонко нематериальная душа? Если они нематериальные, то так ли страшны эти страдания, если они носят только нравственный характер? Но, наконец, сначала Ферраро-Флорентийский, а затем Тридентский Соборы запретили всякие рассуждения о характере чистилищных мук, сказав, что достаточно лишь признаний их действительности, а их природа не столь важна. Каковы были средневековые католические представления о чистилище, можно достаточно подробно проследить по «Божественной комедии» Данте, ибо в этом, хотя и поэтическом, произведении представлены католические богословские воззрения средних веков вполне точно, в соответствии с тогдашними взглядами католической церкви. В приведенном нами определении ККЦ больше нет учения о чистилище как о состоянии мучения, которым грешники приносят удовлетворение Богу. Впрочем, мысль о том, что временные мучения являются очищением от скверны греха, не является новизной. В частности, она уже звучала на докладе римско-католических богословов на Флорентийском Соборе в 1437–1438 гг. «Души очищаются после смерти в очистительных

страданиях», – читаем мы в докладе кардинала Цезарини на Ферраро-Флорентийском Соборе.

Римский катехизис 1992 г. понимает под этими временными муками очищение от неупорядоченной привязанности к творениям. Но, как отмечал на том же Ферраро-Флорентийском Соборе святитель Марк Эфесский, «после смерти нет движения воли ни в каком направлении»⁷⁸, – что, кстати, на самом Ферраро-Флорентийском Соборе признали и римо-католики. Поэтому посмертные муки не могут повлиять на личность человека, на его конечное внутреннее самоопределение, в том числе и на привязанность его к творениям. Посмертные муки, не могущие изменить человека, являются очищением от внешней скверны именно в ветхозаветном понимании последней. В вышеприведенной формулировке ККЦ приводится мнение о том, что человек может умереть в благодати и дружбе Божией, но нуждаться в очищении при этом. Сравним это с высказыванием на том же Соборе святителя Марка Эфесского о том, что «если души находятся в благодати и дружбе Божией, то хотя бы они не были очищены огнем, они не будут менее достойны созерцания Бога, поскольку умерли в благом расположении души, что главным образом и требуется для блаженства». Согласно римско-католическому учению, лишь после очищения человек вкушает радость небесную. В вышеприведенных словах святителя Марка уже указывается на то, что главным условием блаженства является благое расположение воли, то есть искреннее обращение к Богу и сокрушение о содеянных грехах. Конечно же, таковое внутреннее расположение имеют все, кого католический катехизис называет умершими в дружбе Божией, иначе какая же это дружба Божия? Если же обратиться к православному учению о святости, то, утверждая вслед за профессором Зариным, что «святость есть согласное направление жизни человеческой с содержанием жизни Божественной»⁷⁹, мы не можем признать возможным предложенный в римском катехизисе способ приобретения святости за действительно соответствующий святоотеческой традиции.

В православном церковном учении понятия чистилища нет, оно признает лишь рай и ад. Исходя из учения о Церкви как едином Богочеловеческом организме, живущем по закону любви, а не внешней справедливости, Православная Церковь находит возможным возносить молитвы и приносить умиловительные жертвы «о иже во аде держимых» с надеждой, что содержащиеся там смогут получить «ослабление от содержащих скверн» (молитва на вечерне Пятидесятницы).

Однако в православии помиморая и ада существует понятие о мытарствах. Естественно, возникает вопрос, чем мытарства отличаются от пребывания в чистилище. Прежде всего следует отметить разную степень авторитетности этих воззрений. Если учение о чистилище является догматом Римско-католической церкви, то учение о мытарствах, при всей его общей распространенности, догматического значения не имеет. Из этого не следует, что его каким-то образом следует подвергать сомнению. Это значит лишь то, что образы, в которых Священное Предание и, в более широком смысле, церковное Предание доносят до нас учение о мытарствах, не заключены в определенные, раз и навсегда принятые Церковью догматические, то есть несомненные в своей истинности, формулировки. Эти образы в разные века могут подвергаться различному осмыслению и толкованию.

Проходя мытарства, душа христианина не приносит какого-то удовлетворения Богу, но лишь обретает итог своего внутреннего самоопределения, итог своей земной жизни. По сути дела, если отвлечься от тех образов и символов, которые встречаются в повествованиях о мытарствах, отчетливо проясняется, было ли для прожившего свою земную жизнь христианина определяющим его устремление к Богу, желание жить по правде Божией и законам церковным, или в его душе и жизни возобладали грех и похоть. Это существенное внутреннее самоопределение, границу которого невозможно определять юридически, выявляется и обретает свой частный суд во время прохождения душой мытарств. Это не значит, что душа не может потом снова добиться участи лучшей, даже если она некоторые мытарства не прошла, ибо по молитвам Церкви

такая душа, по предстательству живущих, и прежде всего по поминовению на литургии, соучастию в бескровной жертве, может быть сподоблена лучшей участи. Опять же, это изменение ее состояния находится вне всякого юридического осмысления, ибо невозможно любовь Божию и праведность, справедливость Божию вложить в рамки меры. Поэтому когда в России было распространено мнение, что сорок заупокойных литургий полностью выводят душу и помогают сподобиться десной, лучшей участи, то это был рефлекс юридического западного католического осмысления спасения, основа которого заключается в учении об удовлетворении Богу, об отношениях справедливости и некоей меры между Богом и человеком.

Римско-католическое учение о сокровищнице заслуг и индульгенциях

С учением о чистилище тесно связано учение о заслугах и о индульгенциях. Средством избавления временных мук в чистилище является, по новому катехизису, индульгенция, которая определяется следующим образом: само слово «индульгенция» означает «послабление», «милость», «снисхождение». Согласно современному католическому катехизису: «Индульгенция – это отпущение пред Богом временной кары за грехи, вина за которые уже изглажена в Таинстве исповеди. Отпущение получает христианин, имеющий надлежащее расположение, при определенных обстоятельствах через действие Церкви, которая, как распорядительница плодов искупления, раздает удовлетворение из сокровищницы заслуг Христа и святых и правомочно наделяет ими».

Выражение «перед Богом» значит, что индульгенция освобождает от кар, уготованных Богом, то есть от мук в чистилище. При этом, как учит Римско-католическая церковь, засчитывается в качестве удовлетворения необходимое количество добрых дел из сокровищницы заслуг. Согласно римско-католическому учению, ключами к сокровищнице заслуг владеет высшая церковная власть, прежде всего папа.

С юридической точки зрения это вполне естественное понятие. Один человек потрудился лишь в меру собственного спасения, то есть он принес адекватное удовлетворение справедливости Божией: у него и покаяние, и сатисфакция были вполне достодолжные. Другой потрудился недостаточно, принес недостаточное удовлетворение и потому будет пребывать в чистилище. Третий же потрудился сверх меры, нужной для его спасения, то есть совершил больше добрых дел и имеет больше заслуг перед Богом, чем это требуется для собственного спасения. По католическому воззрению, это и есть сверхдолжные заслуги, или сверхдолжные добрые дела, которые вместе с сверхдолжными заслугами святых составляют сокровищницу заслуг. Их высшая церковная власть может перераспределять и вменять эти заслуги тому, кто на самом деле их не имеет.

Католический катехизис дальше пишет: «Индюльгенции могут быть частичными или полными, в зависимости от того, освобождают ли они частично или полностью от временной кары за грехи. Индюльгенции могут применяться к живым или к умершим».

Собственно, ничего нового в этом определении нет. Отсутствует лишь прежнее уточнение срока отпущения согласно ныне действующей католической Конституции об индюльгенциях (*Indulgentiarum doctrina*), которая была принята папой Павлом VI в 1967 г. и с некоторыми добавлениями и изменениями действует поныне. Но в вышеприведенном определении катехизиса и последующих его параграфах сохраняется возможность индюльгенции полной, то есть на весь срок, положенный за данный грех в чистилище, или индюльгенции частичной, то есть частичного сокращения временного пребывания в чистилище. Индюльгенции даются как живым, так и умершим. Церковь дарует индюльгенции, читаем в католическом катехизисе, «как распределительница плодов искупления». При этом здесь мы встречаем очень четкое определение мук в чистилище как удовлетворение правосудия Божия. Как уже было отмечено выше, этот аспект вовсе исчез из параграфа, посвященного определению чистилища. Но в

определении индульгенции термин «удовлетворение» употребляется именно как равнозначный термину «индульгенция». Церковь раздает удовлетворение, имея в виду, что она собственно раздает индульгенцию. Если бы новое изложение веры твердо стояло на той позиции, что чистилище есть лишь очищение от скверны греха (что, впрочем, также для нас неприемлемо, ибо и такую тоже трактовку чистилища мы не можем принять в контексте православного учения о спасении), а не, как это преподавалось ранее, юридическое удовлетворение правосудию Божию, то невозможно было бы трактовать все вышеизложенное как позитивное церковное учение, ибо плату за чужой грех вполне может принести кто-нибудь посторонний, что, впрочем, тоже противоречит христианской вере, но гармонично вписывается в римско-католический подход к греху. Не исключено, что неясность учения римо-католиков об индульгенциях связана с противоречивыми оценками этого аспекта их вероучения даже на высшем уровне римско-католической иерархии.

Индульгенция для того, кто ее принимает, связана с обязательным исполнением определенных, заранее оговоренных благочестивых поступков. Первоначально условием получения индульгенции было участие в крестовом походе. Позднее и до настоящего времени индульгенции стали давать, например, за произнесение определенной молитвы заданное число раз, посещение указанной святыни с соблюдением определенных правил, прохождение крестным путем, тарифицированное пожертвование, употребление освященного особым образом предмета (креста, четок, медальона) в соответствии с определенными предписаниями и т. п.

Условия получения индульгенций и их эффективность устанавливаются папой или уполномоченными им на то епископами. В индульгенции точно указывался срок, на какой она сокращает чистилищные муки: 40 дней, один год, 100 лет и т. п. Максимальный срок, на какой когда-либо до сих пор давалась частичная индульгенция, – 154 тысячи лет. До последнего времени римско-католические богословы учили, что

сроки эти зависят не от внутреннего расположения человека, получившего индульгенцию, а единственно от воли того, кто ее устанавливает.

Совершенно очевидно, насколько индульгенция искажает духовную жизнь католиков, внося в отношения между человеком и Богом такую меру, счет, когда человек держит в подсознании факт, на сколько дней, месяцев, лет сокращается ему пребывание в чистилище за каждую такую молитву, дело благочестия и т. п. Это мера не духовного возрастания и приближения к Богу, а мера зачета, снижения наказания.

Появление индульгенций было подготовлено учением Западной Церкви раннего Средневековья о покаянии. Уже до XI в. появляются индульгенции как (первоначально частичные) сокращения наложенных епитимий, даруемые в индивидуальных случаях епископами по их усмотрению и в зависимости от усердия кающегося и внешних обстоятельств. Сопровождающие дарование таких «сокращений покаяния» милостыни или паломничества являлись не заменой или выкупом части покаяний, а внешним показателем раскаяния и религиозности грешника, позволяющим ему получить льготу.

Собственно индульгенции появились лишь в XI в. и касались не индивидуальной, а общей, распространявшейся на всех, кто удовлетворил требуемым условиям, меры, исходившей от верховной церковной инстанции (епископа, папы) и принципиально освобождающей от дел покаяния (частично или вполне). Церковь, наложившая епитимью во имя Бога, считает себя вправе и освободить от нее.

Развитие учения о покаянии, признанном в XII–XIII вв. Таинством, существо которого стали видеть в самом акте раскаяния и исповеди (*contritio – confessio*) и отпущении грехов священником, выделило идею удовлетворения и заставило иначе ее обосновать. По мнению схоластиков, начиная с Абеляра (1079–1143), грех-вина (*culpa*) отпускается священником в силу раскаяния грешника, но это раскаяние лишь в исключительном случае достаточно для удовлетворения Божественной справедливости. Поэтому необходимо выкупить у Бога наказание (*poena*) за грех делами покаяния на земле или

муками в чистилище. Таким образом, индульгенция становится не только освобождением от наложенной Церковью епитимьи, но главным образом отпущением земных и загробных наказаний за грех. Но ввиду того, что при таком понимании удовлетворения (*satisfactio*) человек рассматривается как должник не Церкви, а Бога, Церковь же расширяет свою власть на трансцендентную загробную сферу, нужно было найти основание отпущения Церковью дел покаяния без соответствующего видимого эквивалента, требуемого идеей справедливости Божией, иначе говоря, – понять индульгенцию как выкуп, в чем не было необходимости, пока отпускаясь наложенная Церковью епитимья. Это основание было найдено в учении о сокровищнице заслуг, находящейся в распоряжении Церкви (епископов и главным образом папы).

Дальнейшим шагом в развитии теории индульгенций оказывается сочетание ее с отпущением самого греха. С XIV в. высшим видом индульгенции (*plenissima remissio*) является так называемая полная индульгенция, освобождающая и от вины, и от наказания (*indulgentia a poena et a culpa*), причем, конечно, предполагается исповедь этих грехов до или после получения индульгенции, так что под отпущением греха (*culpa*) следует разуметь отпущение его в случаях, резервированных епископу или папе, путем ли назначения особых пенитенциариев или путем передачи особому священнику права отпускать такие грехи лицам, получившим индульгенции.

С другой стороны, предполагаемое индульгенцией расширение прав Церкви и папы на чистилище привело к тому, что сначала епископы, а с XV в. и папы стали даровать индульгенции душам умерших, находящимся в чистилище, так как и на них распространялась дарованная Церкви власть вязать и разрешать, и молитвы и мессы за них давно признавались действенными. Такие индульгенции продавались родственникам и друзьям умершего; в них пропадал момент предполагаемых раскаяния и исповеди грешника, но зато и отпускаясь только несовершенные дела покаяния, так как вина находящимся в чистилище была отпущена уже на земле.

Доходность индульгенций приводила все к большему их развитию и к изысканию новых поводов их дарования. Не без влияния финансового мотива разрабатывалась и сама теория индульгенций, откровенно денежными интересами руководствовались проповедники и продавцы их.

Это вызывало протест и против самих индульгенций, и против торговавшей ими Церкви, главным образом папства. На индульгенции нападали и противники католичества, как еретики XII, XIII и следующих веков, так и богословы и Соборы, тем более что в массах терялось понимание самой природы индульгенций и забывалось о ее необходимой связи с искренним раскаянием и исповедью. Некоторые отрицали возможность и даже существование полных индульгенций, другие нападали на индульгенции для умерших, третьи возвышались до принципиального их отрицания. Нападки на индульгенции были одним из первых моментов реформационного движения в XVI столетии.

Акцентируя самые слабые с догматической точки зрения стороны учения об индульгенциях, следует, однако, избегать широко распространенного, но неверного полемического взгляда, что индульгенция – это отпущение грехов, которое получается за деньги. Индульгенция в любом случае связана с Таинством покаяния, то есть если человек не получил прощения за вину греха, то никакая индульгенция действенной не будет (речь идет о живущих).

Практика выдачи индульгенций существует в Римско-католической церкви и в настоящее время. Она была предметом обсуждения на II Ватиканском Соборе (1962–1965). Некоторые участники его говорили о необходимости сделать практику выдачи индульгенций более приемлемой для религиозного сознания христиан, если уж ее никак нельзя отменить вообще раз и навсегда.

В 1967 г. папа Павел VI издал новую «Доктрину об индульгенциях» («*Indulgentiarum doctrina*»), согласно которой прямая зависимость между индульгенцией и сроком пребывания в чистилище больше не фиксируется, но сама практика индульгенций сохраняется. Новые правила несколько

ограничивают возможности получения полной индульгенции, ибо то, «что даруется обильно, ценится мало». Согласно новым правилам, католик может получить только одну полную индульгенцию в день (для себя лично или для кого-нибудь из умерших). Кроме того, отныне для получения полной индульгенции обязательно соответствующее внутреннее настроение, без которого может быть выдана лишь частичная индульгенция. Согласно новому указанию, частичные индульгенции будут даваться без уточнения срока. Через предметы, освященные простым священником, теперь могут даваться только частичные индульгенции. Несколько сокращена категория священных предметов, имевших до сих пор индульгенцирующую силу; исключенные из этой категории священные предметы потеряли силу 1 апреля 1967 г. В дополнительном разъяснении папы предусмотрена возможность выдачи в исключительных случаях индульгенции, даже полной, без предварительной исповеди.

С 1967 г. практика раздачи индульгенций несколько сократилась, хотя нельзя не вспомнить, как папа Иоанн Павел II в 2000-м (юбилейном) году специальным посланием призывал католиков всего мира позаботиться о получении полной юбилейной индульгенции.

Едва ли нужно доказывать несоответствие всей этой практики учению Древней Церкви и ее несогласие с духом Евангелия. Даже некоторые римо-католики признают сейчас, что от формализма, которым проникнута практика индульгенций, недалеко до фетишизма.

В заключение хочется привести высказывание выдающегося богослова прошлого века протоиерея Сергия Булгакова: «Не умаляя справедливости и правды Божией, которая должна иметь удовлетворение, православие ставит в центре учения о спасении любовь Божию, не пощадившую Сына Божия ради спасения мира через его обожение. Боговоплощение, которое совершается непосредственно для искупления падшего человека, его примирения с Богом, в православии воспринимается прежде всего в своем общем и самостоятельном смысле – обожение человека, сообщение ему

Божественной жизни. Так как человек пал, то боговочеловечение становится прежде всего путем примирения человека с Богом, искуплением, которое имеет последствием спасение в смысле обожения»⁸⁰.

Итак, римско-католическое воззрение на спасение и на грех приводит к искаженному пониманию покаяния и личного усвоения спасения. Таким образом, римско-католическая сотериология предстает не простой теоретической богословской ошибкой, которая могла бы сойти за частное богословское мнение, но именно, по патриарху Сергию, искаженным воззрением на смысл жизни человека. Тем самым она является источником претворения в жизнь евангельского учения ущербной аскетики и, в частности, ущербного покаянного делания.

КАТОЛИЧЕСКАЯ МАРИОЛОГИЯ

К наиболее поздним догматическим определениям, провозглашенным Римско-католической церковью, относятся два догмата о Деве Марии, так называемые мариальные догматы: догмат о непорочном зачатии Девы Марии и догмат о телесном вознесении Девы Марии на небо.

Прежде чем перейти к их рассмотрению последовательно, хотелось бы сделать следующее предварительное замечание. Если мы обратимся к православному святоотеческому богословию, то в нем увидим, что автономная мариология как таковая отсутствует. Само наименование «Богородица» (*греч.* Θεοτόκος) было провозглашено, утверждено на III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 г., и этим определением Церковь торжественно утвердила богоматеринство Пресвятой Девы, утвердила в контексте христологических споров в противоположность тем, кто отрицал богоматеринство, ибо в термине «Θεοτόκος» (Богородица) отстаивается ипостасное единство Сына Божия, сделавшегося Сыном Человеческим, подтверждается, что родившийся от Нее есть непреложно Бог и Человек. Только в позднюю византийскую эпоху в трудах святого Николая Кавасилы и некоторых его современников, и именно в Словах Кавасилы на Богородичные праздники, мы видим развитие учения о Пресвятой Богородице в контексте более антропологическом. Поздневизантийские авторы в лице Пресвятой Богородицы раскрывали подлинное достоинство человеческой личности, человеческой ипостаси, в Ней как раскрывшей в Себе глубоко и до конца черты образа и подобия Божия, как первой обоженной человеческой ипостаси.

В Римско-католической церкви есть два относительно недавно принятых мариологических догмата, которые достаточно значимо искажают учение Вселенской Церкви. Первый из этих догматов был принят в 1854 г. папой Пием IX без созыва какого-либо Собора, и именуется он догматом о непорочном зачатии Девы Марии. Ключевая формулировка

догмата гласит буквально следующее (содержится она в энциклике папы, которая называется «Ineffabilis Deus»):

«Учение, которое утверждает, что Преподобная Дева Мария в первый момент Своего зачатия по особой благодати и привилегии от Всемогущего Бога, ввиду заслуг Иисуса Христа, Искупителя человеческого рода, была сохранена от всякой скверны первородного греха, есть учение богооткровенное и потому должно быть твердо и решительно исповедуемо всеми верными».

Если рассмотреть это учение в историческом аспекте, то можно увидеть, что появление его отчасти связано с проникновением на Запад нашего восточного православного праздника 9 декабря, который сейчас у нас называется праздником Зачатия святой Анны, егда зачат Пресвятую Богородицу, и который до XVIII в. и в наших богослужебных книгах назывался праздником Непорочного зачатия Пресвятой Богородицы. Вокруг этого праздника, при его проникновении на Запад в средние века, стали создаваться легенды, приведшие некоторых западных богословов, в частности Ричарда Марсельского, Николая Албанского, Петра Коместора и некоторых других, к утверждению того, что Дева Мария рождена была, как и Христос Спаситель, не обычным образом, но Божиим наитием. Это было очень крайнее мнение, оно не утвердилось, и классическая римская схоластика поспешила выразить изложенную выше компромиссную доктрину, из которой никак не следует, что католики приравнивают бессеменное зачатие Сына Божия к зачатию Пресвятой Богородицы, но о последнем делают оговорку, что хотя оно было и естественным, и физическим, но Дева Мария, в силу будущих искупительных заслуг Христа Спасителя, была освобождена от вины и последствий первородного греха. Вот в такой, условно говоря, компромиссной форме эта доктрина стала очень широко распространенной на Западе с конца XIII в.

Хотя и в средние века многие авторитетные католические богословы, такие как Бернард Клервосский (наш известный иерарх, богослов, очень критически относившийся к католичеству, митрополит Антоний (Храповицкий)), был склонен

признавать Бернарда Клервосского близким православным святым, несмотря на его латинство), Петр Дамиани, Петр Ламбардский, Бонавентура, Альберт Великий и, наконец, сам Фома Аквинский – столп средневековой католической схоластики, оппонировали этой доктрине. В своей «Сумме теологий» Фома Аквинский более десяти раз возвращается к этой теме и не соглашается с учением о непорочном зачатии Девы Марии, недоумевая, как могла бы быть Дева Мария искуплена, если бы Она никак не согрешила. Диспуты по этому поводу продолжались в Западной Церкви очень долго. Нашей задачей не является сейчас их подробно рассматривать. Достаточно сказать, что постоянным оппонентом этого учения был влиятельный доминиканский монашеский орден, из которого вышло множество богословов. Споры временами принимали настолько острый характер, что папа Сикст IV в 1483 г. издал декрет, угрожавший отлучением от Церкви всем, кто будет считать ересью то или иное спорное мнение, а папа Пий V, канонизированный католической церковью, в 1567 г. воспретил своей буллой всякие споры по этому вопросу. И только уже в XIX в., когда римской курии потребовалось обоснование вскоре последовавшего провозглашения непогрешимости папской власти в ее первоначальном проявлении, она для этой цели избрала догмат о непорочном зачатии, благо это учение было очень популярно в богословских кругах и среди широких масс католиков.

Прежде чем перейти к дальнейшему разбору этой доктрины, попробуем сделать краткий обзор святоотеческих воззрений на лицо Пресвятой Девы Богородицы Марии. Приведем несколько цитат из проповедей святых отцов и из других их творений.

Преподобный Иоанн Дамаскин в Слове на Рождество Пресвятой Богородицы писал следующее: «Когда Бог... восхотел привести человека от небытия в бытие, то распространил небо, утвердил землю, заключил море в пределы; а когда люди в этом мире грехом подверглись тлению, милосердный Бог, чтобы совершенно не уничтожилось создание рук Его, творит другое, лучшее небо, землю и море, где прежде Невместимый

созданным миром благоволил вместиться для воссоздания рода человеческого. Это новое небо, земля и море есть Блаженная и Пресвятая Дева»⁸¹.

В том же Слове на Рождество Пресвятой Богородицы преподобный Иоанн Дамаскин говорит, что ковчег, в котором Ной спасся от всемирного потопа, также прообразовал Пресвятую Богородицу: «Ковчег устроил Ной, чтобы избежать потопа, а Марию приуготовлял Себе Христос, Который есть мир наш, чтобы искупить род человеческий. Сто лет был строен ковчег; долго и род человеческий приуготовлялся к рождению Пречистой Девы. Ковчег был сделан из древ негниющих, и Мария была исполнена лишь добродетелями. Тот носился невреждимо над водами потопа; Она не испытала кораблекрушения греховного (вот очень характерная фраза, выражающая святоотеческий подход – «Она не испытала кораблекрушения греховного». – М.К.). Через ковчег избранные спаслись от потопа водного; через Марию спасаются все, внимающие призывам благодати. От Ноя, вышедшего из ковчега, восприял начало заново род человеческий, а от Христа, родившегося из Марии, человечеству сообщена новая жизнь»⁸².

Далее преподобный Иоанн Дамаскин указывает, что купина неопалимая является также образом Божией Матери: «сними обувь твою с ног твоих, – говорит при купине Бог Моисею, – ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх.3:5). Это есть явное прообразование совершенной чистоты Богоматери, к которой не может приблизиться ничто скверное. Мы знаем, что во множестве гимнографических текстов Октоиха, Минеи, Богородичных праздников мы находим это уподобление и ковчега, и в особенности купины неопалимой как прообразов Пресвятой Богородицы. Можно привести и другие сравнения из наших церковных песнопений. Наиболее известные всем нам и, конечно же, значащие больше, чем гимнографическая метафорика, это именованья на Божественной литургии Пресвятой Девы Марии Пресвятой, Пречистой, Пренепорочной, Высшей небес, Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим. Тем не менее столь высоко именуя Пресвятую Богородицу, наша Православная Церковь,

православное богословское сознание отвергает догмат непорочного зачатия, то есть учения о том, что Божия Матерь от Своего рождения непричастна первородному греху. Отвергает именно догмат, а не термин «непорочное зачатие», потому что термин появился у нас на Востоке в празднование дня 9 декабря, который долго был с таким именованием.

Для того чтобы понять, почему происходит это отвержение, следует вернуться к православному пониманию первородного греха и тому смыслу, какой вкладывают католики в свое догматическое определение. Как следует из формулировки, которую мы выше приводили, догмат был принят с декларируемой целью прославить Пресвятую Богородицу, Которая, будучи орудием воплощения Господа нашего Иисуса Христа, становится как бы соучастницей нашего искупления, как бы соискупительницей человеческого рода. По католическому учению, Она пользуется особой привилегией быть неподверженной первородному греху с самого первого момента Своего зачатия Ее праведными родителями, богоотцами Иоакимом и Анной. Эта особая благодать или особая привилегия, которая соделала Ее искупленной до исторического совершения подвига искупления; она дарована была Ей якобы в предвидении будущей заслуги Ее Сына, Спасителя нашего Иисуса Христа. По католической логике, по логике догмата, для того чтобы воплотиться и стать совершенным человеком, Бог Слово нуждался в совершенной природе, не зараженной грехом. Следовательно, надо было, чтобы и сосуд, из которого Он воспринимал Свое человечество, был чист от всякой скверны, заранее очищен. Отсюда, по мнению католических богословов, и вытекает необходимость даровать Пресвятой Деве, хотя и зачатой естественным путем (как всякое человеческое творение, как всякое человеческое создание), особую привилегию, поместив Ее вне потомства Адама и освободив от первородной вины, общей для всего человеческого рода. Согласно новому католическому догмату, Пресвятая Дева приобщилась уже от утробы матери к состоянию первого человека до грехопадения. Здесь важно указать, что нашей Церкви, которая всегда воздавала и воздает

Пресвятой Богородице почитание, прежде всего чужда сама юридическая подоснова католического подхода к этому учению; само определение «привилегия, дарованная Пресвятой Деве ввиду будущей заслуги Ее Сына» противно духу святоотеческого православного христианства. Церковь наша не может принять тот крайний юридизм, который стоит за этим определением; юридизм, который стирает действительный характер подвига нашего искупления и видит в нем лишь отвлеченную заслугу Христа, которая может быть вменена другому человеческому лицу даже до искупления, даже до воскресения Христова, даже до Его воплощения, и все это только по некоему Его Божественному произволению.

Возникает естественный вопрос: если Пресвятая Дева могла пользоваться плодами искупления до искупительного подвига, то непонятно, почему эта привилегия не могла быть распространена на всех праведников Ветхого Завета, на всех прародителей Спасителя по плоти, почему все они должны были сходить даже до ада, лишь оттуда услышать проповедь Предтечи и быть освобожденными сошедшим во ад Сыном Божиим? Такое дарование привилегии не только одному человеку, но другим подвижникам благочестия было бы логично и вполне соответствовало бы нашему общехристианскому учению о благодати Божией и любви Божией к Своему созданию. Но, с другой стороны, из такого предположения следует, что человечество пользуется некоторым, если воспользоваться юридической терминологией, судебным постановлением об отсутствии состава преступления, несмотря на свое грехопадение, спасается заранее и все же ожидает подвига своего спасения во Христе. Такого рода развернутый юридизм оказывается каким-то абсурдом. Но то, что является абсурдом по отношению ко всему человечеству, жившему до воплощения Сына Божия, не менее абсурдно, если это применить только к одному человеку: чтобы подвиг искупления мог совершиться для всего человечества, нужно, чтобы он предварительно совершился хотя бы для одного его члена. Иначе говоря, для того чтобы искупление имело место, нужно, чтобы оно уже

существовало, чтобы кто-то заранее мог пользоваться его плодами.

Католики в таких случаях традиционно возражают, что их утверждение законно, поскольку речь идет о таком исключительном создании, как Пресвятая Дева, Которой Промыслом Божиим было определено послужить орудием для воплощения и для нашего искупления. В некотором смысле это правильно. Дева, беспорочно родившая Бога Слова, истинного Бога и истинного Человека, не была обыкновенным созданием; но, с другой стороны, состоит ли эта Ее необыкновенность в том, что с момента зачатия Ее Иоакимом и Анной Она полностью отделена от остальной части Адамова потомства? Изолируя Ее таким образом, не подвергаемся ли мы риску обесценить всю историю человечества до Христа, уничтожить само значение Ветхого Завета, который был мессианским ожиданием и постепенным приуготовлением человечества к воплощению Бога Слова? Действительно, если воплощение было обусловлено только лишь привилегией, дарованной Пресвятой Деве ввиду будущей заслуги Ее Сына, то Пришествие Мессии в мир могло совершиться в абсолютно любой момент человеческой истории, просто по Божью произволению, по Божией воле. Бог мог создать непорочное орудие Своего воплощения, никак не считаясь с человеческой свободой в судьбах падшего мира. Но весь смысл ветхозаветного приуготовления, вся история Ветхого Завета учит нас другому: и добровольная жертва Авраама, и страдание Иова, и подвиги пророков, и, наконец, вся история избранного народа с ее взлетами и падениями – все это не только собрание некоторых прообразов Христа, но и непрестанное испытание человеческой свободы, отвечающей на Божественный призыв или не отвечающей, – человеческой свободы, которая предоставляет Богу условия, необходимые для выполнения Его обетования. Вся библейская история раскрывается, таким образом, как приуготовление человечества к воплощению, наступлению той полноты времен, когда Ангел послан был приветствовать Марию и получить из Ее уст согласие человечества на то, чтобы Слово стало плотью. Многие святые

отцы в проповедях на первую главу Евангелия от Луки говорят, что боговоплощение смогло совершиться только тогда, когда последовали слова Девы Марии: «Се, Раба Господня, буди Мне по глаголу Твоему» (Лк.1:38).

Великий византийский богослов XIV в. святой праведный Николай Кавасила в «Гомилии на Благовещение» так говорит об этом: «Благовещение было не только подвигом Отца, Его Силы (в таком случае под словоупотреблением “Сила” святой праведный Николай Кавасила имеет в виду Слово Божие, второе Лицо Пресвятой Троицы. – М.К.) и Его Духа, но также и подвигом воли и веры Пресвятой Девы. Без согласия Пренепорочной, без участия Ее веры это намерение было бы столь же неосуществимо, как и без вмешательства самих трех Божественных Лиц. Только лишь после того, как Бог Ее научил и убедил, Он Ее берет Себе в Матери и заимствует у Нее плоть, которую Она желает Ему предоставить. Точно так же, как Он добровольно воплощался, желал Он, чтобы и Матерь Его свободно и по Своему желанию Его родила».

А если бы Пресвятая Богородица была изолирована от остальной части человеческого рода привилегией Бога, даровавшего Ей заранее состояние человека до грехопадения, то Ее свободное согласие на Божественную волю, Ее ответ Архангелу Гавриилу утеряли бы свою историческую связь с другими актами, способствовавшими на протяжении долгих веков Ветхого Завета приуготовлению человечества к Пришествию Мессии. Тогда, собственно, была бы разорвана преемственность святости Ветхого Завета – святости, которая копилась из поколения в поколение, чтобы завершиться наконец в лице Пресвятой Девы Марии, Пречистой Богородицы. Подвигом смиренного послушания Матери Божией был преодолен последний порог с человеческой стороны, который сделал возможным подвиг спасения всего человечества.

Католический догмат о непорочном зачатии, так, как он сформулирован Римской церковью, разрывает эту святую преемственность праведных праотцев Божиих, которая находит свой конечный предел в словах «Ессе Ancilla Domini» («Се, Раба Господня»). История Израиля теряет свой собственный смысл,

человеческая свобода лишается своего значения, и само Пришествие Христа, которое якобы произошло в силу самопроизвольного решения Божия, приобретает характер скорее языческого *Deus ex machina* (Бог из механизма, Бог из машины), врывающегося в человеческую историю. Таковы последствия этого искусственного и отвлеченного учения, которое, желая прославить Пресвятую Деву, на самом деле лишает Ее внутренней глубокой связи с человечеством. Даруя Ей привилегию быть свободной от первородного греха с момента Ее зачатия, оно странным образом уменьшает значение Ее послушания Божественному благовестию в день Благовещения.

Еще один важный момент в рассмотрении католического догмата о непорочном зачатии – это понятие первородного греха. Напомню, что по средневековому католическому представлению первородный грех заключается в отъятии Богом у согрешивших первых людей дара первобытной праведности (*justitia originalis*), которую они имели до грехопадения и которая была отнята у них после совершения греха, но которая по исключению из общего закона была дарована душе Девы Марии при введении ее в тело. Поэтому, по католическому представлению, Дева Мария вполне может уподобиться Еве до грехопадения, имевшей дар *justitia originalis* (первобытная или первородная праведность). По православным же представлениям, первородный грех есть повреждение грехом человеческой природы, делающее ее саму по себе неспособной к выполнению Божественного замысла о человеке как венце творения всего видимого и невидимого мира. Бог сотворил видимый, то есть ощущаемый пятью телесными чувствами, мир, подверженный непрестанным изменениям, мир материальный, с тем чтобы вместить в него духовное, созданное по образу Божию существо, которое, в отличие от всего остального творения, будучи нравственно ответственным, придало бы нравственную цельность и ценность всему видимому миру и, будучи вследствие нравственной непорочности своей неизменяемым, придало бы вечность населяемому им миру. Грехом человек нарушил этот Божий замысел, или Божий план,

во зло употребил неотделимый от нравственной ответственности дар свободы и склонился ко злу. Однако не вполне. Изгнанный из рая человек начал труд покаяния, но для этого он должен был лишиться другого своего богоподобного свойства – неизменяемости, ибо покаяние есть перемена. Чтобы спастись, чтобы исправиться, совершивший грех человек перестал быть богоподобно неизменяемым. Вся его душевная и телесная природа стала, подобно всему прочему телесному миру, изменяемой, а следовательно, и подверженной смерти. Материальный мир лишился своего венца, того, чем придавался ему нравственный смысл и бессмертие, – вечности. Все люди, будучи потомками Адама и Евы, имеют в себе только то, что имели Адам и Ева, и на их месте, в раю, точно так же бы согрешили. Поэтому по человеческой своей душевной и телесной природе все люди порабощены греху и должны изменяться и быть повинными смерти. Мы знаем, что все, даже самые праведные люди Ветхого Завета, совершили тот или иной грех и потому стали неизбежно повинными изменению и смерти. Эта испорченность человеческой природы, делающая ее неспособной к вечной жизни, и, следовательно, к выполнению Божественного замысла о тварном мире, эта существенная искривленность человеческого существа, происшедшая от греха прародителей, и есть первородный грех в своих главных последствиях, по учению Православной Церкви.

Наличием первородного греха, то есть искривленности, искаженности человеческой природы, объясняется тщетность всех попыток пророков и философов древности принести избавление людям. Нужно было появление начала, независимого от Адама и Евы, чтобы обосновать на нем возможность спасения людей, то есть действие, производимое только Самим Богом. И такое начало примет Христос, Сын Божий, родившийся от Пренепорочной Девы.

Пренепорочной в каком смысле? Здесь мы подходим к еще одному важному различению православного и католического подходов. В том, что Она не совершила никакого личного греха, ни единого греховного движения. Именно это имеет в виду

Святая Православная Церковь, когда прославляет Пресвятую Деву, называя Ее Пренепорочной, Нескверной, Пречистой.

Преподобный Ефрем Сирин уже в IV в. говорил о Пресвятой Богородице: «Ты, Господи, как и Мать Твоя, едины святы есте. Ты бо еси кроме порока и Мать Твоя кроме греха». Католики тоже любят приводить эти слова преподобного Ефрема Сирина. Но здесь мы должны сделать различие между первородным грехом как виной пред Богом, как мы только что выше показали, общей для всего человечества начиная с Адама, и тем же грехом как силой зла, проявляющейся в природе падшего человечества. Нужно также делать различие и между общей для всего человечества природой и лицом, присущим каждому человеку в отдельности. Лично Пресвятая Дева была чужда какого-либо порока, какого-либо греха по Своей природе, но в естестве Своем, как потомок Адама и Евы, Она вместе со всеми потомками несла ответственность за первородный грех. Это предполагает, что грех как сила зла не проявлялся в естестве избранной Девы, постепенно очищенном на протяжении предыдущих поколений ее праведных праотцев и сохранявшемся благодатью момента Ее зачатия. Пресвятая Дева сохранялась от всякой скверны, но не была и не могла быть освобождена от ответственности за вину Адама, которая была упразднена в падшем человечестве лишь Божественным Лицом воплотившегося Сына Божия.

Священное Писание приводит нам и другие примеры Божественной помощи, освящения от утробы матери. Это Давид, Елисей и, наконец, Иоанн Креститель; также наряду с праздником Зачатия Пресвятой Богородицы у нас есть праздник Зачатия Иоанна Крестителя, о котором никто не скажет, что оно было особым с точки зрения сотериологических последствий для человеческого рода. Подкрепляя вышевыраженные тезисы, приведем некоторые святоотеческие изречения.

Святитель Афанасий Великий говорит о Пресвятой Богородице: «Она не познала греха» (в том самом смысле личного делания). Об этом же говорит и святой Димитрий Ростовский в своем Слове на Рождество Пресвятой Богородицы: «Греха бы во всей Своей жизни ни единого не

позна и едино глаголет без беззакония текох». Наконец, в послании восточных патриархов 1723 г., которое воспроизводит постановления Иерусалимского Собора 1672 г. и которое выражает учение Православной Церкви о лице Пресвятой Богородицы и о последствиях грехопадения, говорится следующее: «Первый человек пал в раю, и отсюда распространился прародительский грех преемственно на все потомство, так что нет ни одного из рожденных по плоти, кто был бы свободен от того бремени. Бременем же мы называем не самый грех, как-то: нечестие, ненависть и все прочее, что происходит от человеческого сердца, а не от природы, но удобопреклонность ко греху; грехам же многие праотцы, пророки и преимущественно Мать Бога Слова и Приснодева Мария были непричастны».

Однако при всей Своей святейшей пренепорочности Пресвятая Дева Мария ни в какой мере не перестает быть всецело дочерью Адама. Она не имела ничего в Своей природе, чего бы не имел Адам, и Адам имел в своей природе все, что Она имела. А это ведь и есть основание первородного греха.

Церковь помнит, дорожит и сознает важность с сотериологической точки зрения единства человеческого рода, происхождения всех нас, и Пресвятой Девы в том числе, от единого праотца не только телом, но и душой, справедливо видя в этом залог нашего единосущия, фундамент древней, ветхозаветной, и новой соборности – кафоличности, на которой и построено все домостроительство нашего спасения.

С этим церковным учением никак не согласуется католическая доктрина догмата о непорочном зачатии Девы Марии. Будучи всецело, и душою и телом, дочерью Адама, Дева Мария, хотя и лично пребыла несогрешившей, тем не менее не была по привилегии изъятой из первородного греха, как утверждает римский догмат, потому что, если бы этим путем можно было бы спасти людей, то Господь, конечно бы, дал эту привилегию и всем остальным людям, ибо нет у Него лицеприятия. Но этого нельзя было сделать. Не мог Бог и людей или хотя бы единственного человека спасти механистичным, несправедливым путем изъятия из общего закона. Это

противоречило бы учению о праведности Божией. Благодаря Своей высочайшей личной праведности Пресвятая Дева Мария не согрешила, но Она могла бы согрешить. Эта возможность сотворить греховный акт, конечно, сопутствовала Ей на протяжении всей Ее жизни. Ее воля не была связана никаким иммунитетом от греха, никаким особым состоянием первобытной святости, невинности и праведности, как учит римский догмат, думая возвеличить, а на самом деле снижая нравственное достоинство Ее подвига. Дева Мария не склонилась ни к одному греховному акту в Своей жизни. При всех соблазнах дьявола Ее воля ни разу не встала на сторону греха, поэтому дьявол не смог использовать в Ней первородный грех. Здесь возникает вопрос: почему же тогда понадобилось явление Христа Спасителя, если причастное первородному греху человеческое существо могло устоять и не соблазниться греховным актам? Именно потому, что, оставаясь непорочной, Дева Мария оставалась, продолжала быть ветхозаветным существом, несущим в себе все бедственные последствия греха – повинность изменению, болезни, смерти и аду. Природа в Ней оставалась поврежденная, адамова. В Ней не было ничего из того, чего не было в падшем Адаме. Ее подвигом и подвигом всего лучшего, что было во всем человечестве, с помощью благодати Божией, но благодати не исключительной, а такой, какую всем людям всегда готов подать Бог, с помощью этой благодати Божией Она пребыла пренепорочной. И как только созрела в человечестве такая непорочная личность, тотчас же явилась возможность и необходимость Сыну Божию явиться в мир. В том смысле, в каком мы разъяснили учение о всемогуществе Божиим, Сын Божий не мог не прийти в мир тотчас же, как только явился чистейший сосуд, способный принять Его. Не могло не явиться тотчас же спасение, как только явилась человеческая личность, не виновная лично в том, что она обречена на гибель, нимало не заслуживающая гибели. В этом смысл предызбрания Пресвятой Девы Марии от начала веков в предвечном Божиим Совете. Провидя падение людей и страшную искаженность человеческого естества, явившуюся следствием этого падения, Господь провидит,

однако, и то, что, несмотря на крайнюю искаженность, она небезнадежна. Провидит, что бережно, процессом домостроительства нашего спасения, выпестует, возрастит в глубине человеческого рода тот Непорочный Цвет, Который сможет принять в Себя Самого Сына Божия. И этот Цвет обязательно должен быть Цветом всего человеческого рода, возросшем в неразрывном единстве со всей человеческой природой, а не в отрыве от нее, не в привилегированном исключении, не от иной природы. Для спасения человеческого естества, искривленного грехом Адама и Евы и бессильного победить грех, унаследованный от тех же Адама и Евы в своей природе, приходит Христос, принося с Собой иное, не Адамово, но Божественное начало, как совершенный Бог и совершенный Человек. Воплотившись в человеческий мир, новое Божественное начало, Христос, открыл для каждого не желающего поработаться греху человека возможность присоединения к Нему и спасения не через свою человеческую праведность, но через Его Божественную святость. Кто же мог воспользоваться этой открытой Христом возможностью с большей полнотой, если не Пресвятая Дева, единая с Ним по телесной природе и не запятнавшая Себя никаким личным грехом? Пресвятая Дева, как не имеющая никакого личного греха, полнее всех осуществляет единение со Христом, и потому Церковь относит к Ней все то, что в Писании и в творениях святых отцов говорится о Церкви. После приобщения ко Христу и зачатия Его Дева Мария становится наиболее полным осуществлением Церкви, становится обоженной человеческой ипостасью, обоженной человеческой личностью. В процессе постепенного соединения с Богом обожение, о котором подробно говорят святые отцы и к которому призвана на самом деле вся богоподобная тварь, Ангелы и люди, в этом процессе Пресвятая Богородица идет впереди всех. Она действительно Честнейшая Херувим и Славнейшая без сравнения Серафим. Она наиболее обоженная тварь, и потому мы «по Бозе к Ней прибегаем яко к нерушимей стене и предстательству», поэтому Ей молятся и высочайшие чины ангельские как своей Владычице.

Вот как об этом написано в ареопагитском корпусе: «Поелику небесная иерархия так устроена, что низшие духовные существа принимают просвещение от высших, то Пресвятая Дева, возвысившись выше всех прочих сотворенных существ, сделалась и для Ангелов лестницей восхождения на высшее совершенство, ибо в Ней созерцают они новые тайны и от Нее получают большее озарение». На таковых основаниях уже можно говорить о полной неосновательности католической доктрины. Кроме того, следует указать, что Православная Церковь всегда была чужда латинскому схоластическому различению так называемого активного зачатия и пассивного зачатия. По латинским средневековым представлениям, повлиявшим на провозглашение догмата о непорочном зачатии, первое, то есть активное, зачатие есть активный плотской акт, акт родителей, которые зачинают; а второе, или пассивное, зачатие есть только последствия супружеского союза. По католическому представлению, характер непорочного зачатия относится только к пассивному аспекту зачатия Пресвятой Девы. Повторю, Православная Церковь чужда этого учения, как чужда и отвращения к тому, что относится к плотской природе, не знает этого искусственного различения между активным зачатием и пассивным. И, прославляя зачатие Пресвятой Девы, прославляя рождество Пресвятой Девы, а также зачатие и рождество Иоанна Крестителя, наша Церковь свидетельствует о чудесном характере этих рождений, о действии в них благодати Божией. Она, между прочим, почитает целомудренный союз родителей и в то же время почитает и святость плодов этого союза. Для Пресвятой Девы так же, как и для Иоанна Крестителя, эта святость не заключается в какой-то абстрактной привилегии невинности, невиновности, а во вполне реальном изменении, очищении человеческой природы, постепенно очищенной и возвышенной благодатью в предшествовавших поколениях. Это непрестанное возвышение человеческой природы, предназначенной стать природой воплотившегося Сына Божия, продолжается и во время земной жизни Пресвятой Богородицы. Об этом свидетельствует праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы. Предание говорит о непрерывном

Ее освящении, об охранении Божественной благодатью в храме Божиим от всякой скверны и греха. Наконец освящение Пресвятой Девы завершается в момент благовещения, когда Дух Святой соделал Ее способной для непорочного зачатия в полном значении этого слова, девственного зачатия Сына Божия, сделавшегося Сыном Человеческим.

В связи с догматом о непорочном зачатии католики приводят любопытные аргументы или задают вопрос: а как мы относимся к очевидным, трудноопровергаемым явлениям Пресвятой Богородицы в пределах западного мира уже после или в момент провозглашения догмата в XIX–XX вв., в котором как бы нечто говорится в поддержку этого догмата? Наиболее известное из этих явлений, прямо используемое католиками в подкрепление этого догмата, это так называемые лурдские явления Девы Марии, о которых стоит сказать несколько слов. Следует отметить, что есть православные авторы, склонные отвергать действительность и лурдских явлений, и фатимских, считая их прямо только ясновидениями. Но здесь возможны и другие подходы. Мы помним, что эти явления имели место у юной девочки Бернадетты (ей было 15 явлений в Лурде). Ей являлась прекрасная дама, или Пресвятая Дева. Говорила Она, между прочим, только один раз, назвав Себя. Назвала Она Себя так (католикам очень нравится это наименование): «Я есть непорочное зачатие» («Аз есмь непорочное зачатие»). Это было в 1858 г., вскоре после провозглашения догмата, и папа Пий IX, и последующие папы не раз находили в этом как бы Божественную санкцию, санкцию Самой Девы Марии на провозглашение этого учения. Но какой любопытный момент: эти слова были произнесены 25 марта 1858 г., в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, и, конечно же, прямое значение этих слов остается ясным для всех, кто не обязан истолковывать вопреки здравому богословию и, между прочим, правилам грамматики: непорочное зачатие Сына Божия является высочайшей славой Пресвятой Девы, Пренепорочной Девы; Она послужила непорочному, бессеменному зачатию Сына Божия.

Еще один момент, который заслуживает того, чтобы быть упомянутым. Римско-католические авторы часто настаивают на том факте, что учение о непорочном зачатии Девы Марии было явно или неявно признано многими православными авторами XVII–XVIII вв. Внушительны списки богословских учебников, составленных у нас в это время, в большинстве случаев на юге России, в которых это учение излагается. Конечно же, до какой-то степени богословское преподавание в Киевской коллегии, впоследствии Киево-Могилянской академии, других школах Малороссии, Галиции, Литвы, Белоруссии было проникнуто схоластическим духом римско-католического вероучения и благочестия. Хотя православные люди этих областей героически защищали свою веру, но тем не менее особенно в области богословия, они испытывали сильное влияние своих римско-католических противников и оппонентов хотя бы просто потому, что неизбежно часто соприкасались с кругом тем, которые были актуальны для католиков. Они принадлежали, в конце концов, к одному и тому же миру культуры барокко с ее особыми формами благочестия и стилистикой богословствования. Мы можем вспомнить, что это латинизированное богословие малороссов, украинцев, вызвало известный догматический скандал в Москве, когда в конце XVII в. возник спор по поводу эпиклезиса, призывания Святого Духа при преложении Святых Даров. Тема непорочного зачатия тем не менее воспринималась легче, поскольку она находила выражение скорее в благочестии, чем в каком-то особом богословском учении. Некоторые следы благочестия римской мариологии можно найти даже в писаниях святителя Димитрия Ростовского, русского святителя украинского происхождения, воспитания и образования.

Это только одно имя из богословских авторитетов, на которое обычно ссылаются, дабы показать, что догмат о непорочном зачатии приемлем для православных. Мы не станем сейчас приводить куда более значительный список богословов Римской церкви, мариологическая мысль которых решительно противилась этому учению, но достаточно упомянуть имя Фомы Аквинского, чтобы показать, насколько

догмат 1854 г. идет вразрез со всем тем, что можно принять как истинное и здоровое в богословском предании отделившегося Запада. Если перечитать некоторые места из его «Суммы богословия», а также его толкования к «Сентенциям», то найдем много примеров трезвого и точного богословского суждения, ясной мысли, умеющей использовать как западных отцов (блаженного Августина), так и восточных (преподобного Иоанна Дамаскина), чтобы показать истинную славу Пресвятой Девы Богородицы Марии, Матери нашего Бога. Вот уже более 150 лет, как эти мариологические страницы Фомы Аквинского находятся под негласным запретом для римско-католических богословов, обязанных следовать генеральной линии, не тех, кто излагает свои частные точки зрения, а для тех, которые пишут официальные учебники и составляют официальные энциклики и другие ватиканские документы. Но сколько бы их ни замалчивали, они не перестанут оставаться свидетельством об общем предании для тех православных, которые умеют ценить богословское сокровище своих отделившихся братьев.

Наконец, учение о непорочном зачатии Девы Марии неизбежно привело к провозглашению другого мариологического догмата – о телесном вознесении Девы Богородицы Марии на небо, принятого также без какого-либо Собора в 1950 г. папой Пием XII: «Непорочная Богоматерь Приснодева Мария, закончив путь земной жизни, была взята душой и телом в Небесную Славу».

На первый, поверхностный взгляд в этом догмате нет ничего неправильного. Ведь в православных песнопениях праздника Успения: и в величании, и в задостойнике («Ангели, успение Пречистыя видевшие, удивишася: како Дева восходит от земли на небо»), и в канонах, написанных святыми отцами и великими догматистами Иоанном Дамаскиным и Космой Маиумским, – неоднократно звучит мысль о том, что Божия Матерь не только душой, но и пречистою Своею плотию была вознесена на небо. На иконе праздника Успения мы видим тело Божией Матери, лежащее на одре, и Христа Спасителя, держащего Ее душу, и в то же время видим Божию Матерь,

восседающую в Пренебесном Святая Святых уже в теле прославленном.

Но здесь дело не во внешнем совпадении, которое действительно есть, а в том, из каких посылок вытекают православное учение и новый римско-католический догмат и какие дальнейшие выводы можно из них сделать.

Православная Церковь учит так: Божия Матерь, как и все люди, находилась под ответственностью первородного греха, и потому Она, хотя не имела никаких личных грехов (и в этом смысле была Святой, Непорочной, Пречистой), должна была понести главное последствие первородного греха – смерть.

Божия Матерь, закончив путь земной жизни, сначала вкусила смерть по такому же закону, как и все потомки Адама и Евы, так как последствия греха прародителей являются общими для всех людей.

Но, умерши естественным образом, как и все люди, Она не осталась во власти смерти и была, прежде всеобщего воскресения и преображения, изъята от общей участи всех рожденных на земле и пребывает ныне уже на небе в прославленной Своей плоти.

У католиков иной подход. Согласно их догмату о непорочном зачатии, Божия Матерь под виной первородного греха не находилась и не несла ответственности за него.

В расплывчатой формулировке догмата о телесном вознесении Божией Матери вопрос о смерти обойден. Он никак не определен в католическом богословии, поэтому существуют два мнения, оба ложных с точки зрения древнецерковного учения.

Если Божия Матерь, как говорят одни католические богословы, не умерла, то возникает противоречие со всем учением Древней неразделенной Церкви, которая этот факт утверждает, в частности с преподобным Иоанном Дамаскиным. Поэтому современные католические мыслители предпочитают говорить, что Божия Матерь сначала умерла, а потом была воскрешена и вознесена. Но если признать, что Божия Матерь все же умерла, хотя Она и не была под виной первородного греха, то значит смерть Ее была добровольной: Она не обязана

была умереть, но Она вкусила смерть добровольно, как добровольно вкусил смерть и Сын Божий. Но если она была добровольной, то, значит, она была и искупительной! Католики так и говорят, именуя Божию Матерь Соискупительницей. Это один из официальных титулов, который сейчас часто употребляется в католической литургике.

Итак, неприятие нами этого догмата основывается на том, что он связан с догматом о непорочном зачатии, в соответствии с которым смерть Божией Матери оказывается добровольной, а значит и искупительной, а Сама Она оказывается соискупительницей человеческого рода. Нет необходимости говорить, как эта доктрина противоречит всему, чему учила и учит Церковь, и учению Священного Писания о Христе как о единственном посреднике между Богом и людьми.

Таким образом, два католических догмата относительно Пресвятой Девы Богородицы Марии не могут быть нами приняты потому, что выводы, которые из них делаются, колеблют основы церковного вероучения. И прежде всего это касается учения о спасении.

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ САКРАМЕНТОЛОГИЯ

Наиболее существенным догматическим расхождением между Римско-католической и Православной Церквями в учении о Таинствах (сакраментологии) являются вопросы о их действительности и спасительной действенности.

По римско-католическому учению – так, как оно формировалось в эпоху средних веков, эпоху Возрождения, так, как оно было зафиксировано в постановлениях Тридентского Собора XVI в. и как оно через схоластическую традицию повлияло и на православный Восток, и на Русскую Церковь, прежде всего через катехизис митрополита Петра (Могилы) и через традицию юго-западной школы и Киевской коллегии, – для действительности Таинств требуется правильное их совершение, а также намерение совершающего совершить и принимающего принять Таинство. К детям эти условия не предъявляют, но им не могут быть преподаны как действительные Таинства покаяния, елеосвящения и брака. Таинство священства, совершенное над младенцем, считается совершенным в недозволенном порядке, но все же действительным.

Считается, что там, где вышеуказанные условия соблюдены, Таинство действует само через себя. Это классическая формула римско-католического богословия (*ex opere operato* – в силу совершенного действия): Таинство благодатно воздействует в силу совершенного действия, а не через веру приступающего. Для действительности почти всех Таинств вера считается необязательной. Для этого достаточно упомянутого выше намерения, даже если это намерение продиктовано и косвенными целями, прямо не совпадающими с целью Таинства. Спасительная деятельность Таинства, то есть его плоды в таких Таинствах, как крещение и покаяние, ставятся лишь в некоторую зависимость от веры и внутреннего состояния приступающего. В этом проявляется характерная для католицизма психология, отмеченная духом юридика, стремлением выявить минимум обязанностей человека,

достаточных для того, чтобы ему спастись, и узаконить наиболее легкий способ освобождения грешника от наказания за грех. Нельзя не вспомнить слов Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского) о том, что именно в понимании личного спасения коренное различие между православием и католицизмом, а именно в понимании, от чего вера и Церковь избавляют человека: от греха как такового или от наказания за грех.

Внутренняя трагедия и неправда учения о действительности и действенности Таинства *ex opere operato* состоит в формализации, сведении благодатной жизни Церкви, благодатных Таинств церковных к трем составляющим: была бы правильно произнесена формула Таинства, была бы материя Таинства, было бы намерение. Это классическая триада – схоластическая «формула – материя – намерение». Этого вполне достаточно не только для действительности, но в значительной мере даже благодатной действенности Таинства. Такого рода полумагизм, который *de facto* привносится в церковную ограду, конечно, должен быть преодолеваем. Здесь не может быть никакого согласия и никакого компромисса с подобным мирозерцанием, с подобным отношением к Таинству.

При том, что мы не соглашаемся с учением о действительности и действенности Таинства *ex opere operato*, все же оно ближе к церковному учению, чем протестантский подход к Таинствам, который можно сформулировать в следующих словах: *ex opere operandis*, то есть не в силу совершённого действия, а в силу совершающего действия, в силу того, кто Таинство совершает, и того, кто Таинство восприимлет. Протестантский подход ставит не только уже благодатную действенность, но и действительность Таинства в зависимость от субъективной веры приступающего. На этом протестантском подходе *ex opere operandis* основана главным образом практика *intercommunion*? а, то есть взаимообщения в Таинствах, взаимообщения в Евхаристии. Если человек верит, что в Евхаристии, как учил Лютер, в хлебе, с хлебом, под хлебом присутствует Тело Христово, присутствует Христос, он

это и восприимлет; верит, что Евхаристия есть воспоминание Тайной Вечери, она будет для него воспоминанием; верит, что это некий символ Тела и Крови Христовых, она будет символом, и так далее. Понятно, что такого рода субъективизм православию также несвойствен, и мы, безусловно, исходим из того (если сказать о том же Таинстве Евхаристии), что на литургии, совершаемой законно поставленным священнослужителем, будь он человек высочайшей духовной жизни, будь он рядовой батюшка, будь он даже священник с теми или иными немощами, попущенными им себе, если он не находится под каноническим запрещением, Таинство будет совершено и истинное Тело и истинная Кровь Христовы будут преложены. В этом смысле объективный характер Таинства безусловно утверждается Православной Церковью. Но, утверждая объективный характер действительности Таинства, его благодатную действенность святоотеческая традиция и, соответственно, наша каноника, наше нравственное богословие ставят в зависимость от внутреннего состояния человека, от того, с какой мерой подготовки, серьезности, веры, покаяния он приступает к Таинствам. В этом смысле формализации по типу *ex opere operato*, как противоположной крайности, практика Православной Церкви не знает. Можно упомянуть о том, как часто эти опасности (на психологическом уровне) сползания либо в протестантский субъективизм, либо в католическую формализацию сопровождают и православную церковную жизнь.

Вернемся к изложению католического учения о Таинствах. Если мы откроем современный катехизис католической церкви, утвержденный папой Иоанном Павлом II в 1992 г., и откроем раздел, посвященный церковным Таинствам, то, безусловно, в том, что касается количества Таинств, мы не найдем никаких отличий в подходе католической церкви. Перечисляются те же семь Таинств: крещение, миропомазание, которое называется у католиков конфирмацией, Евхаристия, покаяние, помазание больных (так они называют елеосвящение, или соборование, в нашей терминологии), священство и брак. Справедливо указывается, и в этом смысле это тоже совпадающее с

православным, учение о том, что Таинства Нового Завета установлены Самим Христом Спасителем. Можно согласиться и с таким утверждением католического катехизиса, что семь Таинств касаются всех этапов, всех важных моментов жизни христианина, они дают рождение и возрастание, исцеление и миссию христианской жизни в вере. В этом существует некоторое подобие между этапами духовной жизни и жизни физической. Дальнейшее разделение Таинств католический катехизис предполагает по следующим категориям:

- 1) Таинства христианского посвящения (крещение, миропомазание и евхаристия);
- 2) Таинства исцеления (исповедь и елеосвящение);
- 3) Таинства общения и миссии верных (брак и священство).

Посмотрим по отношению к конкретным Таинствам, что в практике их совершения и понимания является отличным от традиции и богословия Таинств Святой Православной Церкви.

Повторим, что мы будем формулировать именно отличия, потому что запас общего в учении о Таинствах очень велик и воспроизводить все, что нам общее, нет необходимости. Поскольку Римско-католическая церковь во многом близка традиции веры Древней неразделенной Церкви, то зачастую оправданно болезненно и остро мы переживаем те или иные ее отхождения и заблуждения или специфические подходы; и как всегда у тех, кто к тебе ближе стоит, кто не отделен от тебя многими заблуждениями, многими мировоззренческими отличиями, и то, что разделяет, воспринимается, конечно же, более актуально и более болезненно.

Таинство крещения

О Таинстве крещения в Катехизисе католической церкви (ККЦ) говорится, что оно есть основа всей христианской жизни, врата жизни в духе, дверь, открывающая доступ к другим Таинствам. Крещением мы освобождаемся от греха и возрождаемся как сыны Божии, мы становимся членами Христа, воплощенными в Церковь, и участниками ее миссии. Крещение есть Таинство возрождения водой и в слове. Безусловно, этот подход является подходом общехристианским. Указывается о

том, что термин «крестить» (baptizo) означает «погрузить в воду», и это погружение в воду символизирует погребение крещаемого в смерть Христову, из которой он поднимается, воскресая вместе со Христом как новое творение. Приводятся другие новозаветные свидетельства, прообразы Ветхого Завета, говорится о Крещении Христа Спасителя, о том, как крещение стало совершаться в Древней Церкви. Затем идет повествование о том, как видоизменялись способы совершения крещения в веках христианской веры, указывается о практике катехумената, или оглашения, которое предваряло крещение взрослых и которое должно предварять крещение взрослых ныне. Укажем, что в Римско-католической церкви после II Ватиканского Собора создан отличный от крещения младенцев чин крещения взрослых, который называется несколько по-другому – чин христианского посвящения взрослых. В современной редакции он утвержден в католической церкви в 1972 г. Помимо катехумената, который обязательно предшествует в католической практике крещению взрослых, различаются и молитвы, читаемые на Таинстве (кроме формулы крещения) при крещении взрослых и при крещении детей. В этом видится некоторая внутренняя оправданность, логика. Можно провести аналогию, что в нашей Церкви существует чин отдельного отпевания младенцев, отличный от чина отпевания взрослых. Молитвы этого чина носят более радостный характер. Скорее, Церковь не скорбит по преимуществу, а свидетельствует о том, что отшедший от этой жизни младенец ныне пребывает с Христом, с Ангелами в блаженной вечности. Видится достаточно оправданным это составление отдельного чина для крещения младенцев. Так или иначе, оно было введено у них после II Ватиканского Собора.

Общим у католиков с учением Вселенской Церкви является понятие о крещении как о Таинстве, в котором прощаются первородный и личные грехи. Общим является связь между крещением христианина и его вхождение в тайну смерти и воскресения Христа Спасителя. Несколько отдельным является тот момент, что они признают равночестными разные способы совершения крещения: они говорят, что безразлично, как

крестить – погружением, окроплением, обливанием, то есть они не говорят, что погружательный способ крещения есть преимущественно желательный в Церкви. В ККЦ указывается, что крещение может быть совершено разными способами: погружательно, окропительно или обливательно. Здесь также есть у нас различия в подходе к совершению Таинства крещения. Принципиально наша Церковь стремится удержать (а сейчас даже скорее вернуть) погружательный способ совершения Таинства крещения. Мы знаем, что в десятилетия безбожной власти множество чад нашей Церкви вынужденно, по обстоятельствам, будучи взрослыми, принимали крещение обливательно или даже окропительно, и никоим образом этот факт не может ставить под сомнение действительность совершенного над ними Таинства. Мы не будем в данном случае впадать в старообрядчествующий пафос и требовать перекрещивания крещеных обливательно. Но теперь, когда обстоятельства церковной жизни изменились, не осталось вразумительных резонов для того, чтобы нам отказываться от древней погружательной практики совершения Таинства крещения. В последние годы об этом не раз говорил Святейший Патриарх Алексий II на епархиальных собраниях московского духовенства, призывая, в частности, тех, у кого нет по каким-либо причинам возможности в храме совершать крещение взрослых погружательно, отсылать таковых крещаемых в другие приходы для совершения погружательного крещения. Конечно, еще могут быть исключения, но должно иметь место возвращение к этой практике как преобладающей в нашей Церкви.

Католики в их латинском обряде в значительной мере отошли (уже на протяжении долгих веков) от совершения погружательного крещения, что нельзя приветствовать, хотя нельзя и сомневаться в действительности совершаемого у них крещения. В качестве совершителя крещения предлагается, как и у нас, священнослужитель, епископ или священник, но в практике католической церкви в латинском обряде совершителем крещения у них может регулярным образом быть также и диакон. Это связано с тем, что второе Таинство

(конфирмация, или миропомазание) у них не соединяется с крещением, а совершается отдельно и при этом преимущественно совершается епископом. В силу этого отделения крещения от конфирмации они удержали возможность совершения крещения диаконом. У нас такой практики нет, а регулярным совершителем Таинства крещения является священник (безусловно, может совершать его, если пожелает, и епископ). Впрочем, в случае необходимости в нашей Церкви любой христианин может совершить Таинство крещения. Скажем, в случае опасности для жизни некрещеного младенца, когда это чаще всего совершается, или в случае нахождения на войне двух солдат – одного православного, а другого неверующего или до того принадлежавшего к иной религии, но который перед угрозой смертельной опасности пожелал креститься. Это крещение совершается в силу того, что все члены Церкви являются, по апостолу Павлу, носителями царского священства и в этом смысле харизматиками, носителями благодатных даров Святого Духа, а имеющий дары может являться их раздателем.

У католиков здесь есть приметное отличие. Читаем в катехизисе: «В случае необходимости любой человек, даже некрещеный, но имеющий требуемое намерение, может крестить. Требуемое намерение – это желание сделать то, что делает Церковь, крестя, и применить тринитарную формулу крещения. Церковь видит смысл такой возможности во всеобъемлющей спасительной воле Божией и необходимости крещения для спасения». По католической практике получается, что в крайнем случае один некрещеный может крестить другого некрещеного, если он сумеет применить тринитарную формулу, то есть призывание Отца, Сына и Святого Духа, и если и у того, и у другого будет правильное намерение при совершении Таинства. Правильное намерение – сделать это не в качестве игры или тем более кощунства, но у крещающего будет намерение крестить, а у крещаемого намерение принять Таинство. Эта практика, конечно, восходит к доктрине о действительности и действенности Таинства *ex opere operato*, когда наличие формальных составляющих (формулы, материи и

намерения) как бы само по себе запускает Таинство, оно будет совершено в силу совершённого действия при наличии этих трех необходимых входных составляющих.

Довольно интересный раздел католического катехизиса, относящийся к этому Таинству, называется «Необходимость крещения». Прямо указывается, что «крещение необходимо для спасения тем, кому было возвещено Евангелие и кто имел возможность просить об этом Таинстве. Кроме крещения, Церковь не знает другого средства, способного обеспечить доступ к вечному блаженству. Церковь всегда хранила и хранит твердое убеждение в том, что те, кто погиб за веру, не приняв крещения, крещены своей смертью за Христа и со Христом». Мы знаем, что это – практика и подход общехристианские, и мы также знаем и почитаем мучеников, которые приняли крещение кровью. Читаем ККЦ далее: «Это крещение кровью, как и желание крещения, приносит плоды крещения, не будучи Таинством». Значит, это крещение кровью, с одной стороны, Таинством не является, а с другой стороны, приносит плоды крещения. И второе – это желание крещения, то есть такая ситуация, когда человек безусловно желает креститься, но не имеет такой возможности (скажем, находясь в окружении людей иноверных или вовсе не имея никого рядом с собой, но тем не менее исповедует себя христианином и выражает твердое намерение креститься)». Католический катехизис говорит, что это крещение через намерение приносит такие же плоды, как и крещение, совершенное в качестве Таинства.

Здесь область для богословского рассуждения, предполагающего и допускающего различные подходы и в ограде нашей Православной Церкви. Далее сказано: «Каждый человек, ничего не зная о Евангелии Христа и Его Церкви, ищет истины и исполняет волю Божию настолько, насколько ее знает, и может быть спасен. Можно предположить, что такие люди высказали бы желание получить крещение, если бы знали о его необходимости». В этом разделе кратко, я бы сказал дипломатично, формулируется подход к проблеме, являющейся актуальной для всякого христианина и для любой христианской Церкви, – вопрос о спасении тех, кто находится вне видимой

церковной ограды, и даже шире – о спасении тех, кто находится вне христианской Церкви, вне евангельского благовестия. Вопрос о возможности спасения миллионов язычников, сотен миллионов мусульман, индусов, буддистов, синтоистов, конфуциан и прочих людей, народы которых на протяжении большей части своей истории не соприкасались с евангельским благовестием. Католический подход состоит в том, что они могут быть спасены через то, что вели благочестивую жизнь, по совести, и высказали бы желание получить крещение, если бы знали, что это такое. Вряд ли этот ответ решает всю достаточно сложную проблематику спасения их вне ограды церковной. В любом случае остаются вопросы о том, как на них распространяется искупительная жертва Христа Спасителя, в каком смысле мы можем тогда учить о крещении как о необходимом условии спасения, но проблема, по крайней мере, обозначена в этих словах католического катехизиса.

Более определенно он говорит о детях, умерших некрещеными: «Что касается детей, умерших некрещеными, то Церковь может только верить их милосердию Божью, как она делает это в обряде некрещеных детей. Действительно, великое Божие милосердие, которое хочет, чтобы все люди были спасены, и любовь Иисуса к детям позволяют нам надеяться, что для детей, умерших без крещения, существует путь спасения. Тем более Церковь настойчиво призывает не препятствовать маленьким детям приходить ко Христу через дар святого крещения».

Этот момент, может быть, промыслительно оставлен в святоотеческом богословии. Не догматизирован вопрос о конечной участи некрещеных младенцев, о котором мы имеем разные суждения святых отцов и о котором благоразумнее всего говорить, что на путях Промысла Божия некоторые окончательные вероучительные определения по этому вопросу в вере Церкви нам не даны, но, безусловно, мы исходим из того, что спасительно, благоразумно и единственно правильно избегать этой неопределенности по отношению к детям и совершать Таинство крещения над младенцами, с тем чтобы заведомо и уже без всяких оговорок и недомолвок мыслить их

членами спасающей, ведущей нас к вечной жизни Церкви Христовой.

Таинство миропомазания

Это Таинство у католиков называется конфирмацией (*лат. confirmatio* – утверждение или подкрепление); специфика его состоит в двух моментах. Католики не отрицают, что в первые века конфирмация составляла единый с Таинством крещения чин, приводятся в ККЦ слова святителя Киприана Карфагенского, который называет этот чин двойным Таинством. Затем, как мы знаем, практики Востока и Запада разошлись. В древности все Таинства совершались по преимуществу епископом, потом с епископского благословения те или иные Таинства стали совершать пресвитеры: крещение, Евхаристию. В отношении же миропомазания Запад пожелал сохранить за епископом совершение миропомазания (конфирмации), поэтому отделил это Таинство от крещения, которое совершает священник, и вручил конфирмацию епископу. Обычай Римской церкви развивался следующим образом. На Западе существовало двукратное помазание святым миром после крещения. Первое совершал священник над крещаемым по выходе из крещальной купели, а завершал его епископ вторым помазанием на лбу каждого новокрещеного. Первое помазание миром – то, что совершает священник, оно осталось связанным с обрядом крещения и оно означает участие крещаемого в священнической, пророческой и царской функции Христа. Если крещение принимает взрослый человек, то есть только одно помазание после крещения – это помазание конфирмации.

У нас участие епископа в совершении Таинства миропомазания тоже достаточно отчетливо выражено, только не через личное совершение им этого Таинства, а через то, что вещество святого мира, которое непременно должно быть в Таинстве миропомазания и которое не может быть заменено елеем, каким-либо освященным маслом, каким угодно другим благовонным зельем, освященным самим священником, освящается епископом. Более того, по существующей практике, не просто епископом, а предстоятелем Поместной Церкви или

каким-то еще архиереем, каковому это право предстоятеля усваивается или даруется как награда или как знак автономности или самостоятельности этой части Церкви. Мы знаем, что у нас в Церкви этот чин торжественно совершается Святейшим Патриархом Московским и всея Руси; по обычаю последних десятилетий, он совершается в Донском монастыре (само мироварение), а освящение святого мира в Великий Четверг происходит в кафедральном соборе.

Долгие века неправомерность католического подхода заключалась в том, что католики ставили под сомнение действительность миропомазания, совершенного священником. На это указывал еще святой патриарх Фотий в IX в. В «Окружном послании» 867 г. по поводу действий латинских миссионеров в Болгарии он как раз указывал, что прибывшие в Болгарию латинские (по большей части немецкие) миссионеры заново миропомазывали болгар на том основании, что греческое миропомазание совершалось священниками, а не епископами. Но теперь, когда миропомазание и в самой католической церкви не непременно усваивается епископу и тем более когда они не настаивают на том, что только епископская конфирмация является действительной и действенной, можно считать эти различия просто различиями практик.

Другое отличие более существенно. Это отличие состоит в отнесении конфирмации, совершаемой по отношению к ребенку, на достаточно длительный период после крещения ребенка в младенчестве. Как и в Православной Церкви, крещение они совершают в младенчестве, но конфирмацию совершают в так называемом возрасте распознавания, то есть по достижении отроческого возраста, когда ребенок должен отличать добро от зла, правду от неправды, грех от добродетели. Впрочем, считается, что можно и нужно совершать миропомазание детей в случае смертельной опасности, даже если они еще не достигли возраста распознавания. Получается, что дети на протяжении ответственного периода своей жизни, времени духовного становления при переходе от младенчества к отрочеству, лишаются тех благодатных даров, которые могут быть преподаны им через Таинство. Этот рационалистический

подход, в предельных своих посылах восходящий к тому рассуждению, что ребенок крещеный от первородного греха уже искуплен, личные грехи ему не вменяются в вину и ответственность до достижения возраста распознавания. Значит, даже если он и умрет, ничего с ним страшного с точки зрения вечности не случится, он все равно сподобится лучшей участи и, значит, нет необходимости преподавать ему другие церковные Таинства. Этот жестко рационализирующий подход, конечно же, является (в учении о Таинствах) рефлексом юридического сознания, а не органического, не жизненного восприятия церковной жизни.

Таинство Евхаристии

Здесь есть несколько моментов, на которые следует указать. Положительным моментом динамики развития католического воззрения на Евхаристию в XX в., после II Ватиканского Собора, является введение эпиклезы в чин мессы. Католический катехизис говорит сейчас об эпиклезе не только как о молитве на освящение верующих к достойному причащению, но и, адекватно православному воззрению, как о молитве Духу Святому с тем, чтобы Он Своей силой преложил хлеб и вино в Тело и Кровь Христа Спасителя (употребляется даже термин «преложение»). Но моментом преложения или, в их терминологии, чаще пресуществления (*transsubstantiatio*) Святых Даров по-прежнему считается не совокупность богослужения или не молитва эпиклезы, но произнесение священником установительных слов Христа Спасителя (в несколько иной редакции): *Приимите, ядите и... пиите от нея все*. Это также является наследием воззрения на Таинство как на священнодействие с определяющим его формульным моментом.

Можно указать, что как вещество для Таинства Евхаристии в латинском обряде, то есть для большинства католиков, в мессе употребляется хлеб пресный, а не квасной. Это давнее расхождение Востока и Запада – на него еще указывали в XI в. при отпадении католичества, хотя католические литургисты

сейчас в основном согласны, что при установлении Таинства Евхаристии Христом Спасителем был употреблен хлеб квасной.

Укажем на то, что на протяжении долгих веков в Римско-католической церкви сохранялась практика причащения мирян, отличная от практики причащения духовенства. Если духовенство или, точнее сказать, предстоятель, совершавший мессу (концелебрация (сослужение) на протяжении долгого времени не практиковалась в Римско-католической церкви и была восстановлена в эпоху II Ватиканского Собора), причащалось под двумя видами (хлеба и вина), то со средних веков по отношению к мирянам установилась практика причащения только под видом хлеба. Исторически это произошло на фоне тех катастрофических эпидемий, которые постигали Европу, в частности Западную Европу, в эпоху Средневековья: эпидемии чумы, холеры, моровой язвы, приходившие вместе с восточными завоевателями или с путешественниками с Востока, могли выкосить за эпидемический цикл четверть, а иной раз даже треть населения тех или иных европейских стран. Лишь *post factum* этой практике было дано богословское обоснование, которое восходило к сформировавшемуся в средние века на Западе разделению Церкви на Церковь учащую (духовенство) и Церковь учащуюся (мирян).

Мы также причащаем младенцев под видом вина Кровью Христовой и больного взрослого в исключительных случаях, при определенных недугах – невозможности проглотить частичку Тела – можем и причастить также только под видом вина, или, наоборот, в случае лечения алкоголической зависимости, которая вовсе не допускает употребить даже самую малейшую частицу вина, можем отдельно причастить взрослого только под видом хлеба, ибо физическая консистенция, вкус и свойства вина сохраняются. Тем не менее нет и не может быть никакого основания для отхода от прямых слов Христа Спасителя, сказанных Им на Тайной Вечере: *Приимите, ядите, сие есть Тело Мое... пиите от нея, сия есть Кровь Моя*. Речь отчетливо шла о том, что Христос Спаситель преподает Тело и Кровь, а не только Тело и не только Кровь полноте Своей Церкви в

качестве того, что будет питать и укреплять и давать нам то богообщение на земле, выше которого ничто не может быть. Здесь мы можем увидеть прямой отход по рационалистическим соображениям, который произошел в Западной Церкви. Позже это разделение в причащении духовенства и мирян поддерживалось и усугубило клерикализм, который до середины XX в. определял лицо Римско-католической церкви и был своего рода болезнью Западной Церкви, ибо наблюдаемый ныне в западном христианстве и в католицизме кризис авторитета духовенства в значительной степени явился реакцией на многовековое клерикальное засилье, которое насаждалось католицизмом в Средневековье или в Новое время. Изменения в практике причащения мирян произошли только в XX столетии, начиная со II Ватиканского Собора. Во-первых, на богословском и литургическом уровне Римско-католической церковью было осознано и декларировано, что из бытия Древней неразделенной Церкви никак нельзя вывести разные способы причащения мирян и духовенства. Поэтому решениями II Ватиканского Собора было допущено причащение мирян под двумя видами в некоторых исключительных случаях: если крещение принимал взрослый человек, то первое причастие преподавалось ему под двумя видами, также и при монашеском постриге причастие преподавалось под двумя видами. Начав с особых случаев, Римско-католическая церковь постепенно двигалась в сторону расширения этой практики. Ныне вопрос о способе приобщения решается местной епископской конференцией, то есть он уже не определяется сверху, из Ватикана, а епископы той или иной страны на определенный хронологический промежуток определяют способ причащения под одним видом или под двумя.

Евхаристический пост сокращен до одного часа перед мессой.

Таинство исповеди

Еще в XIII в. римско-католические богословы (Альберт Великий, Бонавентура, Фома Аквинат, Дунс Скот и др.)

отстаивали положение, согласно которому для получения отпущения грехов в Таинстве исповеди не требуется глубокого сокрушения (*contritio*), продиктованного любовью к Богу, а достаточно неполного сокрушения, то есть более легкого сожаления о грехах (*attritio*), продиктованного страхом (*timor simpliciter servilis*) или другими мотивами. Это положение прочно утвердилось в римско-католическом богословии. В XVI в., несмотря на то что протестанты резко критиковали это положение как безнравственное, сущность его была подтверждена Тридентским Собором (1545–1563) (сессия XIX, канон 4).

Римско-католические богословы рассуждают так. Полное сокрушение, продиктованное любовью к Богу, примиряет человека с Богом и вне Таинства. Если бы такое сокрушение было единственным средством получить отпущение грехов, не нужна была бы и исповедь. Смысл этого Таинства в том, что оно дает возможность христианину получить отпущение грехов более легким способом, без полного сокрушения. «Превосходство нового закона как раз в том и состоит, – пишет католический специалист по этому вопросу богослов А. Бенье, – что *attritio* (неполное сокрушение, не требующее от человека любви к Богу. – Д.О.), не являвшееся достаточным для отпущения грехов ни в первобытной религии, ни в религии иудейской, становится достаточным в соединении с Таинством в религии христианской». Таким образом, согласно толкованию католицизма, христианину благодаря Таинствам можно спастись, оставаясь на более низком нравственном уровне, чем представителю первобытной религии, хотя любому христианину должно быть ясно, что Таинства учреждены для нравственного совершенствования людей, а не взамен его.

В XVII в. вокруг учения о возможности получить в Таинстве исповеди отпущение грехов без любви к Богу велись споры. Например, против этого учения восстали янсенисты, сторонники близкого к кальвинизму богословского учения голландского римско-католического епископа Янсения; папы и римско-католические богословы осуждали янсенистов. Но и в среде самих римско-католических епископов и богословов нашлись

отдельные лица, которые утверждали, что и неполное сокрушение, для того чтобы быть действенным, должно включать хоть некоторые зачатки любви к Богу. Большинство же католических богословов решительно возражало против этого. Папа Александр VII, чтобы смягчить возникшие в лоне самой Римско-католической церкви соблазнительные споры, запретил в 1667 г. представителям обеих сторон, какое бы иерархическое положение они ни занимали, произносить осуждение на своих противников. Вместе с тем папа Александр признал, что отрицающие необходимость какой бы то ни было любви к Богу в Таинстве исповеди представляют мнение более распространенное (*communior*). В последующее время горячим отрицателем такой необходимости явился католический святой Альфонс Лигуори (XVIII в.), считающийся у католиков величайшим авторитетом по вопросам морали.

Contritio и *attritio* не ушли из современного католического катехизиса, в 452-м пункте эти понятия воспроизводятся следующим образом: «Когда сокрушение исходит из любви к Богу, любимому превыше всего, оно называется совершенным сокрушением (*contritio*). Такое сокрушение смывает обыденные грехи, оно приносит также прощение смертных грехов, если оно сопровождается твердым решением при первой же возможности прибегнуть к таинственной исповеди». Тут есть такая оговорка: человек, глубоко покаявшийся, уже прощен, но тем не менее он должен потом этот грех исповедовать на исповеди, как только у него откроется такая возможность, но если не откроется, то он все равно уже прощен за свое глубокое сокрушение. «А сокрушение, называемое несовершенным, или *attritio*, также есть дар Божий, наитие Духа Святого». Это все же странное утверждение о том, что нечто несовершенное, неполноценное можно считать даром Святого Духа, ибо дар Святого Духа есть некая полнота, некое совершенство, а не половинчатое состояние. «Оно рождается от сознания уродства греха или от страха перед вечным проклятием или другими наказаниями, которым может подвергнуться грешник. Такое потрясение совести может положить начало внутренней эволюции, которая под действием благодати может завершиться Таинством

отпущения грехов. Несовершенным сокрушением самим по себе нельзя обрести прощение тяжких грехов, оно располагает к тому, чтобы получить его в Таинстве покаяния».

Такой взгляд, конечно же, отличается и от древней церковной практики. Древняя Церковь знала покаяние и предполагала покаяние как метанойю, как внутреннее совершенное изменение человека, а не как частичное сожаление или слабый вздох о соделанных грехах, которого, если его соединить с исповедью, окажется достаточно для изменения человека. Разделение на *contritio* и *attritio* провоцирует понимание исповеди как полумагического акта, в котором вне зависимости или только в частичной зависимости от внутреннего состояния человека ему дается прощение греха. Не сильно сокрушается – и неважно, главное, что пришел на исповедь и выражает намерение покаяться. В то время как при православном понимании Таинства покаяния собственно исповедь есть только начало Таинства. Человек должен дальше жизнью засвидетельствовать то, что принесенное им словесное исповедание является изменением его я.

Следующее различие касается уже самой исповеди. Процитируем следующий раздел из ККЦ: «Исповедание грехов даже с чисто человеческой точки зрения освобождает нас и облегчает примирение с другими. Признавая грехи, человек смотрит в лицо содеянному, принимает на себя ответственность за грех и тем самым снова открывается Богу и общению Церкви, чтобы сделать возможным новое будущее. Исповедь священнику составляет основную часть Таинства покаяния. Кающиеся должны в исповеди перечислить все смертные грехи, которые они осознают за собой после серьезного испытания совести, даже если эти грехи тайны, ибо иногда грехи эти много глубже ранят душу и более опасны, чем те, что были совершены явно. Многие грехи наносят ущерб ближнему. Нужно сделать все возможное, чтобы возместить ущерб. Например, вернуть украденные вещи, восстановить репутацию оклеветанного человека и сгладить обиды». С этим можно, безусловно, согласиться. Искреннее покаяние подразумевает там, где это возможно, и необходимость восполнения тех наших

вин, которые мы имели по отношению к ближнему. Этого требует простая справедливость.

«Но к тому же грех ранит и ослабляет как самого грешника, так и его отношения с Богом и ближними. Отпущение снимает грех, но оно не исправляет беспорядка, вызванного грехом. Восстав от греха, человек должен еще восстановить полностью свое духовное здоровье.

Он должен, таким образом, сделать еще что-то, чтобы исправить свою вину, соответствующим образом принести удовлетворение и умиловить за свои грехи». Вот здесь различие. Речь идет не только о восполнении своей вины по отношению к ближнему, что нравственно оправданно и что, безусловно, требуется нравственным богословием, аскетикой, каноникой Православной Церкви. Речь идет еще о том, что по принесении покаяния, для того чтобы оно было действительным и действенным, человек должен принести еще и удовлетворение, сатисфакцию Богу за соделанные им грехи. Здесь мы видим очевидное различие между православием и католичеством. Дело в том, что по католическому пониманию в Таинстве покаяния вина греха прощается полностью, а наказание греха прощается только частично. Наказание за грех, или кара греха, прощается в той части, в какой человек сам не может удовлетворить Богу и считает, что за это принесена искупительная жертва Христом Спасителем. А вот в отношении той части грехов, за которые человек может удовлетворить Богу своими делами, он и должен это сделать. В католическом понимании хотя бы и сохранялся термин «епитимья», но эта епитимья будет решительно отличной от того, что есть в Православной Церкви. В Православной Церкви епитимья – это лекарство, которое помогает человеку избавиться от мучающей его греховной болезни, от мучающей его страсти. Человек имеет страсть винопития, кается в ней, но понятно, что само по себе исповедание греха еще не освободит его от этой страсти. Ему дается некоторая епитимья: должен не причащаться какой-то период, творить сугубую молитву, земные поклоны, совершать те или иные дела благочестия. И когда он на определенном временном промежутке будет выполнять эту епитимью, то она и

поможет отстать от той страсти, с которой он был связан. В католическом понимании епитимья – это прежде всего способ принесения Богу удовлетворения, то есть фактически наказание, которое человек должен понести за соделанные им грехи.

Отсюда такой пассаж ККЦ: «Епитимья должна в максимальной степени соответствовать тяжести и природе содеянных грехов». Понятно, что если нужно точно вымерить, за какое наказание какое нужно удовлетворение, то епитимья должна точно соответствовать. «Она может состоять в молитве, в приношении, то есть жертве, в делах милосердия, а главное, в добровольных лишениях, в жертвах, в терпеливом принятии креста, который мы должны нести». С точки зрения формы все правильно, но с точки зрения содержания все вышеперечисленное воспринимается именно как удовлетворение правде Божией, то есть как принесение наказания, а не как лекарство.

В соответствии с этим с Таинством покаяния соединяется и практика индульгенций, которая существует поныне, будучи отраженной и в катехизисе. Что такое индульгенция? «Индульгенция – это отпущение пред Богом временной кары за грехи, вина за которые уже изглажена». Временной кары либо здесь, либо в чистилище – кары, которая осталась после Таинства покаяния. Почему мы можем так сказать? Потому что вина этих грехов уже изглажена. Человек покался, вина снята в Таинстве покаяния. «Отпущение получает христианин, имеющий надлежащее расположение при определенных обстоятельствах через действие Церкви». «Христианин» – понятно, что не иудей; «имеющий надлежащее расположение», – то есть желающий эту индульгенцию получить; «при определенных обстоятельствах», – то есть согласно уставам, которым сами католики их определяют; «через действие Церкви», – то есть по решению папы. «...Церкви, которая, как распределительница плодов искупления, раздает удовлетворение из сокровищницы заслуг Христа, святых и правомочно наделяет им. Индульгенция может быть частичной или полной в зависимости от того, освобождает ли она частично

или полностью от временной кары за грехи. Индульгенции могут применяться к живым или умершим».

Сама практика индульгенций, во-первых, здесь связывается с Таинством покаяния, а во-вторых, она исходит из положения о том, что грех влечет за собой двойное последствие: грех, с одной стороны, лишает нас общения с Богом, с другой стороны, грех ведет к неупорядоченной привязанности к творениям, и от этой привязанности надо очиститься либо здесь, на земле, либо в чистилище. Это очищение освобождает от того, что называется временной карой за грех. Соответственно, эти индульгенции раздаются папой или уполномоченными им епископами, и раздаются они после того, как человек принес Таинство покаяния. При этом практика совершения индульгенций связывается с взаимообщением в Церкви, с тем, что эти дары могут быть уделены в силу сверхдолжных заслуг святых, и прежде всего в силу заслуг Христа Спасителя. Вот как об этом говорится в том же катехизисе: «Мы называем эти духовные блага, проистекающие из общения святых, сокровищницей Церкви, которая представляет собой не накопление благ, как это бывает с материальными богатствами, накопленными на протяжении веков, но бесконечную, неисчерпаемую ценность, какую имеют перед Богом умилование и заслуги Христа, Господа нашего, принесенные для того, чтобы освободить человечество от греха и дать ему прийти к общению с Отцом. Именно во Христе, Искупителе нашем, обретаются в изобилии удовлетворение и заслуги совершенного Им искупления». Такого рода индульгенционная практика по-прежнему имеет место в католической церкви и по-прежнему является искажающей духовный строй жизни и веры многих и многих католиков.

Но по отношению к Таинству исповеди теперь необходимо указать еще на одно обстоятельство, уже вошедшее в жизнь Римско-католической церкви, которое оказало влияние и на Поместные Православные Церкви в последние десятилетия и которое уже связывает Таинство исповеди с другим Таинством, о котором мы будем говорить позднее, с Таинством Евхаристии и участием верующих в Таинстве Евхаристии. По современной

практике Римско-католической церкви, исповедь требуется только в случае смертных грехов. Грехи обыденные, бытовые, человек вовсе не обязан исповедовать. Считается, что обыденные, или бытовые, грехи, повседневные грехи упраздняются Таинством Евхаристии. Человек, причащающийся Святых Христовых Таин, через причащение получает прощение обыденных, или повседневных, грехов и вовсе не обязан в них исповедоваться. Здесь есть момент, с которым, опять же, нельзя согласиться, ибо он восходит к тому достаточно формальному разделению грехов на особо тяжкие, смертные и прочие, которое сформировалось в эпоху средневековой западной схоластики и которое вошло и в наши многие учебные пособия. С точки зрения учебной или даже практической, конечно, нужно разделять убийство от пристрастия к чрезмерному чаепитию, и все понимают, что одно дело – зарезать человека темной ночью, а другое дело – украсть банку кофе на приеме. Но тем не менее принципиальным образом нужно помнить слова преподобного Иоанна Лествичника, что «один есть грех к смерти – если кто, согрешая, в нераскаянии пребывает». И в этом смысле даже самая невинная привязанность может оказаться таковой, которая опутывает человека, привязывает его настолько к земному бытию, что это мешает ему на его пути ко спасению. Например, коллекционирование – невинная привычка, но человек может настолько увлечься марками, что за этими марками перестать видеть близких. Эти марки могут оказаться дороже, чем муж, жена, дети или родители. Любовь к животным скорее даже добродетель: *блажен иже и скоты милует*. Но каждый из нас может привести примеры людей, которые собак любят больше, чем людей, и для которого нездоровье собственной «моськи» означает больше, чем тяжелая смертельная болезнь собственной бабушки. Что это в таком случае – просто недоброе состояние или уже пристрастие, которое мешает человеку на пути ко спасению? Так что мы не можем согласиться и с самим этим принципом деления грехов по формальным критериям на смертные и несмертные. Как применить это по отношению к причастию? Какие грехи

упрощаются в приобщении Святых Христовых Таин и в таком случае не требуют исповедания, а какие должны быть исповеданы как смертные? Католики исходят из формального критерия, что вряд ли способствует правильному духовному строению их жизни.

Второй аспект, связанный с Таинством покаяния в современной практике его совершения в католической церкви, заключается в том, что в католической церкви не предполагается исповеди всякий раз перед принятием Святых Христовых Таин, то есть человек может поисповедаться, и дальше, если он опять не впадает в тот же самый смертный грех, он может потом сколько угодно часто приходить причащаться.

Таинство соборования

Поговорим с вами о Таинстве елеосвящения, или соборования. В латинской практике оно еще называется елеопомазание больных или помазание больных. Формулируется оно у них следующим образом: через священное елеопомазание и молитву пресвитеров вся Церковь препоручает болящего Господу, страждущему и прославленному, чтобы Он облегчил их немощь и спас их. Более того, она напутствует их, чтобы через свободное приобщение к страстям и смерти Христа они содействовали благу народа Божия. На протяжении долгих столетий, начиная с Тридентского Собора в XVI в., но даже и до него, Таинство елеосвящения (соборование) воспринималось в католической церкви как напутствие умирающих, и совершалось оно только по отношению к людям тяжело больным, которые мыслились находящимися на пороге своего земного бытия. Это понимание Таинства елеосвящения (соборования) оказало влияние и на нашу православную, восточную практику. К синодальной эпохе и у нас установилось восприятие соборования как Таинства, которое совершается как предсмертное напутствие почти что исключительно. В учении же Православной Церкви оно является Таинством, преподаваемым болящим во исцеление их

душевных и телесных недугов, как это следует из самих молитв Таинства соборования.

Понимание Таинства соборования как Таинства, которое преподается именно болящим во исцеление души и тела, оно ныне вернулось и в Римско-католическую Церковь. Это можно только приветствовать, что по отношению хотя бы к Таинству соборования сейчас мы не можем обнаружить каких-либо принципиальных различий между нашей практикой, нашим пониманием Таинства и тем, что мы встречаем в Римско-католической церкви.

Таинство священства

Следующее Таинство, о котором разумно будет упомянуть, Таинство священства (по-латыни оно называется еще ординацией, *ordinatio*). Термин *ordinatio* происходит от латинского слова *ordo*, которое было наименованием гражданских сословий, прежде всего власть имущих. Буквально *ordinatio* означает включение в *ordo*, включение в сословие, в тот или иной чин. Главные отличия, которые мы видим в понимании Таинства священства, касаются некоторых особенных его сторон. Первое – это признание католиками совершенно особенного епископа, папы Римского, носителем особых, отличных от прочих епископов харизматических даров. Подобного понимания епископа не знала Древняя Церковь и не знает Православная Церковь.

Особенностью римско-католического воззрения на Таинство священства является также принцип безбрачия духовенства, так называемый целибат, возведенный папой Григорием VII в закон.

Объединяя под именем николаитов священников-блудодеев со священниками женатыми, он запретил в 1074 г. браки духовенства, а затем усилил этот закон суровыми дисциплинарными мерами и призывами мирян не повиноваться клирикам-николаитам и не принимать от них Таинств.

Ни Евангелие, ни другие писания апостольских времен не заключают в себе никаких указаний, дающих основание считать брак преградой к исполнению священнических обязанностей. Наоборот, даже считающийся у католиков основателем папства

апостол Петр был женат, как о том свидетельствует Священное Писание (см.: Мф.8:14). В Восточной Церкви обет безбрачия распространяется только на епископов.

Установление этого противоестественного требования Римского престола имело следствием упадок нравов в среде средневекового духовенства и послужило предметом порицания и протеста в эпоху Реформации Римско-католической церкви со стороны гуситов, лютеран и др. В папской булле 1054 г., увековечившей церковный разрыв, нарушение этого принципа рассматривается как ересь николаитов.

У католиков в последнее время имела место некоторая дискуссия о целибате и был достигнут компромиссный вариант: нецелибатные могут быть диаконы (долгое время у католиков вообще не было диаконов).

Католики смотрят на священство как на имеющее неизгладимый характер и, соответственно, не признают извержения из сана; если православная каноническая традиция наряду с запрещением священнослужения признает извержение из сана или лишение сана, то католики считают, что человек может быть только запрещен постоянно.

В дополнение к существовавшим в Древней Церкви степеням священства в Римско-католической церкви был введен сан кардинала. Это высшие духовные лица, принадлежащие ко всем трем степеням священства и занимающие иерархически место непосредственно за папой, выше всех архиепископов и епископов. С XI в. и по настоящее время Кардинальской коллегии принадлежит право выбора папы.

В средние века римские кардиналы (папские клирики), даже не имея епископского рукоположения (пресвитеры, диаконы, иподиаконы), по определению пап (Евгения IV и др.) занимали места выше епископов и патриархов. С 1962 г. все кардиналы имеют епископский сан.

Кардиналы назначаются папой и имеют право на символические регалии и привилегии. Число кардиналов, по декрету папы Сикста V (1586), было определено в 70 (по числу 70 старейшин израильских и 70 учеников Христовых), из них 6

кардиналов-епископов, 50 кардиналов- священников и 14 кардиналов-диаконов. Однако впоследствии, особенно в XX столетии, их число заметно увеличилось и ныне составляет около ста пятидесяти человек. Кардиналы образуют так называемую священную коллегия, помогают папе в важнейших делах (*causae majores*) и занимают важнейшие должности папского управления.

Есть еще один момент, связанный с историей католического священства. Таинство священства, совершенное по отношению к детям или младенцам, они признают совершенным, хотя и в незаконном порядке, но действительным. Они вынуждены были так сделать, потому что история католической церкви в эпоху Возрождения, до Тридентского Собора, знает немало малолетних клириков, даже малолетних епископов и кардиналов (которые становились епископами в 7–10 лет). Наконец, католическая церковь знает Римского епископа Бенедикта IX, который стал Римским папой в 12 лет.

Таинство брака

До Тридентского Собора (1545–1563) церковным считалось бракосочетание, состоящее в изъявлении брачующимися обоюдного согласия (*mutuus consensus*) перед свидетелями, даже в отсутствие представителя Церкви. Тридентский Собор потребовал, чтобы заявление о вступлении в брак делалось в присутствии священника. Таким образом, у католиков совершителями Таинства брака являются сами брачующиеся, а материю и форму его составляет их обоюдное согласие. В Православной Церкви вследствие очень раннего обычая церковного благословения брака на Востоке его заключение есть богослужebное действие, правомочный совершитель которого – священник.

Современный катехизис католической церкви говорит о браке достаточно подробно, в нем есть такие разделы, как «Брак в порядке творения», «Брак под властью греха», «Брак в свете педагогики закона», «Брак о Господе», говорится о соотношении брака и девства, девства ради Царствия Небесного.

«В латинском обряде брак между двумя верующими католиками обыкновенно имеет место во время мессы. Супругам подобает запечатлеть свое согласие, отдать себя друг другу дарованием своей собственной жизни, соединяясь с жертвой Христа за Свою Церковь, совершающейся в евхаристическом жертвоприношении, и принимая Евхаристию. В латинской Церкви считается, что сами супруги, как служители благодати Христовой, взаимно даруют друг другу Таинство брака, выражая перед Церковью свое согласие».

Это брачное согласие, с католической точки зрения, должно включать следующие элементы: действующие лица брачного союза, мужчина и женщина, должны быть крещеными, свободными для заключения брака и добровольно выражающими свое согласие. Что такое «крещеными», понятно. Что такое «быть свободным» с точки зрения католической каноники? Это, с одной стороны, не испытывать принуждения, то есть говорить слова о вступлении в брак не под физическим или нравственным принуждением, таким, какое лишает человека свободы выбора. Во-вторых, быть свободным – это не иметь препятствий с точки зрения естественного или церковного закона, не состоять в другом церковном браке или не принести обеты монашества. С точки зрения католической каноники, человек, принесший торжественные, то есть окончательные, обеты, не может их с себя сложить для вступления в брак. Однако кроме послушничества (новициата) есть еще понятие простых обетов, приносимых перед торжественными, окончательными. Простые обеты даются на определенный срок: на три года, на пять лет. Человек, который принес эти простые обеты, должен соблюдать монашеские правила, но если нарушит их, скажем, вступит в брак, то этот брак является предосудительным, но действительным, он не будет расторгнут. Но если он вступит в брак в нарушение окончательных, торжественных обетов, то такой брак считается церковно недействительным.

«Согласие, – пишет далее католический катехизис, – состоит в человеческом действии, которым супруги взаимно отдают себя друг другу и принимают друг друга». Формула эта

такая: «Я беру тебя в мужа», «Я беру тебя в жены». Произнося эту формулу, они выражают согласие и после этого становятся церковными супругами. Священник или диакон будет присутствовать при совершении Таинства, он называется ассистентом Таинства брака, то есть он принимает это согласие супругов от имени Церкви и дает им благословение Церкви. Как говорится в катехизисе, «присутствие служителя Церкви, а также свидетелей видимым образом выражает тот факт, что брак есть церковная реальность».

Следующее различие, которое мы можем отметить, — это довольно странный диапазон, наблюдающийся в католической канонике. Диапазон от крайне жесткого отношения к разводам с одной стороны до весьма широкого либерализма по отношению к тем, кто может вступить в брак, который признается церковно оправданным, с другой. В современной католической практике допускаются не только межконфессиональные браки, то есть браки между католиками и христианами других конфессий, но и браки с представителями других религий.

Позволяя браки с инославными, Православная Церковь не знает — и не знала того Древняя Церковь, — что ныне разрешается католиками, а именно: смешанные браки с представителями других религий — с мусульманами, иудеями или буддистами. Процитируем ККЦ: «Во многих странах смешанные браки встречаются довольно часто. Такая ситуация требует особенного внимания супругов и пастырей. В случае браков между людьми разных религий или между католиком и некрещеным она требует еще большей осмотрительности. Принадлежность супругов к разным христианским конфессиям не составляет непреодолимого препятствия для брака, если им удастся делиться тем, что каждый из них получил в своей общине, и учиться друг у друга тому, что каждый воплощает в жизни своей верность Христу... Но не надо недооценивать и трудности смешанных браков. Разногласия, касающиеся самой веры и концепции брака, а также различия в религиозном образе мышления могут послужить источником напряженности в браке, в частности по поводу воспитания детей. В этом случае может возникнуть искушение религиозного безразличия».

По действующему в латинской Церкви праву подобный брак нуждается в специальном разрешении властей для того, чтобы быть законным. В случае различия религий требуется специальная диспенсация (*лат. dispensatio* – специальное разрешение, букв. – освобождение). Через эту диспенсацию снимается препятствие для законности брака. Цитируем далее католический катехизис: «Разрешение, или диспенсация, означают, что стороны знают и не исключают цели и существенные свойства брака, а также обязанности католической стороны в отношении крещения и воспитания детей в католической церкви. В браках между людьми разных религий супруг-католик имеет особое задание: неверующий муж освящается женой верующей, а неверующая жена освящается мужем верующим. Для супруга-христианина и для Церкви огромная радость, когда это освящение ведет к свободному обращению другого супруга в христианскую веру».

От нехристианина в таком браке требуется, с одной стороны, декларирование им уважения к вере своего супруга-католика или супруги-католички, что он не будет принуждать его или ее к смене веры; с другой стороны, требуется, чтобы этот брак был моногамным, а не частью полигамного союза, как у мусульман, чтобы супруга-католичка не была третьей женой арабского шейха, а если он желает непременно на ней жениться, чтобы было декларировано с его стороны согласие на то, что этот брак будет моногамным, будет единственным для него. В любом случае довольно трудно принять это, и понятно, что такого рода практика как раз и могла развиваться на основании того, что совершителями самого брака считаются вступающие в него жених и невеста, с одной стороны; а с другой стороны, такая практика могла развиваться на основании более широкого принципа о действительности и действенности Таинств *ex opere operato* (в силу совершённого действия). Мы говорили уже о том, что по католическим понятиям в крайнем случае крестить может некрещёный. Здесь по сути то же самое. Если неверующий человек или мусульманин имеет то же самое намерение, если они правильно произносят формулу Таинства («беру тебя в жены», «беру тебя в мужа»), если при этом

существует материя Таинства, то есть выраженное ими согласие, то этого достаточно для того, чтобы брак являлся и действительным, и действенным с точки зрения каноники Римско-католической церкви.

Выше мы сказали о том, что этот довольно странный либерализм (хотя, как видим, уж и не такой странный, если возвести его к *ex opere operato*) сочетается с консерватизмом и с жесткостью в другом отношении, в другом аспекте понимания Таинства брака. католическая церковь считает брак абсолютно нерасторжимым. Развод не признается ни по какой причине, то есть даже в случае той вины, которая указана Спасителем в Евангелии, когда Он говорит, что не должно быть развода, «кроме вины прелюбодеяния» (Мф.5:32). Католики не признают возможным развод и второй законный церковный брак даже для невинной стороны. Мы знаем, что каноника нашей Православной Церкви допускает развод в тех или иных крайних случаях, но прежде всего в случаях, которые указаны Самим Христом Спасителем, в случае измены одного из супругов или тех канонических преступлений, которые по сути дела приравниваются к этой измене. На чем базируется наше допущение разводов по отношению к браку? На том, что эти слова Христа Спасителя подразумевают такое искажение Божественного замысла о супружеском союзе, что после совершения супружеской измены брак скорее может быть воссоздан заново, чем сохранен, через покаяние согрешившего и через дар прощающей любви, которые являет ему невинная сторона. Через такое взаимное воссоздание брак может быть как бы заново построен, это как бы новое построение, воссоздание того, что грехом человеческим было разрушено. И, соответственно, грех прелюбодеяния признается искажающим самую суть Таинства брака. Со временем в нашу канонику были включены и другие вины, другие обстоятельства, которые делают развод возможным. Наиболее полный перечень этих обстоятельств ныне можно увидеть в «Основах социальной концепции» РПЦ в разделе «Об отношении к семье», где включены и такие современные обстоятельства, как заболевание одного из супругов ВИЧ-инфекцией, возникшей по

причине греховной жизни, или наркотическая или алкоголическая зависимость, которая дает основание второму супругу на церковный развод. У католиков этого нет вовсе. В крайних случаях допускается физическое разлучение супругов, прекращение совместного проживания. То есть если муж винопийца или киллер, то от его супруги не будет требоваться Церковью, чтобы она подвергала свою жизнь и жизнь своих детей постоянной угрозе от нахождения под одним кровом с таким человеком, но при этом считается, что супруги не перестают быть мужем и женой пред Богом и не свободны заключать новый брачный союз. В любом случае на новый церковный брак католик или католичка получают право только после кончины своего супруга или супруги.

Особенности римско-католического нравоучения

Неодинаковое толкование основного содержания норм нравственной жизни Восточной и Западной Церквями проявилось очень рано. Идеалом нравственности для восточного христианства всегда был монашеский идеал аскетического делания и удаления от мира. Пост, молитва, созерцание, мир, размышление о вечном, толкование жизни только как приготовления к вечности – таковы признаки высшего христианского идеала на Востоке.

У католиков дух юридизма вторгся и в эту область. Римско-католическая система морали рассматривает добрые дела как заслуги, дающие человеку право на получение награды от Бога.

Добро рассматривается не как самоцель, а как средство, нравственность – как сумма известных поступков. В этом легко убедиться, познакомившись с римско-католическими руководствами по вопросам морали.

Например, в канонах Тридентского Собора (1545–1563) имеется такая угроза: «Если бы кто сказал... что тот, кто имеет веру без любви (*sine charitate*), не является христианином, да будет анафема» (VI сессия, канон 28). Сколько раз в течение

пяти лет обязательно надо полюбить Бога? Такие удивительные вопросы можно встретить на страницах этих руководств.

На нравственное поведение в жизни римско-католические моралисты склонны смотреть скорее как на тяжкую обязанность человека по отношению к Богу, а роль Церкви видеть в облегчении этой обязанности. Послушание церковному руководству, выполнение его предписаний дает человеку, по их понятиям, возможность спастись, то есть избавиться от наказаний относительно более легким способом. Что требуется от грешника по римско-католическому учению? Во-первых, покаяние; во-вторых, удовлетворение. Но в Таинстве исповеди достаточно покаяния и несовершенного (*attritio*), продиктованного не любовью к Богу, но лишь чувством страха, а от необходимости принести удовлетворение католику можно избавиться посредством индульгенций за счет «сокровищницы заслуг».

Римский католицизм проповедует среди своей паствы ряд методов, позволяющих грешнику прикрыть сомнительную нравственность своего поступка некими уловками, усыпляющими религиозную совесть.

Еще в XVII столетии возник так называемый метод пробабилизма, согласно которому человек может совершать поступки, нравственно сомнительные, против которых возражает и его собственная совесть, и авторитетные моралисты, если в защиту допустимости такого поступка он может сослаться на мнение других моралистов, хотя бы даже менее авторитетных. Неприятие этого метода было осуждено папой Александром VII. Моральные правила такого рода создавались, конечно, не с сознательным намерением расшатывать моральные устои верующих, а якобы ради укрепления связи людей с Церковью, ради возможно более полного господства над их душами.

Второй метод – направления намерения. Делая что-либо запрещенное заповедью Божией, нужно предлагать своей мысли как цель что-нибудь, что само по себе не греховно. Тогда все совершаемое теряет характер греховности. В качестве примера можно привести слова одного из авторитетнейших

католических моралистов XVIII столетия – канонизированного святого Альфонса Лигуори: «Убийство обидчика воспрещается как отмщение, но, по правдоподобному учению, то же убийство и в тех же обстоятельствах совершенное разрешается как оборона чести обиженного». Другой пример: «Кто наслаждается преступной связью с замужней женщиной, но не как с замужней, но как с красавицей, следовательно, абстрагируясь от обстоятельств замужества, тот грешит не прелюбодеянием, а простым блудом». Подчеркиваю, святой Римско-католической церкви, сам, безусловно, человек высокой жизни, считает тем не менее возможным предлагать как моральную норму вот такие конкретные примеры. Еще один пример: «Позволительным является сыну отвлеченным помыслом желать отцу своему смерти, конечно, не как зла для отца, но как добра для себя, ради отдельного значительного наследства». Это XIX в., немец Бузенбаум, автор сочинения по нравственному богословию. Доктрина эта не отвергнута и поныне. В современных Руководствах по католическому нравственному богословию приводятся примеры тех или иных ситуаций, казусов с рекомендациями, как следует поступать в соответствии с тем или иным правдоподобным учением.

Это учение не следует слишком упрощать, полагая, что такого рода доктрина принимается для разложения нравственности. Никакое священство, никакая Церковь не желала бы нравственного умаления своей паствы. Она применяется потому, что антропологически человек оценивается как очень слабое существо; и с целью удержания его хотя бы в очень широких церковных пределах, чтобы он вообще не ушел из Церкви или не впал в отчаяние, и возникает такого рода казуистическая мораль как подтасовка намерений. Это не значит, что все католики руководствуются ими, но тем не менее эта доктрина официально не осуждена до сих пор.

И наконец, третий прием, который называется ментальной, или умственной, резервацией. Она означает сознательное введение ближнего в заблуждение тем, что часть мысли договаривается про себя, а не вслух. Таким образом, лжи как будто бы и нет. Тем не менее ближнему внушается убеждение,

прямо противоположное истинному. Проиллюстрировать этот прием можно следующими примерами. В книге, изданной в 1821 г. канонистом-католиком Гюри, приводится такой пример со ссылкой на труд Лигуори: «Анна совершила прелюбодеяние, но на расспросы мужа, у которого явилось подозрение, она ответила первый раз, что она не нарушила брака. Во второй же раз, когда она получила уже на духу разрешение от греха своего, она ответила: “Я невиновна в сем преступлении”. Наконец в третий раз, так как муж продолжал настаивать с расспросами, она решительно отрицала, сказав: “Не совершала я”, подразумевая про себя: “...такого прелюбодеяния, в котором я должна бы сознаться” или “которое я должна бы тебе открыть”. Спрашивается, виновата ли Анна? Ответ: во всех трех случаях Анна может быть оправдана от обвинения во лжи. Именно, в первом случае она могла сказать, что не нарушила брака, прибавив про себя: “если он существует ненарушенным до сего дня”. Во втором случае она могла сказать, что она не повинна в грехе прелюбодеяния, раз по принесении исповеди и по получении отпущения совесть ее больше не отягчалась сим грехом и поскольку она имела моральную уверенность, что он ей отпущен. Более того, она могла даже утверждать сие с клятвою» (Альфонс Лигуори. № 162). В третьем случае она даже с вероятием могла отрицать, что совершила прелюбодеяние, подразумевая: «так, чтобы быть обязанной открыть грех мужу». «Таким же образом виноватый может сказать судье, незаконно его запрашивающему: “Я не совершил преступления”, подразумевая: “Я не совершил такого преступления, которое я бы был обязан тебе открыть”» (Альфонс Лигуори. № 173 и др.)- Таков пример истолкования того, что называется ментальным резервированием.

Можно привести другой, исторический пример из новейшей истории. Когда в XX столетии к власти в Италии пришли фашисты во главе с Муссолини, тогдашний Римский папа разрешил итальянской молодежи вступать в фашистские молодежные организации и принимать клятву, но делая про себя мысленную оговорку, вот эту самую ментальную резервацию: «Принимаю эту клятву, кроме всего того, что

относится к закону католической церкви», то есть «де факто» это было разрешено при условии такого рода внутренней оговорки. Это одна из немногих официальных общих резерваций, которые были разрешены папой.

Весьма далекий от Евангелия дух таких моральных наставлений, к счастью, не охватил собой всей жизни Римско-католической церкви. Многим плодам праведности можно учиться у наших братьев-католиков. Практически часто сами они гораздо ближе к Евангелию, чем официальные указания и правила их Церкви, вызывающие порой у них самих некое смущение и недоумение.

О неприемлемых для своего христианского сознания правилах своей Церкви иногда католики просто-напросто забывают. Да и само руководство Римско-католической церкви уже озабочено тем, чтобы придать некоторым из таких правил не такую явно начетническую форму.

ДРУГИЕ ОСОБЕННОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ И ЦЕРКОВНОЙ ПРАКТИКИ

Священное Писание и Священное Предание

Основные отличия Римско-католической и Православной Церквей в их отношении к вероучительным текстам сводятся к следующим.

В отличие от православного, римско-католическое богословие не делает различия в значении между каноническими и неканоническими книгами Ветхого Завета. Последние иногда называются у римо-католиков девтероканоническими (второканоническими).

Состоявшийся в 1962–1965 гг. II Ватиканский Собор поставил рядом со Священным Писанием и Священным Преданием еще и церковное учительство (*magisterium*), пояснив при этом, что ни один из этих трех элементов «не может существовать без других».

Наличие в составе Предания этого папского учительства является главным моментом, отличающим католический подход к нему от православного. Православная Церковь видит в Священном Предании выражение всеобщей церковной веры – «то, во что верили всегда, повсюду и все».

Согласно разъяснению пап (Льва XIII, Бенедикта XV, Пия XII и других), абсолютная безошибочность Священного Писания не ограничивается областью веры и нравственности, а простирается на все содержание священных книг, не исключая области научных дисциплин. Но II Ватиканский Собор говорит лишь о безошибочном изложении «той истины, которую Богу угодно было для нашего спасения запечатлеть в Священном Писании».

В прошлом Римско-католическая церковь запрещала чтение Библии мирянам. Сейчас такого запрета уже нет. Наоборот, II Ватиканский Собор постановил, что «верующие должны иметь широкий доступ к Священному Писанию».

Посты

Правила о постах в Римско-католической церкви ныне не отличаются строгостью.

В дни Великого поста, за исключением пятниц и суббот, разрешается все, даже мясо, но в понедельник, вторник, среду и четверг пищу можно принимать не более трех раз в день (один солидный прием – обед или ужин и два легких; в промежутках между этими тремя приемами разрешаются лишь напитки, например кофе с молоком). В пятницы и субботы Великого поста так же, как и в пятницы всего года, разрешается молоко, яйца и сало в растопленном виде (как приправа к кушаниям), но не мясо.

По воскресным дням не бывает никаких ограничений.

Днями самого строгого поста у римо-католиков являются «пепловая среда» в начале поста, Великая Пятница и Рождественский сочельник. В эти дни действуют оба вышеуказанных ограничения: и относительно воздержания от мяса, и относительно того, чтобы не принимать пищи более трех раз в день. Но употребление в пищу молочных продуктов даже и в эти дни не возбраняется.

Некоторые ограничения в пище предписываются также в кануны самых больших праздников (если кануны эти не приходятся на воскресенье), а также в среды, пятницы и субботы четырех недель в разное время года (так называемые четыре срока, в общей сложности – двенадцать дней в году).

Никаких других постов римо-католики латинского обряда не знают. Да и вышеуказанные посты обязательны для них лишь по достижении 21 года и при условии, если эти ограничения не мешают их ежедневным занятиям и не отражаются на здоровье. Лицам, достигшим шестидесятилетнего возраста, поститься не обязательно.

До недавнего времени причастники должны были воздерживаться от пищи с полуночи. Папа Павел VI значительно сократил срок этого так называемого евхаристического поста. Теперь от причастников требуется лишь, чтобы они прекращали еду за час до момента причащения.

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

II Ватиканский Собор, проходивший в 1962–1965 гг., при двух папах – Иоанне XXIII и Павле VI, принимал решения в ситуации, которую сами католики определяли как глубокий кризис. В то время отток духовенства из Римско-католической церкви в одних только Соединенных Штатах превышал тысячу человек в год, а количество тех, кто были католиками неноминальными, практикующими (как они говорят по-английски, church goers), становилось все меньше по отношению к католикам по факту рождения или национальной принадлежности, то есть лишь крещенным в ограде Римско-католической церкви. В чем-то ситуация самими католическими иерархами и богословами определялась как параллельная той, что была в Европе перед эпохой Реформации, эпохой кризиса католицизма.

II Ватиканский Собор был реакцией на это действительно кризисное положение.

Он выработал целый ряд декретов, среди которых можно встретить вполне приемлемые для православного сознания мысли: «Нельзя забывать, что Восточные Церкви обладают с самого начала сокровищницей, из которой Западная Церковь почерпнула много в области богослужения, духовного предания и канонического права. Надо также оценить по достоинству, что основные догматы христианской веры о Святой Троице и о Боге Слове, воплотившемся от Девы Марии, были определены на Вселенских Соборах, происходивших на Востоке. Чтобы сохранить эту веру, Церкви эти много страдали и ныне страдают»; «Что касается подлинных богословских преданий Востока, надо признать, что они как нельзя лучше укоренены в Священном Писании, развиваются и выражаются в литургической жизни, питаются живым апостольским преданием и творениями восточных отцов и духовных писателей, ведут к правильному укладу жизни и даже к полному созерцанию христианской истины»; «История, предания и многочисленные

церковные установления прекрасно свидетельствуют о заслугах Восточных Церквей перед всей Церковью», и т. д. и т. п. Православная и католическая Церкви были провозглашены Церквями-сестрами. Однако в то же самое время Собор подтвердил догмат I Ватиканского Собора о непогрешимости папы с соответствующими анафематизмами, отметил особую важность «апостольской миссии» «католических Церквей Востока» и издал целый ряд постановлений, призывающих видеть в нехристианских религиях положительное духовное содержание. Относительно же догматических различий между католической церковью и «отделенными братьями» Собор провозгласил «право на разные подходы к исключительной тайне Христа».

Соборные определения и последующие реформы вызвали весьма значительные изменения в жизни католической церкви.

Коснемся лишь некоторых из них. Общеизвестно, что вехой, эпохальным решением II Ватиканского Собора была реформа католического богослужения. Первое – мы должны определить это точно – II Ватиканский Собор разрешил перевод богослужения целиком на национальные языки. Подчеркнем, «разрешил», а не «предписал», как у нас это иногда трактуется. Например, в Италии, Польше, у нас в стране есть достаточное количество католических храмов, где месса по-прежнему совершается на латыни. Или, предположим, в той же Польше или Италии одна месса совершается на латинском языке, другая – на национальном.

Переводы богослужения на национальные языки были осуществлены не самочинно, не на уровне отдельного прихода, не решением группы интеллигентов-энтузиастов, но санкцией местной епископской конференции.

И тем не менее, делая вывод из личных бесед со многими представителями католической церкви, можно сказать, что многие из практикующих традиционных католиков указывают на утрату сакрального молитвенного наполнения богослужения после введения в обиход этих весьма тщательно выверенных и корректных переводов, — утрату, которая не привела новых людей в Церковь, но оттолкнула часть постоянных прихожан.

Достаточно упомянуть хотя бы о том, что раскол в католической церкви, связанный с именем Лефевра, французского епископа, отошедшего от католицизма после I Ватиканского Собора, в значительной мере был связан именно с тенденциями к литургическому обновлению, которые он и его последователи восприняли как разрыв с полуторатысячелетней традицией западного латинского богослужения.

Месса после Собора по-прежнему в основном совершается в сопровождении органа (допущены и другие музыкальные инструменты). Отметим, что II Ватиканский Собор рекомендовал придерживаться григорианского пения для приходов Европы и для католиков европейской христианской традиции, то есть умерить буйство барочной и постбарочной музыки. Что же касается католиков других континентов и другой культурной среды, то после Собора была осуществлена широкая адаптация национальной музыкальной культуры, а иной раз и национальной танцевальной культуры, в богослужение. В Африке, Полинезии или каких-либо еще экзотических регионах можно попасть на католическое богослужение, которое совершается в сопровождении там-тама, бубна или других подобных инструментов. Тут встает довольно важный вопрос: допустимо ли привнесение элементов такого рода народной культуры, которая, по сути дела, пропитана язычеством (не важно, примитивным или развитым), в богослужебную жизнь?

В свое время Владимир Соловьев с достаточной справедливостью указывал применительно к Крещению Руси, что оно было в некотором смысле национальным самоотречением, отрывом от прежней народной традиции. То было отречение от языческой тьмы в евангельском, онтологическом смысле этого слова. Не сочетание, как у нас иной раз пишут, хорошего язычества, присоединенного к христианству (применительно к славянскому язычеству), а, напротив, отвержение его. Католицизм сейчас, как мы видим, пошел путем восприятия такого рода нехристианских религиозно-культурных традиций.

Следующий момент, который важно отметить применительно к богослужению. В новом римском Миссале

(Служебнике), составленном после II Ватиканского Собора во исполнение его решений, наблюдается тенденция как бы возвращения к древним церковным основам. Молитвы, которые в него включены, взяты из древних богослужебных текстов, как восточных, так и западных, в нем даже есть молитвы, воспроизводящие по содержанию эпиклезу, которая богословски, казалось бы, не должна быть в римской мессе. И тем не менее, обращаясь опять же к рецепции этих введений практикующими католиками, мы видим, что эти попытки возвращения к практике Древней Церкви осмысляются не как таковые, а как разрыв с длительной, многовековой, устоявшейся богослужебной традицией. Не как традиционализм, а, по сути дела, как обновленчество или модернизм, имеющий лишь вид возвращения к традиции. И тут невольно вспоминаются подобные явления нашей церковной жизни, когда некоторыми «богословами» или «практиками» под видом возвращения к определенному периоду церковной истории отбрасывается большая часть церковного наследия.

В связи с богослужением следует упомянуть и реформу, оказавшую влияние не только на самих католиков, но и на многих протестантов, в частности на Епископальную Церковь. После II Ватиканского Собора произошла минимализация частного келейного правила. Идея, казалось, была благая: повысить роль общественного богослужения. Для этого многие личные молитвы как священника, так и мирян, многие молитвы, которые прочитывались как подготовительные к богослужению, скажем, перед мессой, были включены в текст последования богослужения. Но реально это привело к тому, что келейная молитва (в особенности для мирян) фактически сошла на нет или уменьшилась в очень значительной степени. Таким образом получился результат, обратный тому, который мыслился инициаторами реформ. Наконец, с богослужением связано и окончательно утвердившееся в католицизме после II Ватиканского Собора отделение исповеди от причастия. Исповедь и причастие рассматриваются как не связанные друг с другом Таинства. Был сокращен евхаристический пост – сокращен до часа перед причастием. Месса может служиться

несколько раз в день, в том числе в вечернее время, и человеку достаточно в течение часа воздерживаться от принятия пищи.

Был изменен также календарь праздников святых. Здесь важно указать, что именно произошло. Иной раз в нашей полемической антикатолической литературе говорится о массовой деканонизации древних святых. Это не вполне точно. Реформа календаря была вызвана тем, что из-за обилия святых, прославленных католической церковью, литургическое поминовение всех их в календарном году стало уже невозможным. Была произведена «чистка» этого списка, осталось около половины церковного года, примерно 188 дней, для праздников и дней памяти святых, которые являются общеобязательными для всех католиков. И действительно, из этого общего списка были выведены некоторые святые Древней неразделенной Церкви – под тем предлогом, что их жития не могут рассматриваться как достоверные и в этом смысле они не могут являться примером благочестия. Речь идет, например, о святом великомученике и Победоносце Георгии, святой великомученице Варваре, святых Киприане и Иустинии и некоторых других (это не относится, как приходилось несколько раз читать в нашей прессе, к святителю Николаю, имя которого находится в числе святых общекатолического литургического календаря). Другая же половина календаря была предложена местным епископским конференциям, или епископским синодам, для внесения святых, наиболее почитаемых в этой стране или местности. Как кажется, в этом – при безусловно неприемлемом для нас рационалистическом подходе к почитанию древней святости – есть немалый смысл. Практика особого литургического почитания святых, памятных связью с судьбами страны или с благочестием данного народа, заслуживает того, чтобы к ней присмотреться внимательнее... После II Ватиканского Собора произошло резкое изменение отношения официального католицизма к иным религиям: стало возможным признание в той или иной мере благодатности – хотя само это слово употребляется осторожно – или некоторой богооткровенности нехристианских религий. Параллельные

тенденции такого рода просматриваются и в деятельности наших необновленческих обществ.

При всем том, что кардинальные положения католицизма, связанные с тринитарным учением, *Filioque*, а в экклезиологии и с ролью Римского епископа, были сохранены II Ватиканским Собором, кризис авторитета, в целом постигший западное христианское общество, не миновал и католической церкви. Больше, конечно, он коснулся протестантских конфессий. Общаясь с западными христианами, первое, что отмечаешь, это умаление церковного авторитета, когда ни епископ не имеет власти над епархией, ни священник на приходе и когда само мировоззрение людей является не столько церковно-иерархическим, сколько плюралистически- демократическим. Так, во время последнего визита папы Иоанна Павла II во Францию случились многочисленные выступления католиков против его посещения. Иные даже публично отказывались от крещальных обетов... При этом протестующие считают себя католиками и странным образом сочетают такого рода демонстрации с верой в папский примат власти и вероучительное право на непогрешимость.

Еще одним феноменом, сопутствовавшим католицизму после II Ватиканского Собора, явилась так называемая теология освобождения, также нуждающаяся в нашем внимательном осмыслении. «Теология освобождения» – движение, распространившееся прежде всего в Латинской Америке, центром которого и поныне является Бразилия. Часть священников, богословов, выходцев из Францисканского и Доминиканского монашеских орденов, постулировала как основу своей деятельности то, что Церковь должна относиться к бедным не как к объекту приложения своего пастырского попечения, но должна сделать бедных (и под этим подразумевалась вполне марксистская терминология – «пролетариат») субъектом церковного действия. То есть Церковь должна отождествиться с бедными, под которыми понимаются классово угнетенные слои общества. И в этом отождествлении себя с классово угнетенными слоями общества допустимо сотрудничество с теми или иными – в том числе

нехристианскими – силами, которые выступают с идеей социальной справедливости, равноправия народов, стран, социальных слоев и т. д. Деятели «теологии освобождения» выступали и выступают с пропагандой идеи, что между христианством и марксизмом нет антагонистического противоречия, что по сути идея социальной справедливости, как бы утверждаемая марксизмом, делает возможным для Церкви сотрудничество с коммунистическими партиями для достижения обществом большей социальной справедливости. Практическим экспериментом в данной сфере была сандинистская революция в Никарагуа, когда многие деятели «теологии освобождения» оказались на определенное время министрами сандинистского правительства. Нужно, правда, заметить, что многие положения «теологии освобождения» были осуждены официальным Ватиканом. Папа Иоанн Павел II во время визита в Латинскую Америку подчеркивал, что социальные системы не могут быть рассматриваемы как греховные, греховными могут быть лишь люди, входящие в ту или иную систему. И в этом смысле сотрудничество или слияние Церкви с революционно настроенными марксистскими группами или движениями недопустимы. Тем не менее и после официального осуждения Ватиканом «теология освобождения» представляет из себя весьма влиятельное социальное и богословское движение.

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И СТРУКТУРА РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Формально, вслед за самим лицом Римского епископа, высшим учреждением Римско-католической церкви является достаточно новый орган, созданный в 1965 г. папой Павлом VI в контексте решений II Ватиканского Собора, который называется Синод епископов католической церкви. Создан он был как совещательный орган при Римском папе, и одной из его декларируемых функций является информирование о положении на местах и координация действий. Члены Синода делятся на три категории, на входящих туда: 1) по статусу, 2) по избранию и 3) по папскому назначению.

По статусу членами Синода являются патриархи восточных обрядов и некоторые митрополиты восточных обрядов. Сейчас это несколько более десяти человек. Такого рода включение в качестве постоянных членов должно было подчеркнуть возвышение роли католиков-униатов, католиков восточных обрядов, ибо до недавнего времени на униатов смотрели как на католиков второго сорта. Ныне всячески подчеркивается их абсолютная равночестность по отношению к католикам латинского обряда.

По избранию в Синод входят по одному представителю из 25 епископов. Они избираются епископатом отдельных провинциальных церквей на епископских конференциях тайным голосованием. Таковых членов оказывается в результате более 120. Сюда же входят десять выборных представителей от монашеских орденов или, точнее сказать, от религиозов. Все эти выборы подлежат утверждению папы, но ныне этот момент скорее формальный.

Члены Синода по папскому назначению. По уставу этого учреждения таковых не должно быть более 15% от общего числа членов Синода. Постоянными членами Синода являются лишь епископы, входящие туда по статусу. Остальные выбираются или назначаются только на одну сессию Синода;

как правило, это лица, подготовленные для тематики данной сессии, которая объявляется заранее.

Сессии Синода созываются без какой-либо установленной заранее периодичности, по желанию папы. Они бывают генеральные, специальные и чрезвычайные. Генеральные сессии требуют участия всех членов Синода и созываются реже остальных. Чрезвычайные служат для принятия срочных решений. На них присутствуют постоянные члены Синода и члены по папскому назначению, а среди выборных присутствуют только приглашенные папой. Специальные сессии обсуждают те или иные местные вопросы. На них присутствуют постоянные члены Синода и представители того региона, той страны или ряда стран, проблематика которой обсуждается на данной сессии. Таким образом, в этом учреждении мы можем видеть наличие двух тенденций. С одной стороны, сохранение позиции папы как целиком определяющего функционирование этого Синода. С другой стороны, создание видимой коллегиальности при принятии решений. Но в целом надо сказать, что Синод епископов не стал рабочим, постоянно, реально управляющим или регулярно консультативным органом при Римском папе, но скорее иррегулярным, отчасти даже декоративным.

Куда как большее значение в Римско-католической церкви имеет институт, который, собственно, и является правительством Римско-католической церкви, – Римская курия. Курия – это центральный церковно-административный аппарат, при помощи которого осуществляется руководство католической церковью. По сути это правительство с министерствами. Слово «курия» латинское и означает «дворец», «здание», позднее в переносном смысле стало означать «двор» при том или ином монархе, в частности при папе, и наконец, в еще более переносном смысле, стало означать «папское правительство» в современном понимании этого слова. Курией называют метанимически и сотрудников этого учреждения, и сами здания, в которых располагаются эти органы. Курия, в свою очередь, делится на департаменты или, как они называются в римско-католической традиции, декастерии. Эти декастерии являются

подразделениями курии. До 60-х годов XX в. главными членами курии были только кардиналы, поэтому по преимуществу итальянцы. После II Ватиканского Собора состав работников курии значительно был расширен и изменен за счет не только кардиналов и значительно интернационализирован.

Верховной декастерией Римской курии является орган или учреждение, которое называется Папский государственный секретариат. В ведении этого подразделения находится администрация Ватикана, финансы Римско-католической церкви, ведение статистики, подготовка папских документов, служба информации, через него проходят все издания папского престола. По сути дела это верховный, государственный совет при папе. Во главе этого учреждения стоит кардинал, который называется Государственный секретарь Ватикана и является вторым человеком в иерархии Римско-католической церкви после самого папы. Государственный секретарь Ватикана по своему положению возглавляет и еще одну куриальную декастерию, а именно Совет по внешним делам Церкви, учрежденный в нынешнем виде в 1967 г., а его предшественник, Совет по чрезвычайным делам, существовал со времени Венского конгресса держав-победительниц над Наполеоном. Совет занимается контактами с государственными властями как Италии, так и иных государств. Ему подведомственна вся папская дипломатия. По сути это министерство иностранных дел Ватикана. Ватикан – государство, имеющее дипломатические отношения с очень многими странами. В эти страны назначаются послы государства-града Ватикан, которые называются или нунции, или пронунции. Соответственно, папские посольства в тех или иных странах называются нунциатура или интернунциатура. Различие между нунцием и пронунцием таково, что нунций приравнивается к чрезвычайному полномочному послу, а пронунций является носителем дипломатического уровня временного поверенного. Ватикан имеет дипломатические отношения с большинством значимых стран мира. Из мировых держав глобального уровня у Ватикана отсутствуют дипломатические отношения с Китаем, что понятно в силу новейшей истории Китайской Народной

Республики, ее идеологических подходов и существующего законодательства, которое не признает в Китае право на существование религиозных организаций с центрами вне территории Китая. У Ватикана нет полноценных дипломатических отношений с Соединенными Штатами Америки, что обусловлено характером американского государства, его декларируемым принципом равноудаленности от всех религиозных конфессий, который заложен в американской конституции и которого придерживаются по отношению к разным конфессиям (для протестантов очень важно, чтобы он выдерживался именно по отношению к Римско-католической церкви).

У России дипломатические отношения с Ватиканом были в разных периодах XIX – начала XX столетия. В новейшее время дипломатические отношения Советского Союза с Ватиканом были установлены в 1988 г., после известной поездки М.С.Горбачева в Италию с посещением им Ватикана, и Россия стала правопреемницей этих отношений с 1991 г. Помимо нунциев и пронунциев есть еще одна категория папских посланников – это легаты. Их официальное наименование «легаты, или делегаты от ребра апостольского». Эти легаты посылаются к католическому епископату той или иной страны и не обладают дипломатическим статусом. А вот нунции и пронунции совмещают дипломатический статус с наблюдением за жизнью и деятельностью католической иерархии и в целом католической церкви в той или иной стране. Они являются как бы оком папы, оком государевым в том или ином регионе. Хотя они не имеют права вмешиваться непосредственно в решения местной иерархии и никак не участвуют в текущих назначениях, перемещениях и так далее, но от нунциев поступают отчеты о жизни католической церкви в той или иной стране, от них поступают мнения о возможных будущих назначениях, и это присутствие нунциев всегда учитывается соответствующими католическими иерархами и священнослужителями. Еще нужно добавить, что папские наблюдатели существуют в ООН, ЮНЕСКО и иных международных организациях.

Следующая структура Римской курии – это священные римские конгрегации. После разделения православного Востока и латинского Запада делами Римской церкви занималась Коллегия кардиналов. С XVI в. стали возникать церковно-административные органы специального назначения, получившие название Священных римских конгрегаций. Древнейшей из них является Конгрегация священной инквизиции, основанная в 1542 г. Конгрегация – это постоянный административный орган, занятый рассмотрением церковных дел определенного круга, определенной тематики. Прежде в конгрегацию входили только кардиналы. Сейчас там есть и епископы, и клирики, и иные. Во главе каждой конгрегации стоит кардинал в должности префекта. Юрисдикция большинства конгрегаций распространяется на всю Римско-католическую Церковь с некоторыми ограничениями, касающимися верующих восточного обряда.

Теперь о конкретных конгрегациях. Первой из них является конгрегация, которая называется Конгрегация по вопросам вероучения. Она – наследница той самой инквизиции, которая в новое время носила также название «святой службы». Инквизиция была учреждена в 1542 г. для противодействия распространению протестантизма прежде всего и для борьбы с феноменами колдовства, ведовства и иных аномальных проявлений религиозного сознания. Собственно инквизиционные трибуналы существуют с начала XIII в. и первоначально были созданы для борьбы с ересью альбигойства – антитринитарной ересью, организованной по принципу тайного общества, очень структурированной, которая является одной из модификаций на протяжении всего Средневековья то здесь то там появлявшегося антицерковного движения, которое в разных странах и в разные времена характеризовалось общими признаками: антитринитаризмом, отрицанием иерархии, иконопочитания, основных догматов христианства, – это и богумилы, и альбигойцы, и жидовствующие стригольники на Руси, все это типологически очень сходные явления. Но инквизиционные трибуналы, созданные в начале XIII в., не имели единого центра и

подчинялись больше светской власти, чем Римскому папе. И только в XVI в. создается единый координационный центр – Конгрегация священной инквизиции. Методы, применявшиеся ею, известны. Это и процессы с применением пыток, и наказания от отлучения от Церкви, бичеваний до сожжения на костре (в испанской транскрипции – аутодафе). Параллельно с Конгрегацией инквизиции действовала Конгрегация индекса запрещенных книг, то есть тех книг, которыми католикам нельзя было пользоваться, хранить, читать, тем более тиражировать под угрозой отлучения. Такие списки запрещенных книг регулярно публиковались. Первый индекс был опубликован в 1557 г., последний в 1955-м. После 1955 г. от публикации индекса запрещенных книг отказались. Иной раз бывают заявления Конгрегации по вопросам вероучения о тех или иных отдельных феноменах современной культуры, но, видимо, она ныне в целом такова, как и современное общественное сознание, что скорее нужно публиковать уже индексы разрешенных книг, чем запрещенных, ибо область нравственно дозволенного для христианского сознания постепенно сужается, и сейчас уже невозможно в области религиозной, околорелигиозной литературы публиковать такого рода списки. В XX в. Конгрегация по вопросам вероучения вела борьбу с левыми течениями в самом католичестве, но одновременно, напротив, со слишком консервативным католическим сознанием с позиции современного папства. В качестве примеров деятельности конгрегации в XX в. можно упомянуть осуждение священников-рабочих в 50-х годах; осуждение идеолога II Ватиканского Собора, но потом оказавшегося уж слишком крайним в своих воззрениях Ганса Кюнга, немецкого богослова; осуждение «теологии освобождения», богословского общественного движения в Латинской Америке, которое предполагало очень активное сотрудничество католической церкви с движениями за установление социальной справедливости, с революционными движениями в Латинской Америке (здесь вспоминается сандинистская революция в Никарагуа и сандинистское правительство Никарагуа, членами которого были как раз иные из деятелей «теологии

освобождения»); или, напротив, осуждение католиков-традиционалистов, последователей архиепископа Марселя Лефевра, которые не приняли модернистских решений II Ватиканского Собора. Понятно, что сейчас нет никаких инквизиционных процессов в старом смысле этого слова, но решениями конгрегации могут быть отлучение, запрещение публиковаться в католических изданиях, преподавать в католических учебных заведениях, самые разные формы прещений, которые применяются поныне в католической церкви. Главная задача этой конгрегации – это попечение о чистоте веры и суд по делам, касающимся преступлений против веры. Здесь и цензура книг, издаваемых католическими изданиями, и контроль за образованием, в том числе выдача лицензий на право преподавания в высших католических учебных заведениях, и многое другое.

Конгрегация по делам епископов, организованная еще в 1588 г., занимается вопросами отношений епископов, границ епархий, жалоб на епископов, назначений, перемещений и так далее.

Следующая – Конгрегация по делам Восточных Церквей. Речь идет о католиках-униатах. Как самостоятельная структура эта конгрегация сформировалась 1 мая 1917 г., после крушения исторической российской государственности. Это, кстати, показывает, кто из униатов является главным интересом Римско-католической церкви. Попытки окатоличивания России предпринимались не раз именно в эпохи кризисные, в эпохи ослабления российской государственности. Так было в Смутное время, так было после февраля 1917 г., до того момента, когда эти попытки показали свою иллюзорность в силу однозначно нетолерантного отношения советской власти ко всем вообще религиозным объединениям; это и 90-е годы XX в., когда Римско-католической церковью были предприняты те же самые попытки. Но в целом Конгрегация по делам Восточных Церквей ведает делами католиков-униатов любых обрядов: это и малобарцы, и марониты, и арабы-мельхиты, и копты, и армяне. Для них разработан свой канонический кодекс, учитывающий особенности каноники этих Восточных Церквей, отличающийся

от канонического кодекса католиков латинского обряда. Ныне затруднен даже переход католиков из восточного обряда в латинский, впрочем, из латинского в восточный также.

Следующая – Конгрегация дисциплины Таинств. Учреждена в 1908 г. Эта конгрегация занимается каноническими вопросами, касающимися совершения и действительности Таинств. Большинство рассматриваемых этой конгрегацией дел – это вопросы о действительности браков. Мы уже упоминали не раз, что католическая каноника не признает развода, но допускает признание брака недействительным в тех или иных случаях, при нарушении тех или иных условий. Соответственно, все эти вопросы идут через эту Конгрегацию дисциплины Таинств.

Конгрегация по делам клириков основана еще в XVI в. Занимается низшим по отношению к епископам клиром католической церкви, жалобами на клириков, назначением, перемещением, зарплатой, социальным статусом и так далее.

Конгрегация по делам религиозов и секулярных институций. Дело в том, что термином «религиоз» в Римско-католической церкви обозначается большинство тех, кого мы с вами называли бы монахами, да и тех, кого в обиходе в самой Римско-католической церкви называют монахами. Но строго по букве католической каноники монашествующими считаются только представители немногих древнейших монашеских орденов: бенедиктинцев – на Западе, василиан – на Востоке. Все остальные (монахи) формально называются «религиозами» и являются членами сообществ, объединенных единым уставом. Секулярная институция – это существующие при монашеских орденах светские отделения для людей, не приносящих постоянных обетов, но желающих жить по духу монашеских организаций. Конгрегация эта была создана в конце XVI в.

Следующая – Конгрегация пропаганды веры или евангелизации народов. В католическом обиходе она очень коротко называется «пропаганда» и была создана в 1622 г. Первоначально она занималась обращением в унию христиан-некатоликов, затем главным объектом ее деятельности стали нехристиане. Конгрегация осуществляет верховное управление католическими миссиями во всем мире. На миссионерских

территориях ей подчинены епископат, образовательные учреждения, медицинские учреждения католической церкви, отчасти монашество. Католические миссии, как правило, хорошо организованы. В странах третьего мира они объединяют в себе под одним руководством, как правило территориально (единая католическая станция, миссионерская станция), храм, образовательные учреждения и медицинские учреждения, что позволяет наиболее действенно проводить миссионерскую работу. Есть множество миссионерских учебных заведений, в том числе и папский Урбановский университет в Риме (центральный), который готовит миссионеров высшей квалификации, миссионерское руководство.

Следующая – Конгрегация Божественного культа. Занимается вопросами богослужения, уставом, церковным искусством, пением и так далее. Учреждена в 1588 г., реорганизована после II Ватиканского Собора, когда именно через эту конгрегацию шла реформа католического богослужения.

Конгрегация процессов прославления святых. В католической церкви есть два уровня прославления святых: беатификация и канонизация. Беатификация (*лат.* Beatus – блаженный) – причисление к лику блаженных. А потом канонизация – причисление к лику святых. Что интересно, оба процесса – и беатификации, и канонизации, когда они идут регулярным порядком, имеют судебный характер. Из членов конгрегации создается суд, а первоначально еще и следствие, и очень тщательно исследуются все обстоятельства, связанные с возможным причислением к лику святых того или иного умершего члена Римско-католической церкви. Исследуются все обстоятельства, жизнеописание, характер его деятельности, высказывания, и затем все это выносится на судебный процесс (внутренний, закрытый), на котором есть судья, присяжные, истец, ответчик, адвокат, в том числе есть один из членов конгрегации, который специально назначается с целью приведения всех аргументов против канонизации (не потому что ему хочется, а потому, что в данном случае это его служебная обязанность). В быту Римской курии этот человек получил

название *advocates diaboli* (адвокат от лукавого). В этом есть свой резон, когда возможные возражения против канонизации проговариваются до того, как она совершилась, зато после вызывают, возможно, меньше недоумений в том случае, если не вполне несомненный подвижник благочестия. В деятельности этой конгрегации, как и в деятельности любой другой структуры Римско-католической церкви, возможны папские интервенции, возможны вмешательства папы, которые ломают регулярную процедуру. В частности, именно по отношению к прославлению святых можно сказать, что в понтификат правления Иоанна Павла II было внесено столько интервенций, что теперь уже нельзя даже сказать, что чаще имело место – регулярная процедура или папское своеволие, ибо то множество новопрославленных святых Римско-католической церкви во время каждого папского визита в ту или иную страну вело к слому регулярной процедуры и к появлению весьма сомнительных даже для самих католиков кандидатов в святые.

И наконец, есть еще Конгрегация католического образования, которая занимается католическими высшими и средними учебными заведениями в качестве центрального органа.

Возвращаясь теперь к структуре Римской курии, скажем, что следующей декастерией, следующим подразделением являются римские трибуналы. Верховным из этих трибуналов является Священная апостольская пенитенциария. Слово, происходящее от латинского *poenitentia*, что означает «покаяние», «исповедь». В Римско-католической церкви есть грехи, которые не могут быть отпущены никем, кроме как самим папой. Папа перепоручает таковые, полномочия этой структуре, трибуналу пенитенциарии, – специальным духовникам, которые только и имеют право отпущения таких грехов (разглашение куриальных секретов, ряд канонических преступлений клириков, ситуации, связанные с открытой хулой или клеветой на католическую церковь). Эти грехи отпускаются только через пенитенциарию. В римских базиликах есть специальные исповедадьни, у входа в которые стоит прут или розга как знак власти этих духовников, и глава этой пенитенциарии, кардинал,

имеет раз в месяц регулярную аудиенцию у папы и докладывает о деятельности своего ведомства – о том, кто как еще согрешил из высшего католического духовенства или из других лиц, подпадающих под ведомство этой пенитенциарии. Пенитенциарии также занимаются вопросами статуса, разработки и выдачи индульгенций. К ним поступают прошения с мест и при приближении тех или иных юбилейных дат разрабатываются уставы, на основании которых католики могут получать индульгенции в тех или иных случаях.

Следующая структура Римской курии – это секретариаты. Их несколько. Для нас наиболее актуальным является Секретариат по содействию христианскому единству. Этот секретариат учрежден в 1960 г. Его цель – определение отношений между католиками и христианами других конфессий. Секретариат делится на две секции: восточную – которая занимается православием и древневосточными христианами, и западную – которая занимается вопросами отношений с протестантизмом. Этим секретариатом определяется также отношение к экуменическому движению. Римско-католическая церковь не входит во Всемирный Совет Церквей, где имеет лишь статус наблюдательный, но, безусловно, имеет многообразные контакты экуменического свойства как с христианами, так даже с представителями нехристианских религий. Этим секретариатом была разработана инструкция, первоначально опубликованная в 1967 г. и затем неоднократно корректировавшаяся и дополнявшаяся, по применению принципов экуменического общения. Согласно этой инструкции, католикам разрешается совместная молитва с иными христианскими исповеданиями, исключая евхаристические молитвы. Это молитвы в ситуации так называемой общей озабоченности. Например, молитвы о мире во всем мире, молитвы о достижении большей социальной справедливости, в дни национальных празднеств или траура. В качестве примеров таких молитв можно привести участие американских католических епископов в траурных мероприятиях в Соединенных Штатах Америки после трагедии 11 сентября наряду с представителями других христианских конфессий,

даже нехристианских религий; молитвы в Германии, регулярно бываемые, так называемые кирхентаге, которые проводятся один год под патронатом католической церкви, другой год – под патронатом Протестантской, но представители другой ведущей конфессии Германии обязательно участвуют и в том случае, когда не они проводят это мероприятие, и целый ряд других примеров. К межрелигиозным практикам относится молитва в Ассизе о мире во всем мире, которая проводится на родине Франциска Ассизского с приглашением на эту молитву представителей не только христианских конфессий, но даже и нехристианских религий. В упомянутой нами инструкции секретариата по применению принципов экуменизма допускается общение католиков в Таинствах с восточными христианами при наличии соответствующих условий и при согласии, наличии понимания восточной стороны. Католик может причащаться у православного восточного священника; в свою очередь католическим священникам вменяется в обязанность принимать исповедь у православных христиан безвозбранно; католику разрешается принимать участие в православном богослужении до уровня чтеца, он может быть восприемником при православном крещении; православный может быть вторым восприемником при крещении, если один из восприемников католик и речь идет о крещении в католической церкви; с их точки зрения православный может участвовать в католическом богослужении до уровня чтеца; всем восточным христианам разрешается пользоваться католическими храмами для совершения Евхаристии; брак с православным, совершенный в православном храме, не расторгается и признается подлинным. По отношению к протестантам требования более жесткие как в отношении участия в богослужении, так и в отношении крестных. Нормы эти постоянно изменяются.

Кроме того, в качестве высших органов управления католической церкви упомянем Секретариат по сношению с нехристианами. Здесь речь идет уже о нехристианских религиях (иудаизме, мусульманстве, буддизме, других религиях). Этот секретариат основан в 1964 г.

И весьма активно работающий Секретариат по сношению с неверующими. Он основан в 1965 г., исследует проблемы атеизма, атеистического сознания. Им издается весьма любопытное повременное издание, которое называется «Энциклопедия современного атеизма». Там исследуются проблемы генезиса атеизма, современная атеистическая психология, тенденции, которые в рамках этого мировоззрения имеют место в современном мире.

Из других структур Римской курии упомянем о наличии Совета по делам мирян, основанного в 1966 г. (одним из его руководителей с 1970 г. был краковский кардинал Карл Войтыла, будущий папа Иоанн Павел II), и комиссию «Justitia et pax» («Справедливость и мир»), которая занимается связями со странами третьего мира и другими бедными странами в плане гуманитарной помощи.

Епархиальные структуры, духовенство, монашество

Епископство признается у католиков высшей степенью священства. Чин епископа вместе с папой называется преемствующим апостольской коллегии. Сами епископы именуются преемниками апостолов. Вместе с папой епископы осуществляют высшую и полную власть над всей Церковью настолько, насколько они находятся в единстве с папой. В этом отношении папское полномочие по-прежнему абсолютно, то есть в случае каких-либо разногласий между епископатом и папой с точки зрения католической доктрины носителем власти, учительства, авторитета останется только папа, а не епископат в сколь угодно большом числе Римско-католической церкви. Епископы продолжают вместе с папой основную миссию апостолов – учить, освящать и пастырствовать. За епископом признается право судебных и законодательных решений в пределах епархии при условии, что эти решения не будут противоречить установкам вышестоящих церковных органов. При этом даже регулярным порядком папа сохраняет за собой решение ряда вопросов, которые изъяты из компетенции

епископов. В частности им не разрешается давать духовникам полномочия на отпущение наказания за определенные категории грехов. Эти грехи могут быть отпущены только духовниками верховной апостольской пенитенциарии. Сами епископы не имеют права давать священникам диспенсацію на занятия медициной и хирургией. Правом поставления епископов Римско-католической церкви с XIV в. обладает только папа или другие епископы при выдаче папского мандата на это. Реально папа, конечно, не рукополагает всех епископов Римско-католической церкви, хотя совершает достаточно много епископских хиротоний. Отчасти это облегчается для католиков тем, что, в отличие от нашей практики совершения Таинства рукоположения, когда на одной литургии может быть совершено только одно рукоположение в данную степень священства, то есть максимум три хиротонии на одной литургии: диаконская, священническая и епископская, католический подход допускает одновременное рукоположение сразу многих клириков на одном богослужении, в том числе рукоположение сразу нескольких епископов на одном богослужении. Конечно же, папа – не единственный совершитель хиротонии, но тем не менее папская санкция в виде мандата на эту хиротонию непременно должна присутствовать. При определении кандидатов на рукоположение во епископы, с одной стороны, их предлагает местная епископская конференция – как правило, список из трех кандидатов присылается в Ватикан; с другой стороны, папский нунций или легат в той или иной стране также высказывают свое мнение о возможных кандидатурах, предложения делаются независимо друг от друга, что дает возможность в Ватикане увидеть, совпадают ли, тождественны ли подходы на выбор кандидата, или, скажем, сравнив эти два списка, определить персоналию или персоналии, мнения которых сходятся. Папа этими списками не связан, они являются для него лишь предварительными, и Конгрегация по делам епископов вырабатывает окончательные рекомендации по той или иной кандидатуре.

Епископская хиротония в католической церкви совершается через руковозложение епископов или хотя бы одного епископа.

Возложение рук считается по отношению к хиротонии материей Таинства. Тайносовершительная молитва в современной практике Римско-католической церкви заимствована из апостольского предания святого Ипполита Римского. Эта молитва сохранилась у коптов и сирийцев и в новом Ординале Римско-католической церкви заменила до того имевшую место со времени Тридентского Собора тайносовершительную молитву. Центральные слова этой молитвы считаются формулой Таинства. Видимыми знаками епископского достоинства в католической церкви являются пастырский жезл, который называется пасторал, перстень и митра. Жезл у католических епископов похож на папский, но отличается завершением. Папский жезл (пасторал) завершается в форме креста; епископский жезл завершается в форме завитой змейки или спирали. Перстень является очень древним знаком епископской власти. В древние века он употреблялся еще и как личная печать епископа. Кроме католиков он есть еще и в некоторых древневосточных Церквях, в частности в Армяно-Григорианской Церкви также употребляются епископские перстни. Символика митры хорошо нам известна и по православному ее употреблению. По достижении 75 лет епископы должны ходатайствовать об освобождении от занимаемых постов. Сохранение в должности может достигать до 80 лет, однако затем, оставаясь в достоинстве епископа, они все-таки должны отойти от всякого церковно-административного служения.

Какие виды епископских должностей, служений существуют в Римско-католической церкви? Если двигаться сверху вниз, упомянем о римско-католических патриархах. Патриархи у них есть как различных восточных обрядов, так и патриархи латинского обряда. Разница в том, что большинство патриархов латинского обряда являются титулярными, то есть носителями титула, но не реального объема власти, полномочий.

Упомянем об архиепископах и митрополитах. Первое, на что надо обратить внимание, это то, что в католической традиции правящий архиепископ является и митрополитом. Митрополиты, они же архиепископы, суть епископы,

председательствующие в церковных провинциях. Митрополиты латинского обряда получают от папы палий (омофор западного типа) и право предношения креста на богослужении. Митрополит председательствует на своем провинциальном соборе. Униатские митрополиты в том случае, если они входят в униатские патриархаты, подчиняются своему униатскому патриарху и особых прав не имеют. Если они возглавляют униатскую структуру, то как таковые они являются ее предстоятелями.

Митрополиты, первенствующие в национальной Церкви, называются примасами (primas). Примас – это первенство чести. Достоинство примаса усваивается не лицу, но кафедре, то есть примасом той или иной территории будет непременно архиепископ, митрополит, находящийся на конкретной кафедре.

Епископы делятся у них на епархиальных, присоединяя сюда и викарных, и титулярных епископов. Епархиальные епископы управляют определенной областью, епархией. Есть два названия епархиальных епископов в католической церкви, которые параллельно употребляются: ординарии или суффраганы. При епархиальных епископах могут быть викарии в нашем смысле этого слова, то есть помогающие епископы. Викарий в католической традиции называется ауксилиарий (от латинского *auxilium* – помощь). Есть еще довольно любопытный вид ауксилиариев – коадьюторы, то есть викарии с правом наследования епархии. Он назначается на данную епархию помогающим епископом с гарантией, что, когда данная кафедра освободится, именно этот коадьютор станет во главе ее.

Есть еще титулярные епископы в Римско-католической церкви. Именно в Римской церкви титулярный епископат получил особенно широкое распространение. В понимании и в практике Православной Церкви хиротония всякий раз совершается к какому-либо месту служения. Для диакона и пресвитера это приход или монастырь, для епископа это епархия. В католическом понимании хиротония совершается сама по себе, а назначение носит уже чисто административный характер. Соответственно, посвящение во епископа не было связано автоматически с назначением на ту или иную кафедру,

хотя бы даже и условно. Уже отсюда множественность титулярных епископов. Но, с другой стороны, сам по себе характер католической администрации, наличие сильного административного центра, дипломатические работы требовали и требуют большого количества работников в епископском сане, которые при этом не были бы загружены епархиальной деятельностью.

Епископы той или иной страны периодически собираются на епископские конференции. По сути дела это Поместные Архиерейские Соборы. С правом голоса на них выступают лишь епархиальные епископы, остальные епископы – участники дискуссий. На таких конференциях присутствуют папские легаты и нунции, но не являются их членами, то есть не имеют права голосовать. Естественно, решение каждой конференции утверждается папой и только тогда может вступить в силу. При епархиях у католиков существуют те или иные епархиальные органы.

Верховным епархиальным органом является соборный капитул; это совет клириков кафедрального собора, хотя бы даже чисто номинальных клириков. Ему как бы вверено ведение богослужения кафедрального собора, но реально капитул является ближайшим совещательным и церковно-административным органом при правящем епископе. В период между смертью правящего епископа или смещением и назначением нового капитул управляет епархией. Члены капитула, клирики кафедрального собора, имеют весьма почетное в католической традиции именование каноников. Есть также пресвитерский совет, куда входят священники по назначению папы, и пастырский совет, куда вместе со священниками входят монахи, монахини и достойные миряне по назначению епископа.

Пресвитеры и диаконы в Римско-католической церкви

Декрет II Ватиканского Собора о служении в жизни пресвитеров усваивает им те же обязанности, что и епископам.

В каноническую обязанность пресвитера входит ежедневное прочтение краткого келейного круга богослужения и, по возможности, ежедневное совершение мессы. Пресвитеры делятся на настоятелей и ненастоятелей. Последние называются викарии-сотрудники (*лат. vicarii cooperatores*). Пресвитеры, как настоятели, так и викарии, назначаются епископами. Последние с учетом мнения настоятеля, но не обязательно исходя из него. Если епископ считает бесполезным пребывание настоятеля или священника на данном месте, он может перевести его на другое место без канонических причин, без вины с его стороны, а только исходя из целесообразности, как она ему видится. По достижении 75 лет пресвитеры должны подавать рапорт о выходе на пенсию. Священник, несущий попечение о неприходской церкви (больничной, семинарской и другой), носит название ректора церкви.

Диаконская степень была восстановлена как самостоятельная лишь на II Ватиканском Соборе. До этого диаконство существовало как промежуточная степень. Дიაконы, в отличие от пресвитеров, могут быть женатыми. У католиков существуют низшие степени клира (заклинатели, чтецы, привратники), но реально их на приходах нет, а в эти степени бывают посвящаемы семинаристы в процессе обучения.

Монашеские и полумонашеские организации Римско-католической церкви

Все вместе они объединяются термином «состояния совершенства» (*лат. status perfectionis*). Высшими из них являются религии. Религиями называются организации монашеского типа, те, в которых в официальном порядке выражены обеты соблюдения евангельских советов о послушании, целомудрии и бедности. Католическая доктрина различает заповеди от евангельских советов. Заповеди соблюдать обязательно, советы – не обязательно. Монашествующие соблюдают необязательные евангельские советы. Во всех религиях обязательен общежительный устав, и члены религий именуются религиозами, собственно, это монахи.

Различаются в католической практике два вида религий: религиозные ордена и религиозные конгрегации. Различаются они прежде всего по характеру принесения обетов. В религиозных орденах существует два вида обетов: обеты простые и обеты торжественные. Простые обеты даются на время и должны возобновляться по окончании данного срока. При этом человек не обязан полностью отказаться от собственности, но лишь не имеет права ею пользоваться. Человек, принявший временный обет, может выйти из ордена по окончании срока обета. Это считается предосудительным, но не отделяет человека от Римско-католической церкви, то есть не ставит его в такую ситуацию, что он если не раскается, то не может считаться католиком или причащаться. Брак, заключенный в нарушение простого обета, хотя и расценивается как предосудительный, но не подлежит расторжению, то есть считается действительным. А вот торжественные обеты, которые даются только после того, как человек один или несколько раз приносил временные, простые обеты, даются на всю жизнь, и они уже связаны с полным отказом от собственности. Если после принесения торжественного обета монах или монахиня вступают в брак, то брак этот признается незаконным и подлежащим расторжению. Практика поступления в орден предполагает, что сначала следует новициат, или послушничество, затем принесение временных обетов, а затем принесение торжественных обетов. Как правило, последние приносятся не ранее, чем через 7–8 лет после начала монашеского делания. Члены религиозных орденов мужчины называются регулярами, а женщины монахинями. Древнейший религиозный орден – бенедиктинский, основанный преподобным Бенедиктом Нурсийским, жившим в V–VI вв. Преподобный Бенедикт, или Венедикт, как он пишется в нашем церковном календаре, это основатель западного регулярного, то есть живущего по уставу, монашества. Он составил первый западный монашеский устав. Принцип этого устава зафиксирован в известной латинской максиме, которая является пунктом этого устава. Это слова «ora et la bora» («молись и трудись»). Акцент на трудовую деятельность, на

миссионерство, в отличие от акцента на созерцательно-молитвенном аспекте монашеской жизни, он был свойствен Западу в сравнении с Востоком, особенно в древности. Бенедиктинцы прославились в веках как ученые монахи, особенно в области патрологии. Это и сейчас ученый орден, ведущий богословскую работу. Впрочем, они занимаются и другими сторонами деятельности: виноградарством, изготовлением всякого рода предметов священно-церковного быта и так далее. Есть отделения бенедиктинского ордена, возникшие уже в IX, X, XI вв., такие как камальдулы, цистерцианцы, бернардинцы. Только бенедиктинцы называются монахами в строгом смысле слова в католической канонике. Остальные должны были именоваться религиозами; на практике это не всегда соблюдается, но канонически это разделение следует иметь в виду.

Параллельным бенедиктинцам монашеским орденом восточного обряда являются у католиков базилиане, или василиане, по имени святого Василия Великого, претендующие на то, что они являются исполнителями устава этого великого отца Церкви. Последующие монашеские ордена возникли уже в Средневековье, после отпадения латинского Запада, в частности орден доминиканцев, чей основатель испанский монах Доминик (1170–1221) создал его для борьбы с ересью альбигойцев. Орден получил название *Ordo predicatorum* (Орден проповедников). Впоследствии доминиканцы печально прославились как усердные инквизиторы. Членом ордена доминиканцев был известнейший схоласт Фома Аквинский.

В близкое время был основан орден францисканцев известным католическим аскетом Франциском Ассизским (1182–1226). Этот орден, как и предыдущий, именуется нищенствующим. Франциск Ассизский предполагал возродить в своих братствах евангельские идеалы любви к ближним в бедности, что с переменным успехом удавалось его последователям. Орден также занимался и занимается миссионерской деятельностью. Уже на грани эпохи Возрождения, Средневековья его члены доходили до Китая.

Называются францисканцы также «братьями меньшими» (Ordo fratrum minorum – Орден братьев меньших).

Из других орденов назовем прежде всего известнейший орден иезуитов, основанный испанским дворянином Игнатием Лайолой в 1534 г. Центр у иезуитов в Риме. Официальное название ордена Societas Iesu (Общество Иисуса). Иезуиты построены на принципах строгой дисциплины и организации, вся власть ордена внутри ордена принадлежит его главе, который называется *prepositus generalis* (всеобщий предстоятель). Первоначальной целью создания ордена иезуитов была борьба с протестантизмом, но наряду с этим орден взял в свои руки образование, миссионерскую работу и то, что мы сейчас назвали бы средства массовой информации, работу с общественным сознанием. Поныне иезуиты занимаются преподаванием, в их ведении десятки богословских и светских вузов, в частности папский Библейский институт, папский Восточный институт, главный университет – Григорианум, Ватиканское радио. В руках иезуитов основные средства массовой информации католиков: журнал «Чивильта католика», богословский официоз Ватикана, и всего около тысячи изданий на пятидесяти языках мира, около шести тысяч миссионерских станций по всему миру.

Религиозные конгрегации, в отличие от орденов, имеют только простые обеты. Мужчины в них называются религиозами простых обетов, а женщины сестрами. Крупнейшая конгрегация – салезиане, учрежденная в XIX в., берет название от Франциска Сальского; редемптористы, учрежденные в XVIII в., и некоторые другие.

Глава III. Протестантизм

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ НАКАНУНЕ РЕФОРМАЦИИ. МЕСТО ПРОТЕСТАНТИЗМА В ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА

Обстановка в Римско-католической церкви в средние века была очень тревожной. Отделившись от Вселенской Церкви в XI в., она в силу различных обстоятельств продолжала укреплять свой основной принцип – безграничную власть Римских пап. Последние не оставили своих честолюбивых и властолюбивых притязаний. Напротив, римские первосвященники поставили перед собой грандиозную цель – утвердить свою абсолютную власть над всем миром и подчинить себе все человечество. Для достижения этого они были неразборчивы в средствах. Многие из мер, подчиненные этой цели, например введение принудительного celibата или латинского языка в богослужении, а также запрещение распространения Библии среди народа и перевода ее с латинского на национальные языки, естественно, вызывали протесты со стороны верующих и духовенства. Провозглашение папами своей непогрешимости в делах веры, претензии их на светскую власть и стремление объявить себя наместниками Самого Иисуса Христа на земле усугубляли неприязнь широких масс верующих к Римскому папе и его курии. Римско-католический деспотизм над свободой мысли и совести человека также вызывал активные протесты.

В нашу задачу не входит рассмотрение всех недостатков Римско-католической церкви того времени. Достаточно сказать, что она стала предметом критики со стороны самых разнообразных слоев общества, отдельных и коллективных представителей этой эпохи.

Сначала начали раздаваться отдельные робкие, а затем и смелые, героические, мужественные, организованные голоса и речи протеста людей, выступавших против деспотизма Римских пап, которые позднее стали оцениваться в истории как предвестники Реформации. XV в. дал таких смельчаков, как Иоанн Гусс, профессор Пражского университета, как Иероним Савонаролла, доминиканский монах, и другие, которые по-

разному, но с одинаковой настойчивостью требовали глубокого преобразования Римско-католической церкви и которые вошли в историю под именем предшественников Реформации.

Эти отдельные выступления, к которым общество пока не было подготовлено, бывали подавляемы, их виновники и смелые выразители – сжигались на кострах, но могущественный голос правды находил отзвук в людском сознании. Пионеры протестантизма будили своих современников, звали их открыто и безбоязненно подавать свой протестующий голос против деспотизма Римского престола, против всех отрицательных сторон римско-католической церковной практики.

Выразителями протестующего общественного мнения были и некоторые Соборы, например Пизанский (1409), Констанцкий (1417), Базельский (1431) и др. На них делались попытки искоренить нестроения церковной жизни, перестроить церковный порядок, снова вызвать к жизни первохристианский дух в Римско-католической церкви.

Однако попытки эти были безрезультатны, и в XVI в. совершилось крупнейшее на Западе разделение христианского мира. Многочисленные злоупотребления папской власти, неправильности в каноническом строе Римско-католической церкви, усвоение римскому первосвященнику права на светскую власть и другие нарушения традиционной церковной жизни и веры явились причинами этого явления.

Протестанты говорили, что Римско-католическая церковь уже осуществила свою историческую цель, что она сослужила уже свою службу, подготовила и воспитала новое сознание народов, которые достигли своей зрелости. Римско-католическая церковь сделалась для них не только ненужной, но и невыносимой, ибо они считали, что в деле религии нужно предоставлять всем полную свободу.

Разделение происходило очень бурно: за какие-нибудь сто лет оно отторгло от Римско-католической церкви около 90 миллионов верующих, которые были охвачены одной целью – реформировать Церковь в ее главе и в членах, в управлении и в устройстве. Это привело к тому, что вместо образования одной очищенной от римско-католических погрешностей Церкви

Реформация дала миру десятки и сотни новых христианских Церквей, обществ и деноминаций, часто враждовавших между собой и обличавших друг друга.

В борьбе против злоупотреблений Рима протестантизм поднял знамя свободы и независимости. При этом складывались особые формы религиозного сознания. В Германии, Швейцарии, Англии появились новые течения. Лютер, Цвингли и Кальвин, Генрих VIII возглавили их, каждый в своей стране. Названных лиц, однако, нельзя рассматривать как новаторов, оторванных от своей эпохи, от национально-общественных форм жизни. Эти вожди Реформации отражали современную им жизнь, настроения широких масс верующих. Они были едины в своем протесте против деспотизма Римского престола, но по-своему отражали особенности, присущие народам их стран.

Общей задачей Реформации было низвергнуть римско-католическое иго и освободить духовную жизнь людей от деспотизма. Английский король Генрих VIII ввел даже в богослужение специальное ектенийное прошение такого содержания: «От насилия епископа Римского и его нестерпимых обид избави нас, Господи!»

Таким образом, Реформация по своему историческому происхождению явилась протестом против римского католицизма. Причина ее – отрицательные черты многих сторон жизни Римско-католической церкви того времени, в недрах которой она родилась. Протестантизм, однако, не избег естественных при подобных исторических явлениях крайностей. Протестуя, например, против неограниченной власти Римского папы, его церковного абсолютизма, он отказался от всякого церковноиерархического авторитета. Предоставляя верующим широкую возможность чтения Библии и полную свободу ее толкования, протестанты выступали против противоположных крайностей, бытовавших в Римско-католической церкви. Римско-католическое учение о Таинствах в смысле «*opera operatum*» вызвало в протестантизме другую крайность – отказ от них и понимание их в смысле несущественных знаков Церкви.

Независимость от Рима, полная свобода в понимании и трактовке всех вопросов вероучения, нравственности, культа и прочего, признание единственной основой вероучения только Священное Писание, с исключением из пользования Священного Предания, – все это явилось чрезвычайно благоприятной почвой, на которой выросли многочисленные и самые разнообразные ветви Реформации.

Реформационное движение вспыхнуло почти одновременно в Германии (1517) и Швейцарии (1519), дав начало двум основным ветвям протестантизма – лютеранству и кальвинизму, и формально окончилось Вестфальским миром 1648 г., формально потому, что церковное реформирование в протестантизме никогда не прекращалось и продолжается до сих пор.

В 1534 г. от Римско-католической церкви отделилось англиканское исповедание, которое хотя и ближе других стоит к православию, но рассматривается нами как одно из направлений протестантизма. Существует, правда, мнение, что при всей сложности образующих его элементов англиканство не может рассматриваться как одно из проявлений протестантского религиозного типа, а должно быть признано самостоятельным явлением, имеющим многие черты и протестантизма, и католичества.

Принимая это во внимание и признавая за подобным мнением долю справедливости, мы, однако, будем рассматривать англиканство в нашем общем курсе «Истории протестантизма», следуя установившейся традиции, в которой нет ничего обидного для Англиканской Церкви и предосудительного для православного богословия, ибо само по себе это не меняет нашего к ней отношения, более благосклонного, чем к другим протестантским Церквям, по вполне обоснованным мотивам.

Отколовшись от Церкви, хотя и заблуждавшейся в значительной степени, но все же сохранявшей апостольское преемство, Таинства и многие традиции раннего христианства, Реформация XVI в. в то же время не обратила своего взора к Востоку, что, кстати сказать, оно усердно делает теперь, с

опозданием на 450 лет. В результате протестантизм отпал от православия несомненно дальше и глубже, чем римский католицизм.

Отрицательное отношение реформаторов к Римско-католической церкви заключало все-таки в себе признание ее, хотя и ошибочное, единственной Вселенской Церковью. Поэтому утверждение истин, противоположных римско-католическому учению, было неправильным уже по одному тому, что оно исключило третье, по принципу «терциум нон датур», а этим третьим было православие.

Восставая против крайностей Римско-католической церкви, вдохновители Реформации упустили из виду такой важный факт, что заблуждения римского католицизма были обусловлены его отступлением от вселенской истины. Вместо того чтобы обратиться к полноте Вселенской Православной Церкви за руководством в поисках истины, они отказались вообще от всякого церковного Предания, от святоотеческого руководства. Вследствие этого, будучи предоставлены самим себе, лишены таинственного, благодатного, священного авторитета и помощи, протестанты сделали целый ряд глубоких и серьезных ошибок.

Протестантизм созидался вдали от неповрежденной истины православия, от его священных традиций, от Священного Предания. Уже по одному этому он не мог быть восстановлением чистого, первоначального христианства. Гордый дух самомнения, индивидуализма и рационализма не искал и не мог найти этого источника истины.

Правда, справедливости ради нужно отметить тот факт, что отдельные попытки вступить в контакт с Православной Церковью протестантами делались. Первую попытку, очень, правда, кратковременную, сделал в качестве личной инициативы Филипп Меланхтон, который писал Константинопольскому патриарху Иоасафу II (1555–1565), что реформаторы принимают учение Афанасия, Василия, Григория, Епифания, Феодорита и Иринея. В 70-х годах XVI столетия, то есть почти сразу же после относительной стабилизации Реформации, тюрингенские богословы пытались установить связь и диалог с Константинопольским Патриархатом в лице

патриарха Иеремии II и его окружения. Завязалась оживленная переписка между лютеранами и православными. Лютеранские богословы даже послали в Константинополь греческий текст «Аугсбургского исповедания» и переводы на греческий язык нескольких томов лютеранских проповедей. В 1576 г. последовал длинный и обстоятельный ответ патриарха Иеремии II, в котором он, благодаря за добрые чувства, разбирал пункт за пунктом «Аугсбургское исповедание». Ответ его замечателен, между прочим, тем, что он лишен еще того сильного налета схоластики, который встречается в обоих православных исповеданиях – в «Конфессии ортодокса» Петра Могилы и в «Исповедании» Иерусалимского патриарха Досифея (1675). В своем послании патриарх Иеремия II с большой ясностью и твердостью противопоставляет православное учение протестантскому и указывает протестантам, что многое в их воззрениях Православная Церковь должна считать уклонением от полноты церковной истины. Вместе с тем тон патриаршего ответа исполнен сердечности и христианского братолюбия. В тех пунктах, где «Аугсбургское исповедание» согласно с православным учением, он хвалит лютеран. Как нежно любящие отцы, пишет патриарх Иеремия II, примут они лютеран, если те вернутся к полноте учения Православной Церкви. Конечно, этот обмен мнениями не мог привести ни к какому соглашению: разница точек зрения была слишком велика. Но лютеранские богословы упорно продолжали вести переписку, надеясь, что греки в конце концов все-таки одобряют их позицию, что было бы для них большой моральной поддержкой в их межконфессиональной борьбе. Наконец, видя бесплодность дальнейших разговоров, патриарх Иеремия II в третьем своем послании от 1579 г. просил тюбингенских теологов избавить его от продолжения догматических контроверз. Он писал: «Мы считаем за правильное, чтобы вы впредь не причиняли нам более обременения тем, что пишете и сообщаете нам о все том же; ибо вы к светилам и учителям Церкви относились то так, то этак: на словах вы их хвалите и превозносите, а на деле отметаєте и признаете негодным наше оружие, то есть святые слова, которыми мы вам отвечали

(выдержки из писаний отцов Церкви. – М.К.). Итак, избавьте нас от забот по отношению к вам. Продолжайте заниматься вашим делом, но нам о догматических вопросах уже больше не пишите...»

Как можно теперь судить, эта первая довольно длительная богословская встреча между православием и ранним протестантизмом не оказала заметного влияния, и последний продолжал по-прежнему идти своим путем, который привел к поразительному разделению в среде самих реформаторов.

Вожди Реформации были людьми даровитыми, искренними и горячими искателями правды, но им не чужды были общечеловеческие страсти и заблуждения. Они действовали в силу своей личной инициативы и как индивидуальные выразители общего недовольства и возмущения. К своей реформаторской деятельности они не были подготовлены, так как сами воспитывались по канонам все той же схоластической католической науки. Они не имели ни твердых знаний Священного Писания, ни понимания церковной истории, но хотели построить новое религиозное общество. Реформаторы не были знакомы и с той Восточной Православной Церковью, которая свято и нерушимо хранила истину веры. Они имели ту психологию, какую воспитала в них римская католическая мысль.

Их реформаторская деятельность не была продуманной, обоснованной. В горячей борьбе с перегибами католицизма они, так сказать, на ходу развивали свое учение. При этом в ходе борьбы они невольно привлекали на свою сторону различные случайные течения, часто даже и нерелигиозного характера, но выступавшие против деспотии и католицизма, например политические, экономические и др. Эти потоки общего возмущения против папизма часто удаляли религиозную борьбу от ее первоначального пути, придавая Реформации новое направление.

Выйдя из католической среды, протестантство в силу инерции удержало в себе, например, такое римско-католическое учение, как *Filioque*. Реформаторам просто некогда было думать о таких глубоких богословских вопросах, и они, не исследовав

этого вопроса, сохранили Filioque в своем учении. По этим причинам они удержали и обливательное крещение, и опресноки, и орган за богослужением, хотя Древняя Церковь этого не знала. Здесь проявился типичный автоматизм.

Реформация XVI в. потрясла то единство, которое имело западное христианство, и создала более серьезные и непреодолимые разделения, чем все те, которые имели место с самых первых дней существования Церкви Христовой. Вначале никто из реформаторов не выражал желания и не выступал с идеей разделения. Все они добивались лишь добросовестной и полной реформы Церкви. В первое время никому даже и не казалось, что они смогут произвести какое-нибудь постоянное разделение. Все думали, что эти «ереси», как и бывшие до них, будут сокрушены объединенной тяжестью Церкви и государства и что внешнее единство сохранится, как это было и в XIV в.

Прошло, однако, немного времени, и стало очевидно, что мероприятия, которые могли бы удовлетворить реформаторов, не могут быть осуществлены в рамках существующей Церкви и что в специфической политической ситуации XVI в. имеются могущественные силы, способные защитить реформаторское движение от гибели, на которую оно, казалось, было обречено.

Неоспоримый факт, что без Лютера XVI век не знал бы Реформации, по крайней мере в той форме разделения, к которой она пришла. Конечно, существовали тенденции, благоприятствовавшие его делу. И все же, если бы не выступил человек с новой настоятельной миссией, в которую он сам верил всей душой и которую сумел сделать убедительной для простого народа, человек с крупным публицистическим дарованием и с могущественными друзьями, – едва ли движения XVI в. оказались более успешными, чем движения Джона Виклефа и Яна Гуса. В то же время необходимо признать, что развитие, которое приняла Реформация XVI в., было частично обусловлено другими, предшествовавшими движениями, и уже частично подорвавшими структуру и единство Западной Церкви.

Некоторые из этих движений были политическими. Рост наций и национального чувства начал разрывать на куски

средневековое здание Европы. Быть может, в Германии национальное негодование против продажности и притеснений, преимущественно Римской курии, было особенно сильно, но, конечно, Германия не была одинокой. Если бы Рим ответил на возникновение этого нового духа какими-нибудь мерами децентрализации и известным признанием национальной независимости, угроза единству могла бы оказаться не столь большой. Но вместо этого централизация была усилена до такой степени, что Римский папа стал первой и последней инстанцией для всех бесчисленных судебных дел во всем западном мире.

Протестантизм утверждал и утверждает, что, отнюдь не стремясь к новаторству, он всего лишь старался понять прошлое и вернуть Церковь к тому, чем она была тогда, когда оставалась сама собой.

Социальные и экономические перемены положили конец феодализму и дали инициативную силу в руки того активного, растущего класса бюргеров, который нашел в конечном итоге протестантизм конгениальным, согласным с их образом мысли и жизни.

Во многих западных странах христиане перестали в то время удовлетворяться традиционными формами благочестия и стремились найти более глубокое удовлетворение своих духовных нужд. Невозможно понять Реформацию, если не рассматривать ее в свете тех колоссальных новых духовных сил, которые она освободила, главным образом тем, что дала в руки простых людей Библию на родном языке.

Великий взрыв нового благочестия, сопровождавший контрреформацию, в особенности в Испании, произошел слишком поздно, чтобы быть в состоянии удовлетворить эту потребность. Он способствовал укреплению авторитета пап в странах, которые в основном остались верными Римскому престолу, но не смог устранить разделение или восстановить единство.

Как бы мы ни оценивали историю Реформации в целом, одно остается очевидным: порожденные ею разделения в жизни Церкви были глубже и серьезнее всех бывших до нее. Все

прежние разделения имели место внутри общих рамок Предания и культа. Но даже самые консервативные формы протестантизма представляют более радикальный разрыв с прошлым, чем что бы то ни было со времен ересей гностиков.

Самым серьезным фактом было примирение с разделением, сделавшееся основой всех послереформационных урегулирований взаимоотношений между протестантизмом и римским католицизмом. Около 1555 г. стало ясно, что Реформация не охватит всю Церковь. По Вестфальскому миру 1648 г. границы между Римско-католической церковью и отделившимися от нее частями были проведены почти в точности так же, как они проходят в настоящее время.

Однако время реформирования не ограничивается периодом с 1517 по 1648 г. Это не хронологическое событие, а процесс, в основе которого лежит принцип: *Ecclesia reformata et semper reformanda*⁸³. Реформация является по существу открытым движением, и самый смысл ее именно в том, чтобы оставаться открытой, чтобы быть неизменно внимательной к Слову Божию и исправлять саму себя в соответствии с волей Божией. Поэтому судить о Реформации по одному тому, что говорили Лютер и Кальвин, неверно и исторически, и богословски. Значение Реформации как события в истории христианства и ее сущность определяется не только рассмотрением того, чем была в целом Западная Церковь в XVI в. и что было основным требованием реформаторов, но и тем, во что превратился протестантизм позднее.

Русский публицист и богослов А.С.Хомяков еще в прошлом столетии справедливо отметил, что движение Реформации остановилось на рубеже православного мира, хотя оно глубоко проникло в такие страны, как Моравия и Польша, которые были римско-католическими. В России, например, всегда было много мистических сект, но они никогда не были способны привлечь широкие массы православных верующих. В XIX и XX вв. в России и на Ближнем Востоке появились более или менее значительные общины протестантов, главным образом пресвитериан и баптистов. Но как бы мы ни оценивали их

духовную жизненность (а в современном русском баптистском движении, несомненно, много жизненности), нельзя отрицать того, что все эти группы являются всего лишь импортом с Запада, а не продуктом местной религиозной традиции.

Без сомнения, Реформация была великим движением освобождения от искусственных категорий, державших в плену христианское благовествование. Но отвергая учения и учреждения Римско-католической церкви, реформаторы не имели представления о православии. Поэтому православный богослов может считать, что они отвергли не католическое Предание Церкви, а его одностороннюю форму. Они, несомненно, искали это подлинное и истинное Предание и в нескольких случаях были близки к нему. Принцип «Церкви реформированной и постоянно реформирующейся» может и должен применяться в православии к тем ее элементам, которые имеют чисто человеческое происхождение, а их много в исторической Церкви. Но то, что Бог дает нам, полнота Его присутствия в Таинствах и в истине, сохраняемой Духом Святым в Церкви, выше и вне всякой Реформации.

XVII и XVIII вв. были самыми трагическими в истории православного богословия. Как в России, так и на Среднем Востоке оно подпало «западному пленению». Святоотеческая духовная жизнь и богословие сохранялись только в монастырях, в богослужебных книгах и в народном благочестии, но были фактически забыты теми немногими образованными людьми, которые обучались, как правило, или в римско-католических, или в протестантских школах. Таким образом, та инстинктивная реакция, которой Православная Церковь отвечала на деятельность западных миссионеров, неизбежно принимала форму пользования протестантскими аргументами против римокатоликов и римско-католическими против протестантов.

Существование Православной Церкви в эпоху Реформации в той или иной степени говорит против Реформации. Путь же протестантизма к единой Церкви лежит через возвращение его к исходным позициям реформаторов.

ПРЕДВЕСТНИКИ И ПРЕДШЕСТВЕННИКИ РЕФОРМАЦИИ

Реформация, волновавшая весь XVI в. и первую половину XVII столетия умы и сердца западноевропейских народов, возникла в результате длительной подготовительной работы. XIV и XV вв. можно назвать эпохой предвестников и предшественников Реформации.

Все главные проявления оппозиции против Римско-католической церкви эпохи Средневековья можно разделить на две категории: движения против внутреннего состояния римского католицизма и попытки к церковным преобразованиям.

Начало реакции против папства было положено известным спором между королем Филиппом IV Красивым и папой Бонифатием VIII в начале XIV в. Король выступал против злоупотребления духовенством своей властью и требовал от него полного подчинения в мирских делах светской власти. С этой целью Филипп IV созвал в 1302 г. собрание представителей всех сословий Франции, которое высказалось против светской власти папы.

Советник Филиппа IV Красивого легист Петр Дюбуа в 1302 г. написал памфлет «Вопрос о папской власти», а позднее как его продолжение он написал известный трактат «Прошение французского народа королю против папы Бонифатия VIII». В обоих произведениях содержится резкий протест против вмешательства папы в светские дела. В одном из следующих своих трактатов Петр Дюбуа, выступая против безбрачия духовенства, высказал такую мысль, что если это правило предписано святыми отцами, то его можно отменить, как Бог отменил в Новом Завете многие постановления Ветхого Завета.

Филипп IV использовал в борьбе с папством также и народную сатиру. По его поручению писатель Франсуа де Рю написал «Роман о Фовеле» – длинную сатирическую аллегорию, бичующую папу, нищенствующих монахов и тамплиеров.

Результатом этих выступлений было то, что французский народ стал скептически относиться ко всему тому, чему

поклонялся раньше.

Такое же положение было в Италии и Германии. Когда король Люксембургский Генрих VII собрался в Рим для коронования, знаменитый поэт средневекового католичества Данте Алигьери приветствовал его трактатом «О монархии», в котором в числе прочего высказал такую мысль, что «папе мы подчиняемся не как Христу, но как Петру».

Людовика Баварского в его борьбе с папой Иоанном XXII поддерживали многие публицисты. Лупольд Бебенбургский, Вильгельм Оккам, Марсилий Падуанский и Жан де Жанден были проповедниками власти светского государства против притязаний Римского папы.

Марсилий Падуанский и Жан де Жанден были авторами политического трактата «Защитник мира», основной мыслью которого было утверждение, что «священство не имеет никакой деспотической власти; оно должно заботиться только о спасении душ».

Автор «Восьми вопросов о папской власти» Вильгельм Оккам продолжил и углубил полемику Марсилия Падуанского и Жана де Жандена. Он не признает законным актом «Дар Константинов» папе на том основании, что император не может дарить собственность империи. В другом своем важнейшем сочинении – «Диалог между вопрошающим учеником и отвечающим ему наставником» – В.Оккам с особенной силой отвергает учение о папской непогрешимости и всемогуществе.

В Германии нападки на римско-католическое духовенство первоначально отразились в эпических произведениях, например в сказании «О Рейнеке-лисе», появившемся в конце XV в. Немецкий писатель Себастьян Брант в «Корабле глупцов» также выступает с обличениями разврата духовенства. Голландская литература того времени тоже не щадит духовенства и раскрывает все нравственные язвы клириков. Еще в XIII в. Ван Марлант подвергал в своих произведениях строгой критике развратную жизнь епископов. «Свидетельство Яна» с большим сарказмом пишет о том, что «священники издали строгие законы для народа, а сами их не соблюдают».

В Англии правительство и общество также стремились к ограничению папской власти. Парламент часто противился вмешательству пап в дела Английской Церкви. Эдуард III издал два статута, из которых один давал королю право замещать церковные должности, а другой запрещал английским подданным обращаться к суду папы. Английская литература с самого своего возникновения бичует монахов и высшее духовенство. Замечательный английский писатель Вильгельм Лангданд в своем произведении «Видение Петра пахаря» выступает против продажи индульгенций, нравственной распущенности католических монахов и духовенства и их корыстолюбия. Чосер в «Кентерберийских рассказах» и Гауер в «Vox Clamantis» также настойчиво указывают на испорченность слуг Церкви и требуют всесторонней реформы.

Недовольство простых верующих Римско-католической церковью сказалось в самых различных крайних проявлениях религиозной жизни. Одним из них было возникновение мистического общества флагеллантов, или пилигримства бичующихся. Оно возникло в Италии в XIII в. и как эпидемия распространилось по всей Западной Европе. Бичующиеся проповедовали покаяние, избивали евреев, варварски истязали самих себя. Они имели своих наставников, не принадлежавших к духовному сословию, которые наделялись правом прощать грехи. Флагелланты устраивали шествия с крестами и хоругвями, которые сопровождались колокольным звоном, самобичеванием, паданием ниц перед храмами, проповедью и пением гимнов. Результатом этой эпидемии было появление болезни, известной под названием «пляски святого Витта».

На этой почве, как антипод, развился мистицизм, который, хотя и был присущ вообще средним векам, в XIV и XV столетиях он достиг своего апогея. Протестантские богословы придают мистике громадное значение. Доминиканец Эккарт, его последователи Таулер и Сузо и анонимный автор «Немецкой теологии» считаются ими не только предшественниками, но и вдохновителями Реформации. Ульман даже считает, что в «Немецкой теологии» заключаются все существенные стороны реформаторского мышления. Хотя теперь мы можем со всей

уверенностью утверждать, что мистицизм и Реформация являются двумя крайними противоположностями, в свое время мистика служила одним из побуждений к реформированию Церкви.

Одним из отцов средневекового мистицизма был немецкий философ Эккарт (1260–1329). Проповеди этого доминиканского монаха способствовали развитию двух богословских течений: мистического и пантеистического. К богословам первой категории принадлежали: Иоанн Таулер (1290–1361) – последователь практического мистицизма; Генрих Сузо (1300–1365) – представитель романтического мистицизма; Иоанн Рейсбрук (1293–1381) – адепт созерцательного мистицизма, и Фома Кемпийский (1380–1471) – автор «Подражания Христу», сторонник аскетического мистицизма.

Последователи этих мистических наставников в XIV– XV вв. назывались «друзьями Божиими», а позднее пиетистами. «Друзья Божии» образовали в Германии, Швейцарии и Нидерландах множество тайных мистических кружков, которые стремились на практике осуществить основные принципы мистицизма.

Каноник Гергард де Грот (1340–1384), стоявший близко к друзьям Божиим, основал в 1374 г. в Девентере (Германия) братство общежития. Его сотрудником был Флоренций Радевинс. Они совместно трудились над учреждением братства, которое состояло из мужского и женского отделений. Члены братства не давали обетов, но вели целомудренную жизнь. Они занимались и просветительской деятельностью. Воспитанниками этого братства были, например, такие знаменитости, как Николай Кузанский и Эразм Роттердамский. Братство просуществовало до 1854 г.

Если мистическое движение XIV–XV вв. и не имело непосредственной связи с Реформацией, то все же мистики с полным основанием могут считаться предвестниками ее, подготовившими в Римско-католической церкви хорошую почву для будущих реформаторов.

Предвестников Реформации сменили ее предшественники, пытавшиеся бороться с недостатками римско-католической

религиозной жизни путем преобразований.

После авиньонского пленения в Римско-католической церкви образовалась сильная партия за ограничение папской власти. Центром ее был Парижский университет. Французские богословы Пьер д'Альи и Жан Шарле выступили за расширение епископской власти за счет папства. Они считали, что общие дела Церкви должны решаться Вселенскими Соборами, которые одни непогрешимы.

В это время в Римско-католической церкви появляется много сект грубо пантеистических. Еще в XIII в. Давид Динантский доказывал, что все существующее делится на три категории: телá, ду́ши и вечные субстанции. Эти три субстанции – материя, разум и Бог – тождественны. Современник Давида Динантского, парижский профессор Амальрих, основал на основе этого учения секту амальрикиан. Один из ее последователей, ювелир Вильгельм, утверждал, что как с приходом Иисуса Христа пали все религиозные формы, данные Моисеем, так и теперь пали все формы Нового Завета, например Таинства. В 1209 г. десять сектантов-амальрикиан было сожжено. Несмотря на преследования, эта секта распространилась по всей Франции и смешалась с родственной сектой кафаров.

В Германии Ортлиб придал секте амальрикиан мистический характер. Ортлибианцы отличались аскетизмом. Они послужили зерном для возникновения немецкой пантеистической секты второй половины XIII в., получившей известность под именем «братьев и сестер свободного духа».

В XIV в. эта секта стала угрожать Римско-католической церкви большой опасностью. В числе сектантов были даже монахи и священники. Базис этой ереси кратко был выражен словами: Бог есть все, что существует; тело Господа находится в каждом хлебе с тем же значением, как и в хлебе Евхаристии; Христос пострадал не ради нас, но ради Самого Себя. Ересь эта просуществовала до XVII столетия.

Все эти нападки на Римско-католическую Церковь являлись симптомами ее болезни. Более серьезными ее противниками были некоторые мыслители, которых с полным правом можно

назвать реформаторами до Реформации. Виднейшим из них был английский богослов Джон Виклеф (1320–1384).

Оксфордский богослов Виклеф был основоположником идей Реформации. Он был первым переводчиком латинской Библии на английский язык. Виклеф в своей борьбе с Римским престолом стоял на стороне национальных интересов и на этой почве сблизился с английским правительством. Он открыто защищал церковную политику королевского двора. Английский богослов был проникнут убеждением в необходимости создания автономной Англиканской Церкви. Он выступал с резкими нападками на Римского папу и нищенствующих монахов. Первое открытое выступление против Виклефа произошло в 1377 г., когда он был вызван на суд духовной конвокации Англии. Герцог Иоанн Гентский, однако, явился на это духовное собрание в качестве защитника Виклефа, но из-за возникшей неурядицы суд не состоялся.

Английское духовенство не ограничилось привлечением Виклефа к суду. Оно обратилось с жалобой на него к папе Григорию XI. Последний осудил учение оксфордского богослова и приказал арестовать его. Весной 1378 г. Виклефа вызвали в Ламбетский дворец. Узнав об этом, лондонцы выступили в защиту уважаемого мужа, и прелаты вынуждены были удовлетвориться заявлением Виклефа, что он с готовностью отречется от тех мнений, которые будут опровергнуты его противниками.

Восстание крестьян под предводительством Уота Тейлора в какой-то степени подорвало влияние Виклефа на умы его современников.

Из всех догматических вопросов Виклефа особенно интересовало Таинство Евхаристии. В 1381 г. он представил Оксфордскому университету двенадцать тезисов, в которых опровергал учение о пресуществлении, исповедуемое Римско-католической церковью. Свое мнение он изложил в труде «Исповедание».

Архиепископ Кентерберийский Кертней созвал собор епископов специально для рассмотрения двадцати двух положений из сочинений знаменитого оксфордского богослова.

Десять из них были признаны еретическими, а остальные ошибочными. После этого Вickleфу пришлось ограничиться только пастырской деятельностью в своем луттервортском приходе.

Основным богословским трудом Вickleфа является «Триалог». В нем он развил учение о предопределении. При разъяснении своего взгляда на этот предмет Вickleф выступает в качестве прямого предшественника реформатора Кальвина. Единственным посредником между Богом и верующими он считает Христа и совершенно отвергает поклонение святым и индульгенции. Высшим критерием всего Вickleф считает Священное Писание. Главные реформаторские идеи английского богослова заключаются в последней, четвертой книге «Триалога», где излагается учение об Евхаристии, церковной иерархии и папской власти. Папу он считал великим антихристом, из иерархических степеней признавал только священническую и диаконскую. Кроме этого, Вickleф отрицает необходимость исповеди и соборования. Средство для уврачевания церковного зла он видел в передаче административной власти в Церкви в руки короля.

Чтобы найти в XVI столетии направление, соответствующее радикальным взглядам Вickleфа, нужно обратиться не к виттенбергским богословам, враждебно относившимся к оксфордскому реформатору, а к тем многочисленным сектам, которые в Англии развились среди его последователей на основании учения Кальвина в конце XVI – начале XVII столетий. Историки индeпендентских церквей не без основания считают Вickleфа одним из предшественников индeпендентства, сыгравшего столь видную роль в пуританской революции XVII в.

По смерти Вickleфа его последователи образовали несколько сект, распространявших в измененной форме воззрения своего учителя. Современники дали им название лоллардов, то есть последователей крайних пантеистических религиозных учений. В этом смысле слово лоллард употреблялось уже в начале XIV в. и было распространено на последователей Вickleфа, считавшихся вредными еретиками. С крайними лоллардами не следует смешивать некоторых глубоко

религиозных учеников Виклефа, не сочувствовавших этому радикальному направлению.

При Генрихе IV архиепископ Кентерберийский Томас Арендель возбудил преследование лоллардов, и некоторые из них даже возведены были на костер. Самые жестокие гонения на них были, однако, в царствование Генриха V, духовник которого, монах-кармелит Томас Неттер, требовал строгого исполнения всех законов об еретиках. Так, в 1417 г. был сожжен даже любимец короля лорд Джон Ольдкастель, член парламента, не пожелавший отречься от лоллардизма. Он, между прочим, часто считается одним из первых пуритан. Несмотря на преследования, виклефизм продолжал в скрытом виде существовать в низших слоях народа и снова возродился в эпоху Реформации.

Если начало чешского религиозного движения XV в. нельзя приписать полностью влиянию идей Виклефа, то, во всяком случае, имя оксфордского богослова часто упоминается в истории Яна Гуса и его последователей. Все лучшие чешские ученые единогласно подтверждают местное, национальное происхождение гуситской Реформации, которая возникла одновременно с национальным и политическим возрождением Чехии XIV в., находившейся под безраздельным немецким влиянием.

Предшественниками Яна Гуса в какой-то степени могут считаться архиепископ Арношт из Пардубиц, один из главных инициаторов создания Пражского университета (1348), монах-августинец Конрад Вальдгаузен (ум. 1369), немец по происхождению, ревностный обличитель пороков современного ему общества и проповедник покаяния, и его преемник на этом поприще каноник Ян Милич из Кормежижа, который не побоялся выступить даже против папы Григория XI, осудившего его ересь строгой буллой и вызвавшего его в Авиньон для оправдания, где он примирился с папой и умер в папской резиденции в 1374 г. К вышеперечисленным предшественникам чешской реформации, в ограниченном смысле этого слова, могут быть причислены также знаменитый богослов Матвей из Янова (ум. 1394), разделявший идеи Яна Милича о необходимости

преобразования духовенства и после его смерти ставший каноником церкви святого Вита, и писатель, пропагандировавший реформационные идеи предшественников Яна Гуса, Фома Штитный, подготовивший народ к восприятию учения великого чешского реформатора.

Многие магистры и доктора Пражского университета, знакомые с учением Виклефа, излагали его своим слушателям, тем самым возбуждая в них интерес к религиозным преобразованиям. Университетом для простого народа служила в Чехии Вифлеемская часовня, ставшая всемирно известной со времени Яна Гуса.

Ян Гус родился в 1369 г. в Чехии, в семье зажиточных крестьян, заботившихся о том, чтобы дать сыну хорошее образование. Окончив Пражский университет, Гус в 1393 г. стал бакалавром свободных искусств, в 1394 г. – бакалавром богословия и в 1396 г. – магистром свободных искусств. В 1398 г. он начал читать в университете лекции, а в 1400 г. был посвящен в сан священника. В 1402 г. Гус занял место проповедника Вифлеемской часовни и был избран ректором Пражского университета. Но не ученые заслуги и не высокое положение в университете, а проповедническая деятельность в Вифлеемской часовне имела решающее влияние на дальнейшую судьбу реформатора. В своих проповедях Ян Гус выступал против злоупотреблений в рядах духовенства.

В 1403 г. немецкие профессора в Пражском университете открыли поход против ереси Виклефа. Магистр Иоанн Гюбнер выбрал из сочинений оксфордского богослова двадцать одно положение и представил их на обсуждение. Поклонники Виклефа доказывали, что приведенные положения не дают правильного представления об учении английского реформатора, а Гус даже заметил, что фальсификаторы чужих мнений достойны казни. Однако немцам удалось собрать большинство голосов, и указанные положения были осуждены.

В этом же году архиепископом был назначен Збынек Заяц из Газенбурка, который назначил Гуса синодальным проповедником. Пользуясь покровительством архиепископа, Ян Гус стал беспощадно обличать все пороки католического

духовенства, чем возбудил в среде обличаемых страшную к себе вражду. Они донесли архиепископу Збынеку, что Гус проповедует ересь, осужденную папой, и сумели поссорить их. Гус был лишен звания синодального проповедника. Так в жизни чешского реформатора произошел решительный поворот. До сих пор он боролся за реформу легально.

Другой причиной разрыва Гуса с архиепископом Збынеком было избрание нового папы. Собрание кардиналов приняло решение сместить обоих пап: и римского – Григория XII, и авиньонского – Бенедикта XIII. Чешский король Вацлав и Ян Гус стояли за нейтралитет, а архиепископ Збынек защищал Григория XII.

Ян Гус был назначен на должность королевского капеллана и в 1409 г. вновь был избран ректором Пражского университета. Архиепископ Збынек в ответ на это обвинил Гуса в ереси, и оба они обратились к избранному на Пизанском Соборе новому папе Александру V с апелляциями. Но Александр V умер, и на его место был избран папа Иоанн XXIII – решительный противник гуситского движения. Воспользовавшись этим, архиепископ Збынек в 1409 г. в торжественной обстановке предал сожжению сочинения Виклефа, собранные в университете, и один из трактатов Гуса. Король был недоволен этим и наложил на церковное имущество арест. В ответ архиепископ наложил на Прагу интердикт, который был утвержден папой Иоанном XXIII.

В 1411 г. архиепископ Збынек умер и на его место был назначен Альбик из Уничова. Вскоре неаполитанский король Владислав изгнал папу Иоанна XXIII из Рима, и последний стал проповедовать крестовый поход против своего врага. Началась широкая торговля отпущениями грехов. В 1412 г. в Прагу пришел торговец индульгенциями Вацлав Тим. Против торговли отпущением грехов ради этой цели выступил Ян Гус. Он говорил, что только вполне раскаявшиеся грешники могут получить отпущение грехов. В защиту позиции Гуса выступил знаменитый сторонник Виклефа Иероним Пражский. Трое молодых юношей, выступивших открыто против продажи индульгенций, по приказу короля были казнены. Над их могилой надгробное слово произнес Ян Гус. Папа проклял за это его и

всю Прагу. Проклятие строго соблюдалось, и Гус ушел из города, чтобы облегчить судьбу его жителей. Это удаление из столицы в сельскую глушь имело, однако, большое значение и для самого реформатора, занявшегося писанием своих основных богословских трудов – «О симонии», «О Церкви» и др., и для распространения его учения среди чешского крестьянства. Основное богословское сочинение Гуса – «Трактат о Церкви» – представляет собой полный свод и окончательную формулировку всех положений его учения. Чтобы верно и беспристрастно оценить истинное значение богословских воззрений Гуса, нужно помнить, что он имел перед собой только одну цель – преобразовать некоторые стороны жизни Римско-католической церкви. Он не хотел никаких нововведений и перед смертью заявил, что единственным его намерением было стремление отклонить людей от грехов. Самые ярые его противники не могли приписать ему еретических взглядов на Таинства, особенно Таинство Евхаристии, на поклонение святым и почитание Богоматери. Но в двух моментах он расходился с доктриной Римской церкви, которые и принесли ему славу предшественника Реформации, – это признание Священного Писания единственным непогрешимым и полным источником веры и утверждение, что Церковь есть общность всех предопределенных ко спасению.

В 1414 г. для очищения учения Римско-католической церкви от ереси папой Иоанном XXIII был созван Собор в Констанце. На Собор был вызван и Гус. Король Сигизмунд дал ему охранную грамоту. Несмотря на это, по прибытии в Констанц, он был арестован и заключен в темницу. В мае 1415 г. был арестован и привезен в Констанц единомышленник Гуса Иероним Пражский. Собор предъявил Гусу 39 обвинительных положений и требовал отречения от своего учения. 24 июня Собор осудил на сожжение все сочинения Гуса, а 6 июля его самого. 30 мая 1416 г. такая же участь постигла Иеронима Пражского. Следствием этих казней были известные гуситские войны.

Последователи Гуса разделились на две ветви – радикальную и консервативную. Первые считали, что истинно

только то, что предписывается буквой Священного Писания, вторые принимали все те учения Церкви, которые не противоречат Священному Писанию. Во главе консерваторов встал барон Ченко из Вартенберга, а во главе радикалов – Ян Жижка.

Гус не был догматиком, как Виклеф и Лютер, он не думал об основании новой Церкви, но боролся за сохранение апостольских традиций, за православие. Поэтому он по праву может считаться продолжателем кирилло-мефодиевской миссии.

НАЧАЛО ПРОТЕСТАНТИЗМА. ОТ ПЕРВОГО ВЫСТУПЛЕНИЯ ЛЮТЕРА ДО НЮРНБЕРГСКОГО ДОГОВОРА 1532 г.

Реформация XVI в. – это дело немецкого народа по преимуществу. Распространившиеся теперь по всему миру религиозные идеи протестантизма вышли из германского духа, из того национально-религиозного движения, которое породило самого Лютера. Не будь его, не было бы Кальвина в Швейцарии или Нокса в Шотландии. В Германии находятся истоки протестантизма, здесь до конца вскрыты и выяснены начала лютеранства и отсюда же вышли призывы к новому обновлению Реформации. Поэтому для протестантского мира Германия то же, что для католичества Рим.

Мартин Лютер (1483–1546), положивший начало Реформации и давший свое имя целому направлению протестантизма, был истинным сыном как своего века, так и немецкого народа. Он отразил в своей личности резкие противоречия того времени. Детское, нежное добродушие и крайнее упорство. Мучительные страдания души, запуганной сознанием своей греховности, и замечательная смелость в борьбе за религиозные убеждения. Мягкость, уступчивость и рядом – непоколебимая страстность монаха уживались в этой личности. Некоторые подробности его жизни подтверждают эту общую характеристику его как реформатора.

Родился Лютер в 1483 г. в Тюрингии в г. Эйслебене в семье рудокопа. При всей ограниченности своих средств, родители старались дать сыну приличное воспитание в религиозном духе и в строгих нравственных правилах. В школе г. Мансфельда, куда переехало на жительство семейство Лютеров, заботились об этом же. Так же обстояло дело и во францисканской школе в Магдебурге, куда поступил учиться Мартин Лютер в 14-летнем возрасте. Затем он переехал в Эйзенах, где продолжал свое обучение.

В 1501 г., 18 лет от роду, Лютер поступил в Эрфуртский университет. По желанию отца он должен был изучать

юриспруденцию, но его больше тянуло к философии и богословию. Достигнув степени магистра, он сделался преподавателем философии при университете. Глубоко религиозное настроение души влекло его, однако, к уединению. Лютер 22-х лет вступил в августинский монастырь, где проводил строгую подвижническую жизнь, занимался изучением Библии и творений блаженного Августина, под влиянием учения которого о благодати в нем крепнет убеждение, что оправдание происходит благодатью через веру без добрых дел.

В 1507 г. Лютер был посвящен в сан священника и был назначен преподавать богословские науки в новоучрежденный Виттенбергский университет (в конце 1508 г.). Здесь он получил степень доктора богословия и был назначен проповедником соборной церкви. Исходным пунктом его богословской и проповеднической деятельности было по-прежнему учение об оправдании, которое он развивал уже более свободно и самостоятельно.

В 1510 г. Мартин Лютер предпринял путешествие в Рим. Искренне преданный Церкви, он с благоговением входил в священный город, но вынес из него полное разочарование и неудовлетворенность под влиянием роскоши и неуважения ко всему святому, которыми отличалось римское духовенство. Путешествие в Рим явилось четкой границей, разделившей его жизнь на два разных периода. Однако из горячего приверженца папства Лютер не сразу стал его ярым врагом. До самых трагических событий 1517 г. он спокойно преподавал и проповедовал в Виттенберге.

Свою реформаторскую деятельность Лютер начал 31 октября 1517 г., когда прибил к дверям церкви в Виттенберге 95 полемических тезисов против продажи индульгенций. В них он доказывал, что для получения прощения грехов нужны не индульгенции, а сердечное раскаяние и исправление жизни, что власть папы не распространяется на чистилище, что в Церкви нет такой сокровищницы заслуг, которой папа мог бы располагать, и т. д.

Поводом к такому выступлению послужило прибытие в Германию доминиканского монаха Иоганна Тецеля с целью

продажи индульгенций в пользу папы Льва X.

Тезисы и проповеди Лютера о незаконности продажи индульгенций быстро распространились по Германии и имели колоссальный успех. Политическое положение в Европе XVI столетия было таково, что о Лютере заговорили как о человеке, посмевавшем выступить по наболевшим вопросам. Появились полемические сочинения: одни авторы вставали на сторону Лютера, другие защищали Тецеля. Франкфуртский университет издал 95 антитезисов. Оскорбленный Тецель и примкнувший к нему профессор Иоганн Экк нашли, что тезисы Лютера пропитаны ядом гуситской ереси.

Папа Лев X запросил об этом мнение своего духовника и теолога магистра святейшего двора Сильвестра Маццолини и одновременно пытался через главу ордена, в котором состоял Лютер, успокоить и уговорить его отказаться от стремлений к нововведениям. Но эта мера не подействовала, и тогда папа потребовал Лютера в Рим на суд. Однако благодаря заступничеству курфюрста Фридриха Мартин Лютер в Рим не поехал, и Реформация не была задушена в зародыше.

Вместо поездки в Рим Лютеру пришлось-таки съездить в Аугсбург к кардиналу-легату Каетану, который грубо обошелся с ним и этим побудил его тайно уехать из Аугсбурга в Виттенберг.

Вторую дипломатическую попытку уладить дело мирным путем по поручению папы сделал его посол Мильтиц в 1519 г., и она кончилась формальным соглашением не проповедовать, не писать и не рассуждать о спорном вопросе, пока богословы по поручению папы тщательно не исследуют его. В этом условии уже заключалось первое зерно протестантизма.

Это перемирие в марте 1519 г. нарушил профессор Экк, организовавший по этой теме большой диспут, и Лютер заявил о разрыве договора.

На этом диспуте, проходившем в Лейпциге, противниками доктора богословия Экка были сам Лютер и его друг, профессор греческого языка Виттенбергского университета Филипп Меланхтон, который своим мягким и осторожным характером восполнил недостатки Лютера и нивелировал его резкости. Прения, начатые вопросом об участии свободной воли человека

в деле его спасения, перешли к вопросу о папской власти. Лютер защищал положение, что эта власть не может быть доказана ни Священным Писанием, ни учением Церкви первых веков и есть человеческое утверждение. Причем, возражая Экку, он сказал: «Неужели должны быть признаны еретиками, недостойными Царства Небесного, такие отцы Церкви, как Василий Великий, Григорий Богослов и другие, не признававшие главенства папы?» Поставленный таким возражением в тупик, Экк согласился, что ответить на такой вопрос не так просто. Он сослался на авторитет Соборов, которые осудили противников папской власти, и спросил Лютера, признает ли он какую-либо силу за Вселенскими Соборами и непогрешимость их постановлений. Лютер ответил, что и Соборы подвержены ошибкам, что Собор Констанцкий, осудивший Гуса, произнес осуждение на многие положения, истинно христианские, евангельские. Тогда Экк сказал: «С тех пор, достопочтенный отец, вы для меня не лучше язычника и мытаря».

После этого расстроенный Экк отправился к папе хлопотать, чтобы Лютер был торжественно осужден как еретик. Событие избрания императора Священной Римской империи, которое отнимало все внимание папы, отсрочило процесс над Лютером до 1520 г. В нем принимали участие кардиналы, видные богословы и юристы.

В результате этого заочного процесса появилась папская булла, условно предававшая Лютера проклятию и состоявшая из частей: 1) опровержение 41-го тезиса Лютера; 2) запрещение его сочинений и их уничтожение и 3) угроза проклятием Лютеру, его покровителям и сторонникам, если они не отрекутся от своих заблуждений в течение шестидесяти дней.

До Германии папская булла шла три месяца и уже потеряла всякий смысл, ибо к этому времени, к лету 1520 г., позиция Лютера упрочилась, а его отношение к папству стало более нетерпимым. В своем сочинении «К дворянству немецкого народа об исправлении христианского состояния» он колеблет самые основы папизма и в этом находит поддержку у значительной части населения Германии, так что на повторное требование папы о выдаче Лютера курфюрст Фридрих нашел

полезным ответить отказом на том основании, что учение его широко распространилось и пустило глубокие корни не только в немецких землях, но и за их пределами и что если оно не будет опровергнуто разумными доводами и Священным Писанием, то насилие духовных властей вызовет только еще большее возмущение в немецкой земле.

Именно созвучие религиозных взглядов Лютера духовному сознанию подавляющего большинства населения Германии XVI в. было причиной успеха выступления Лютера у народных масс.

Когда Лютер сформировался как реформатор Церкви, когда он внутренне обосновал свои новые позиции, папство стало представляться ему полнейшей противоположностью Христу и Его Церкви. Поэтому в начале июня 1520 г. Лютер начал активную борьбу с папизмом. Новое сочинение Сильвестра Маццолини о всемогуществе папы и его непогрешимости послужило этому конкретным поводом. В предисловии и послесловии к перепечатанному Лютером тексту этого сочинения он в резких выражениях говорил о том, что если так думают и учат в Риме с ведома папы и кардиналов, то римский двор есть синагога сатаны и что необходимо искоренить эту чуму военной силой. Вслед за этим Лютер потребовал перенесения своего дела на собор.

В вышедшем в это время его сочинении «О папстве в Риме» нашло отражение одно из положений реформатора: «каждый человек есть священник». Христианство, пишет он, не есть внешне священное общество с определенным строем и видимой главой, как, например, Церковь, привязанная к Риму, христианство – везде, где есть внутренняя вера, духовное единение душ в одной вере.

Написал Лютер и ответ на папскую буллу, о которой говорилось выше и которую он назвал антихристовой. В силу власти, полученной через крещение, он предал папу сатане, также и его кардиналов, пока они будут упорствовать в своем богохульстве, нечестии и безумии. Наконец, при многочисленном стечении народа, профессуры и студентов университета, Лютер сжег на костре за воротами Виттенберга папскую буллу вместе с книгой католических правил в знак

совершенного своего отречения от Римской церкви. Папа в ответ на это предал его проклятию.

Стремление Лютера заложить фундамент нового церковного здания особенно ясно выразилось в его сочинениях «О добрых делах» и «О свободе христианина».

Одновременно он решительно восстает против принудительного безбрачия духовенства. Следуя взглядам Лютера, римские священники, переходившие в протестантизм, стали вступать в брак. Вслед за Лютером женился и Цвингли. Все это дало повод Эразму Роттердамскому сказать, что «лютеранская трагедия переходит в комедию, и всякие смуты кончаются свадьбой». Не одобрялась такая спешка пасторов с женитьбой и Кальвином, который как-то заметил, что «такие проповедники узнают Христа больше под видом женщин».

Выступал Лютер в своих сочинениях и проповедях и против монастырей, оставивших свою первоначальную цель – заведовать школами, и против множества церковных праздников, и с обличением основных пороков тогдашнего общества – роскоши, ростовщичества, пьянства и разврата. Стремился он также возратить почетное место и земной деятельности, принижавшейся средневековым католицизмом, облагородить труд, даже самый ничтожный, возратить каждому внутреннее удовлетворение от честно исполненной обязанности.

Едва раздался призывный голос Лютера, как все, что дремало, пробудилось к жизни. Здесь сказалась религиозная восприимчивость его современников и их жажда Евангелия. Распространенная в то время религиозность чисто личного характера, вышедшая из монашеских кругов и поддерживаемая мистикой, налагала отпечаток на всю жизнь. Присущее народу искание новых, более сильных средств возбуждения набожности, беспокойство при следовании обычным путем к спасению говорили о недостатке духовной удовлетворенности и стремлении найти более надежную опору своей вере.

Первое время между дворянами, бюргерами и крестьянами не было в этом отношении разницы. Люди всех сословий с одинаковым благоговением воспринимали проповедь о

религиозной свободе, хотя, вероятно, образованные легче и скорее понимали все значение нового учения. Новые взгляды распространялись путем популярных брошюр, предназначавшихся для простого народа.

С новой церковно-религиозной идеей неразрывно связывалась идея национализма и те социальные стремления, которые зарождались в это тревожное время. Они явились побочными явлениями Реформации. В этом сказалось влияние немецкого гуманизма.

Обеспокоенный широким распространением в Германии реформационных идей, папский нунций Алеандер настаивал на том, чтобы Карл V издал в империи приказ о приведении в исполнение буллы о проклятии Лютера.

Император, однако, не решился действовать без государственных чинов, которых он созвал первый раз на свой правительственный сейм в Вормсе в январе 1521 г. Внесенный им в этот сейм законопроект об исполнении буллы государственными чинами принят не был. Они не стояли на стороне лютеран, но, учитывая открытую поддержку его идей народом, сочли благоразумным вызвать его на сейм, чтобы дать ему возможность отказаться от своих заблуждений.

Лютеру была дана «Охранная грамота», но одновременно Карл V издал указ о повсеместном уничтожении и нераспространении сочинений «еретика, проклятого папой».

Прибыв на сейм, Лютер 18 апреля 1521 г. безбоязненно засвидетельствовал перед императором и государственными чинами свою верность Реформации: «Я не могу и не хочу отречься ни от чего, ибо действовать против совести небезопасно и нечестно».

Поэтому 26 мая 1521 г. последовал императорский указ, по которому запрещалось давать пристанище «еретику Мартину Лютеру» под страхом тяжких наказаний, требовалось в случае возможности арестовать его и выдать императору, а сторонники и покровители Лютера объявлялись стоящими вне закона.

Этот эдикт стал объектом борьбы, продолжавшейся более тридцати лет, пока при Аугсбургском мире 1555 г. указ 1521 г.,

касавшийся единоверцев «еретика», не был законным образом уничтожен.

Вормский эдикт, однако, не имел большого влияния на Реформацию. Немецкий народ не придал ему никакого значения.

После возвращения из Вормса Мартин Лютер поселился в Вартбурге. Здесь в 1522 г. он переводит на немецкий язык и издает Новый Завет, а в последующие 12 лет остальные библейские книги, так что к 1534 г. немецкий народ получил в пользование всю Библию на родном языке, которой и пользуется до настоящего времени.

Пока Лютер в Вартбурге трудился над переводом Библии, в Виттенберге происходили события, заставившие его оставить свое уединение и вернуться к прежней деятельности. Под влиянием возбужденного им реформационного движения возникла школа реформаторов, получившая имя «виттенбергские радикалы», которая пошла гораздо дальше него и требовала уничтожения всего, что не предписывается прямо Библией (икон, распятий, месс, церковных облачений, тайной исповеди, Евхаристии, постов, церковных обрядов и проч.). Во главе этих крайних реформистов стоял Карлштадт. Лютер был возмущен этим и писал им в декабре 1521 г.: «И вот вы стали действовать весьма быстро и пустили в ход кулаки; знайте, что это мне вовсе не нравится, и если дойдет до того, то в этом деле я буду не на вашей стороне. Без меня вы его начали, смотрите же, чтобы вам без меня его и кончить».

Увещения не помогли, и тогда 3 марта 1522 г., невзирая на папское проклятие и государственную опалу, Мартин Лютер под видом вооруженного юнкера Георга прибыл в Виттенберг сам и здесь восемь дней подряд проповедовал против Карлштадта и его последователей. Он отстаивал свободу в делах веры и братскую любовь. Спокойствие было восстановлено, хотя вожди радикального реформизма и не оставили своих убеждений.

В 1523 г. на сейме в Нюрнберге снова было поднято дело Лютера. Посланник папы Адриана VI, преемника Льва X, настоятельно требовал исполнения Вормского эдикта против Лютера, но сейм отклонил это требование как неисполнимое.

На следующем сейме в 1524 г., тоже в Нюрнберге, на требование легата папы Климента VII исполнить эдикт 1521 г. и на аналогичное требование после императора Карла V государственные мужи ответили уклончиво, в том смысле, что эдикт будет исполнен «по мере возможности».

При закрытии сейма 1525 г. прямо было сказано, что декрет против Лютера оставлен без исполнения «по весьма важной причине». Исполнение его заставило бы думать, что «евангельскую истину хотят задавить тиранством», а от этого произошли бы, несомненно, большие волнения.

Все это свидетельствует о том, как широко в эти годы уже распространилось лютеранское учение. Всюду, где звучал немецкий язык, слышалась проповедь Лютера. Реформация распространилась от Нидерландов до Лифляндии, от Эльзаса до границ Венгрии, от Балтийского моря до Альп Швейцарии и Тироля.

Средства пропаганды протестантизма оставались прежними – проповеди священников, монахов и светских людей, а также печать. Число печатных произведений с начала Реформации до 1524 г. увеличилось в девять раз. Книги Нового Завета раскупились в большом количестве, усердно читались и оживленно комментировались, становясь достоянием каждого. Вместо закрытых для лютеран храмов для проповеди и молитвенных собраний ими использовались трактиры и частные дома. Но мало-помалу эти поневоле тайные собрания стали превращаться в открытые.

Церковные преобразования, однако, далеко не везде совершались без насилия. Во многих городах народ, если магистрат не шел своевременно навстречу его желаниям, силой производил требуемые изменения. При этом во многих местах дело доходило до насилий над ревностными приверженцами старины.

Лютер предвидел, что Германии предстоит пережить сильные потрясения. Беспорядков опасались и правители страны, и этим страхом определялось их мягкое отношение к религиозному движению. Даже новый имперский правительственный совет в Эслингене, состоявший

исключительно из сторонников старых порядков, порицал эдикт императора Карла V от 1521 г.

Таким образом, Вормский эдикт не достиг своего назначения, как и определенное светской властью наказание. Проповеди Лютера был открыт полный простор, и только возникшая одновременно с церковной реформой гуманистическая и социальная революция в какой-то мере явилась тормозом бурного развития протестантизма в Германии.

Вождем этой гуманистической и социальной революции был Ульрих фон Гуттен (1488–1523), который занимал в области политики такое же место, какое занимал Лютер в области религиозной. Он стремился использовать идеи Реформации для достижения политических и социальных целей, в которых шел гораздо дальше Лютера. Военным руководителем этой революции был Франц фон Зиккинген. Революция продолжалась с 1522 по 1523 г. и была подавлена. За нее пришлось расплачиваться Реформации, ибо революционное восстание выступало под ее флагом. Все доказательства Лютера, что Реформация не поддерживала восстания, не имели успеха. Ее стали преследовать как виновницу рыцарского революционного движения.

В 1524 г. на конвенте в Регенсбурге, где собрались представители Австрии, Баварии и земель Южной Германии, впервые политика пап начинает показывать свою силу. Здесь было запрещено всякое распространение реформационного учения.

Величайшее в истории немецкого народа массовое крестьянское восстание, которое предвидели обе стороны, разразилось в 1525 г., но уже летом 1524 г. на юго-западе империи появились его предвестники. Первый очаг восстания, получившего в истории наименование крестьянской войны 1524–1525 гг., возник в Штюлингере, охватил Гегау и Коетгау, а вскоре всю область юго-восточного склона Шварцвальда до самого Боденского озера, то есть возник на австрийской земле, там, где эрцгерцог Фердинанд и епископ Констанцкий вели особенно ожесточенную борьбу против ереси Лютера.

Религиозная свобода, которую проповедовало лютеранство, касалась не только личностей, но и имущества. Последнее настолько устраивало бедняков и крестьян, что они за одно это готовы были считать проповедь Лютера «настоящим Евангелием». О крестьянах, принимавших участие в реформационном движении, их враги справедливо говорили: «Они не хотят никому ничего давать, не хотят платить никаких налогов и в своей братской любви готовы разделить с каждым его имущество».

Со времен гуситов мир не видел таких разрушительных революций, какими были некоторые крестьянские восстания. Томас Мюнцер, например, и его сподвижники еще в то время, когда Лютер сидел в Вартбурге, напали на его виттенбергскую паству и привели ее в смятение. Затронутые реформаторским духом, но односторонне развившие его под влиянием средневековой мистики и гуситского фанатизма, они мечтали об установлении на земле Царства Божия и самодержавного народа. Перед казнью Мюнцер признался, что «вызывал восстание, чтобы добыть равенство всему христианскому миру».

В какой-то степени эти ложные выводы из идей Лютера сказались и на восстании 1525 г. Конечно, реформатор не мог относиться положительно к подобным мечтаниям, ибо такое толкование Евангелия мешало проведению им церковной реформы и создавало дополнительные трудности.

Поэтому когда последователи Мюнцера варварски разрушили часовню в Альштадте и устроили там несколько бунтов, Лютер обратился с предостережением против мятежнического духа Альштадта, но при этом не хотел запрещения сектантам их проповеди.

В крестьянском же восстании 1525 г. Лютер принял сторону крестьян на том основании, что требования их, хотя и клонятся к эгоистической выгоде, все-таки справедливы, особенно там, где они выражают требование слушать Евангелие.

Требования крестьян были изложены в двенадцати членах, смысл которых – свобода церковная и свобода проповеди нового учения, а также уничтожение феодальных повинностей.

По опубликовании этих двенадцати членов швабского крестьянства Лютер обратился к обеим сторонам с призывом к миру, но было уже поздно. Восстание было жестоко подавлено. Реакция даже на Реформацию стала смотреть с большой подозрительностью.

В 1526 г. император Карл V и французский король Франциск I заключили Мадридский мир, по которому, между прочим, обязались совместно действовать против «еретиков, покинувших лоно Церкви». Это нанесло огромный вред делу немецкой Реформации. Однако военный союз Франциска I с папой Климентом VII против Карла V, заключенный в Коньяке в этом же году, спас реформу от уничтожения.

Шпейерский сейм 1526 г. определил, что в делах, касающихся религии и Вормского эдикта, каждый должен поступать по своему усмотрению. Это постановление имело своим положительным для протестантизма последствием развитие самостоятельных Церквей в отдельных немецких землях. С этих пор каждое немецкое княжество решает реформационный вопрос по-своему. Постановление Шпейерского сейма способствовало дальнейшему распространению протестантизма. Саксония, Гессен, Ангальт, Франкония, Люнебург, Восточная Фрисландия, Шлезвинг-Гольштейн, Силезия и Пруссия приняли реформу. К ним присоединились важнейшие имперские города: Нюрнберг, Аугсбург, Ульм, Страсбург и др.

В ответ на военный союз Франциска I с папой Карл V в начале 1527 г. двинул свои войска в Италию. Рим был взят, папа Климент VII укрылся в замке Святого Ангела. Немцы провозгласили папой Лютера. В 1528 г. французское войско, оплаченное английским королем Генрихом VIII, пошло на выручку папы, но было разбито. Летом 1529 г. Карл V и Климент VII заключили мир, по которому папе было обещано принять решительные меры к искоренению ереси.

При таких обстоятельствах в феврале 1529 г. собрался имперский сейм в Шпейере. На нем, благодаря перевесу католических чинов, было проведено неблагоприятное для лютеран постановление. Против такого решения выступили

многие сочувствовавшие Лютеру князья, требовавшие решения религиозной распри Собором, свободным от влияния одной партии. Свое требование они изложили в форме письменного протеста, отчего приверженцы Реформации стали называться протестантами.

В это время протестантизм представлял уже не только религиозную, но и политическую силу. Поэтому когда империи стало угрожать нашествие турок, которые хотели воспользоваться религиозным расколом Германии в своих интересах, папа и король были готовы примириться с лютеранами.

В 1529 г. в Марбурге встретились виднейшие деятели протестантизма, в том числе Лютер, Цвингли, Меланхтон и др. Они обсуждали проблему Евхаристии. Здесь Цвингли и Лютер разошлись во мнениях, и протестантизм разделился на два лагеря.

В 1530 г. собрался Аугсбургский сейм, который должен был дать окончательное решение по религиозной проблеме. Лютеране представили на сейм изложение своего исповедания, которое вошло в историю под именем «Аугсбургского исповедания». Здесь различие между старым и новым учением было развито так умеренно и беспристрастно, как мог сделать только Меланхтон. Сам Лютер не решился прибыть в Аугсбург. Видные католические богословы представили возражения на это исповедание. Прения не привели к примирению.

Определение сейма в оскорбительно резкой форме предлагало протестантам подчиниться Риму, в противном же случае угрожало истреблением. Опасность, грозившая делу Реформации, заставила защитников ее теснее соединиться друг с другом. Они заключили между собой оборонительный союз в 1531 г. в Шмалькальдене для поддержки Евангелия, если будет употреблено насилие для подавления лютеранства.

Исполнить угрозу Аугсбургского сейма Карлу V, однако, не удалось. С одной стороны, ему было опасно ссориться с немецкими князьями, а с другой – опасность от турок заставляла его быть осмотрительным. Все это содействовало тому, чтобы настроить его миролюбиво. После того как исчезла

всякая надежда покончить мирно с турками, он заключает в 1532 г. с протестантами религиозный мир.

Нюрнбергский мирный договор 1532 г., утвержденный Карлом V, был непрочен, так как император заключил его только от своего имени. Он не связывал имперское правительство. Сейм, заседавший в то время в Регенсбурге, не обратил на него никакого внимания. Договор имел силу только до созыва Собора. Однако протестанты гордились достигнутым успехом своей политики, ибо Нюрнбергский мир явился началом нового развития Реформации в Германии. Карл V хотел создать договор на очень короткий срок, но последующие события в Европе растянули этот срок на сорок лет и позволили Реформации сделать за это время такие колоссальные успехи, что ее победа казалась делом недалекого будущего.

НЕМЕЦКАЯ РЕФОРМАЦИЯ ОТ НЮРНБЕРГСКОГО МИРА 1532 г. ДО ВЕСТФАЛЬСКОГО МИРА 1648 г.

Нюрнбергским договором было постановлено, что до окончательного решения обе стороны должны соблюдать мир. «Аугсбургское исповедание» было дозволено, хотя на другие новые учения дозволение это не распространялось. Протестанты считали такое положение за прочный мир, но для императора это было только перемирие. Для него программа оставалась прежней: протестанты должны подчиниться Риму, Рим же должен подтвердить необходимость реформ, исходящих из центра.

Вступать в борьбу с Шмалькальденским союзом император считал опасным предприятием, так как нуждался в поддержке немецких князей. Таким образом, благодаря участию императора Карла V в великой европейской политике, развитие протестантизма было на многие годы ограждено от всяких посягательств.

Однако во всем, что не касалось веры, протестантские князья были целиком преданы императору. Благодаря перемирию протестантизм получил доступ в такие города, как Вюртемберг, Померания, Ангальт, Франкфурт-на-Майне и др., а также в Данию.

Император видел, какие могучие успехи делал протестантизм, но видел и то, что сам он не в состоянии с ним бороться. Он стоял между двух огней: с одной стороны, он охотно подавил бы протестантизм, что доказывали бесчисленные процессы имперского суда против протестантов, с другой – он также охотно рассчитался бы и с Римом, но ни на то, ни на другое у него не было средств.

Протестанты держались так, как будто с Нюрнбергским религиозным миром все было окончено, а папа Павел III скорее готов был перенести раскол, чем допустить реформу Церкви.

В 1540–1541 гг. в Гагенау, Вормсе, Регенсбурге происходят религиозные переговоры, цель которых – перейти к мирному соглашению по всем пунктам, которые с 1517 г. были наиболее

спорными. В самом Риме поднимается вопрос, не следует ли восстановить единство Церкви честным признанием справедливости требуемых протестантами реформ.

Кардиналы Римской курии были решительно расположены в пользу реформ и необходимых церковных преобразований, правда, с точки зрения протестантов, недостаточных.

Князья в подавляющем своем большинстве также выступают за реформу. Еще в 1539 г. протестантизм восторжествовал в Альбертинской Саксонии и Бранденбургском курфюршестве. В последнем в 1540 г. даже был установлен лютеранский характер церковного строя, который был утвержден самим Карлом V благодаря тому, что курфюрст Бранденбурга держался в стороне от антикарлонского Шмалькальденского союза, поддерживавшего Гогенцоллеров против Габсбургов. Князья из дома Гогенцоллеров все, за исключением кардинала Альбрехта, стояли на стороне евангелического учения. Поэтому почти вся Северная Германия, кроме Прирейнских областей и части Вестфалии, вскоре следовала лютеранскому вероисповеданию.

Религиозные переговоры 1540–1541 гг. между католиками и протестантами хотя и имели примирительный характер, хотя и отражали несомненное сближение в богословских вопросах, в вопросах церковного устройства и папского авторитета, не привели к договоренности. Эти переговоры показали, что Нюрнбергский мир 1532 г. продолжает существовать и начинает распространяться даже на новых приверженцев «Аугсбургского исповедания».

Результатами переговоров были Регенсбургский интерим и декрет сейма от 29 июля 1541 г., в которых император доходит до последних пределов уступчивости протестантам своим обращением к папе с увещанием «установить христианский порядок и реформацию», а протестантам дает подтверждение действительности Нюрнбергского мирного договора. Но давая эти обещания, император не имел намерения их исполнить, потому что в то же время возобновил союз против протестантов.

Несмотря на это, Римско-католическая церковь в Германии неудержимо шла к упадку. Все новые и новые правители, светские и духовные, вступали на путь реформы. Протестантизм все более и более упрочивал свои позиции. С одной стороны, права, данные Нюрнбергским миром, продолжали действовать, с другой – Шмалькальденский союз превратился в могущественную протестантскую организацию. В первой половине сороковых годов протестанты постоянно шли от победы к победе. Они даже нашли возможным в 1542 г. выгнать из страны старого противника протестантизма Генриха Брауншвейгского и распространить свое влияние на города Гослар и Брауншвейг.

Император Карл V из-за своего тяжелого политического положения вынужден был считаться с таким победоносным распространением протестантизма в его империи. Он придерживался внутри империи миролюбивой политики, а на сейме в Шпейере в 1544 г. предоставил протестантам такие широкие гарантии, что вызвал даже резкое осуждение своей уступчивости папой Павлом III. Однако именно с этого года император начинает готовиться к решительной войне с протестантизмом.

В это время он победоносно закончил четвертую войну с Францией, заключил с ней умеренный мир, но поставил неизменным его условием совместную борьбу с вероотступниками. Таким образом, успокаивая в Германии подозрения протестантов обещанием общих реформ если не на Соборе, то непременно на национальном сейме, за что протестанты помогли ему против Франции, он во Франции обеспечил себе союзника против немецких еретиков.

Уже в 1544 г. война с Шмалькальденским союзом была для императора вопросом решенным, и только начало ее было вопросом времени. 1545 г. прошел в бесплодных попытках прийти к полюбовному примирению. Несогласия обеих сторон усилились, однако не до того, что война стала неизбежной.

Кроме многих опасных признаков и тревожных случаев, знаменательно было и то, что на новом сейме в Вормсе в мае

1545 г. больше не было и речи об исполнении шпейерских обещаний.

Между тем 18 февраля 1546 г. умер Лютер.

20 июля 1546 г. в виде объявления войны император Карл V послал в Германию декрет, которым объявлялась опала немецким протестантским князьям. Одновременно из Италии и Нидерландов двинулись войска императора. Весной 1547 г. император одержал полную победу над Шмалькальденским союзом.

После одержания победы Карл V приказал выработать такую формулу веры, которая должна была согласовать старое и новое вероисповедание и соединить протестантов и католиков. Такой формулой явился Аугсбургский интерим 1548 г.

Протестантизм развился в Германии вполне самостоятельно, не только без содействия государственных властей, но даже наперекор им. Он был делом народной совести, а не произведением внешней власти и потому не мог быть переделан каким-либо императорским указом. Аугсбургский интерим 1548 г. и явился таким указом. В нем протестантам были сделаны уступки в учении об оправдании и других отдельных пунктах, но в вопросах церковного устройства, иерархии и объема епископской власти не было сделано никаких изменений. Когда интерим встретил на своем пути сопротивление, власти стали прибегать к насилию. Однако попытки восстановить единство Германской Церкви с помощью интерима и испанских воинов кончились неудачей.

После этого император Карл V все больше и больше начинает склоняться к мысли подчинить протестантов с помощью Собора: они должны были возвратиться в лоно старой Церкви, а потом он своим влиянием хотел дать Собору такое направление, которое привело бы к сносному для обеих сторон соглашению.

Собор открылся 13 декабря 1545 г. в Триденте. Первыми предметами обсуждения были: авторитет Священного Писания и Священного Предания, право толкования того и другого, учение об оправдании. Это были вопросы, в которых старое и новое учение расходилось всего непримиримее. Нельзя было

найти различий более резких, чем те, которые заключались в них. Сравнительно с этим все остальное было неважно.

Император хотел привлечь протестантов мягкими мерами, но папа сразу же предал их анафеме и после этого в 1547 г. большую часть заседаний Собора стал проводить в Болонье. Император объявил протест и заявил, что все постановления, сделанные в Болонье, не будут иметь силы. Так произошел разрыв между духовной и светской властью. Эта ссора облегчила положение протестантов.

В 1547 г. был созван имперский сейм в Аугсбурге, который не сделал никаких постановлений против протестантизма, но все же положение его было тяжелым.

Немецкие протестантские князья устроили против императора заговор, одной из побудительных причин которого объявили интересы свободы религии. В 1552 г. они в союзе с Францией напали на императора и разбили его войска. Карл V бежал в Штирию, поручив вести переговоры своему брату Фердинанду, который в 1553 г. в Пассау заключил мир, которым давалась полная свобода в религиозных делах.

Поздней осенью 1555 г. на Аугсбургском сейме мир, заключенный в Пассау, был утвержден. Это был, наконец, настоящий религиозный мир, принявший за принцип то, что с 1532 г. все еще считалось только уступкой, которую всегда можно отменить. На сейме было постановлено, что запрещается притеснять кого-либо из-за «Аугсбургского исповедания», что все религиозные распри должны приводиться к мирному решению лишь миролюбивыми средствами. Это постановление не распространилось, однако, на новые исповедания, не принадлежащие к «Аугсбургскому исповеданию», – цвинглианство и кальвинизм, которые к тому времени были уже довольно широко распространены.

Однако и в этом мире были темные стороны. Им была обеспечена не свобода совести вообще, а свобода отдельных правительств избирать для своих подчиненных то или другое вероисповедание. Протестанты опасались, что если такой принцип будет строго проводиться в жизнь, то католические князья могут притеснять своих подданных протестантов. В

предупреждение этого они внесли дополнительную декларацию, предусматривавшую свободу веры и для них. Таким образом Аугсбургский мир допустил совместное существование двух Церквей на законном основании и тем самым разрушил средневековый церковный порядок.

Так Реформация приобрела общеевропейское значение. Единство западноевропейского мира было уже разрушено. Было уничтожено и морально-политическое единство Западной Европы. Протестантизм содействовал выявлению и осознанию государственной самостоятельности и через это уяснение прав государства как такового, но, к сожалению, эта индивидуалистическая тенденция, как считает профессор М. Зызыкин, заглушила идею солидарности государств, снова воскресшую в новейшем протестантизме, особенно в так называемом практическом христианстве.

Аугсбургский религиозный мир 1555 г. узаконил, наконец, существование немецкого лютеранства, но прочного мира он все-таки не принес, став, в свою очередь, источником почти стольких же новых несогласий, сколько уладил старых. В это время в Германии все важнейшие политические вопросы отошли на задний план: споры о смысле Аугсбургского религиозного мира заполняли все время ее государственных деятелей.

Мир 1555 г. не мог быть окончательным миром. Он заключал много неясных, сомнительных пунктов, но будь их даже гораздо меньше, все равно с обеих сторон недоставало того миролюбия, без которого не может восторжествовать ни одно дело. Как уже говорилось, по смыслу мирного договора терпимость распространялась только на последователей «Аугсбургского исповедания», а не на всех последователей Реформации, которых к тому времени было уже значительное количество. При этом свобода выбора дарована была князьям, а не подданным, что повлекло за собой различные столкновения.

Наконец в то самое время, когда обе партии, католическая и протестантская, должны были свыкнуться с этим неполным миром, наступили реставрация католической церкви,

Тридентский Собор, основание ордена иезуитов, учреждение инквизиции и книжной полиции. Ни одна из партий не отрешилась от мысли перешагнуть за пределы мирного договора. Протестанты все еще надеялись на замкнутость Церкви (*reservatio ecclesiastica*), а католики – разорвать весь договор и произвести полную реставрацию.

Протестанты, разделившиеся на отдельные государственные Церкви и секты, конечно, не могли действовать так дружно, как реставрированная в Триденте Римско-католическая церковь. В 1560-х и 70-х годах Германия становится ареной борьбы Реформации и Реставрации, «Аугсбургского исповедания» и законодательства Тридентского Собора. До сих пор перевес был на стороне протестантизма, благодаря тому что он с поразительным успехом овладел всей духовной жизнью народа и захватил в свои руки литературу, новое гуманистическое образование, воспитание, школу и т. п. Известнейшие представители всех отраслей науки и литературы по большей части были протестанты. Начиная с 1560-х годов католическая церковь стала также обращать внимание на эту сторону в своей деятельности. Среди иезуитов было немало талантливых людей. Начинается конкуренция протестантов и католиков и в этой сфере.

В это время протестантизм начинает распространяться в Австрии. В 1564–1676 гг. новое учение распространилось почти по всей стране. Не только в больших городах, но и в деревнях католицизм был оставлен и все обратились в протестантизм.

Среди многочисленных нарушений Аугсбургского религиозного мира самое злонамеренное было совершено в 1606–1607 гг. в имперском городе Донауверте, где с конца XVI столетия ни один католик не принимался в число граждан. В этом городе находился католический монастырь, который был терпим на основании особого договора, с той знаменательной оговоркой, что внутри города не должна происходить ни одна процессия с распущенными хоругвями. Монахи находили это запрещение неудобным и часто нарушали его, несмотря на строгие предупреждения, пока в 1606 г. во время одной из таких процессий народ не напал на монахов с дубинками и не прогнал

их в монастырь. В 1607 г. в ответ на это последовал имперский указ об экзекуции, исполнение которой было поручено герцогу Максимилиану Баварскому. Он захватил город и стал насильно обращать его жителей в католицизм.

В ответ на это некоторые протестантские князья в 1608 г. образовали унию для взаимной помощи против могущих впредь произойти нарушений государственных постановлений. Католические князья в 1609 г. также образовали лигу для охраны имперских законов и католического исповедания.

В 1618 г. началась Тридцатилетняя война между католиками и протестантами.

В 1619 г. император Фердинанд II и герцог Максимилиан Баварский заключили союз против еретиков Австрии и Богемии. В 1620 г. началась война датская, в которой участвовали и католическая лига, и протестантская уния. Католики победили, и в этих странах укоренилась Реставрация. Этот удар отразился на всех немецких протестантских князьях. Фердинанд II начал неумеренную контрреформацию. Протестантская уния распалась.

В 1621 г. в Богемии казнь 27 знатнейших еретиков начался страшный религиозный террор, который длился многие годы и целью которого было искоренение протестантизма. Лютеранская проповедь была запрещена, протестантские сочинения отбирались и уничтожались, иезуиты получили полную свободу действий.

В 1624 г. всем протестантским священникам и учителям под страхом смерти было приказано в течение восьми дней оставить страну. Вскоре было сделано постановление, что все, не принявшие католицизм до Пасхи 1626 г., должны выселиться. Государство отказало протестантам в самых простых человеческих правах, но действительных обращений было все-таки мало. Тысячи людей остались верны своему исповеданию, другие тысячи ушли в изгнание.

В протестантские поселения отправляли солдат и оставляли их там до тех пор, пока под давлением их еретики не делались католиками. Однако даже и им не удавалось убить протестантизм и искоренить гуситские традиции.

Однако католическая реакция показала, что означала победа лиги. Это поняли даже ненемецкие князья. Поэтому в 1625 г. был заключен протестантский союз Англии, Голландии и Дании, который с переменным успехом вел войну с католической лигой в 1626–1628 гг.

В 1629 г. император Фердинанд II издает реституционный эдикт, которым постановлялось, что все конфискованные у католиков земли и имущество возвращаются им, перешедшие к протестантам церкви возвращаются католическим прелатам; католическим императорским чинам предоставляется право принуждать своих подданных к переходу в католицизм или удалять их из страны, взимая с каждого известную сумму денег. Религиозный мир впредь имел силу только для католиков и последователей «Аугсбургского исповедания», все же другие секты – кальвинисты, цвинглиане – недозволены в империи.

Хотя эдикт этот отчасти основывался на формальном праве, но приведение его в исполнение во всяком случае значило произвести громадную революцию, гибельную как для установившихся отношений территориальных владений протестантских имперских чинов и их земельных Церквей, так и вообще для немецкого протестантизма.

В 1631 г. собрался Лейпцигский конвент, представлявший блестящее собрание протестантских государственных чинов для выработки общей программы борьбы как с католической реставрацией, так и с вторжением в Германию шведского короля Густава Адольфа. Переговоры не дали больших положительных результатов. Однако здесь произошла договоренность между лютеранами и другими реформатами (кальвинистами и цвинглианами) обращаться друг с другом уважительнее.

В 1635 г. в Праге был подписан мир между Саксонией и императором. Пассауский мирный договор и Аугсбургский религиозный мир в общих чертах были подтверждены в Праге, но при этом все реформаты неаугсбургского исповедания были исключены. Зато император Фердинанд II отменил для Саксонии и Бранденбурга реституционный эдикт во всех существенных пунктах за немногими исключениями. Хотя мир и

не был осуществлен во всей полноте, но этот эдикт сам по себе явился доказательством того, что и само имперское правительство больше не надеялось осуществить свой эдикт. Однако прошло еще тринадцать кровопролитных лет войны, прежде чем оно убедилось в необходимости отказаться от этой мысли и по отношению к другим немецким государствам.

С 1640 г. между воюющими сторонами непрерывно происходят переговоры о мире. Так продолжалось до Вестфальского мира 1648 г., которым закончилась Тридцатилетняя война. Ему предшествовали Оснобрюкский и Мюнстерский мирные договоры, в которых значительное место отводилось церковно-религиозным вопросам.

Основные религиозные положения Вестфальского мира были выражены гораздо определеннее, чем это было в 1552 и 1555 гг. Тогдашние договоры были подтверждены, и к ним прибавили разъяснение, которое должно было иметь неопровержимое значение и против которого не должно было иметь никакой силы какое бы то ни было возражение или ограничение ни с церковной, ни со светской стороны, ни вне, ни внутри империи. Это было направлено против протестов, которых следовало ожидать со стороны Рима и Испании, так как эти державы обычно протестовали против всего, что имело какую-нибудь связь с религиозной терпимостью.

Во всем, что относится к религии, между курфюрстами, князьями и всеми частными лицами обоих исповеданий должно существовать полное взаимное равенство, и насилие всякого рода как во всем прочем, так и здесь обеим сторонам было запрещено. Это положение, честно исполняемое, требовало большого самоотвержения и имело более обширное значение, чем прежде, – оно распространялось теперь не только на католиков и лютеран, но и на реформатов, которым была предоставлена свобода и равенство со всеми исповеданиями. Также была обещана с обеих сторон терпимость и в отношении к тем, которые в будущем могут переменить свое вероисповедание.

Относительно церковных владений и прав исходным моментом было взято 1 января 1624 г.: что тогда было

протестантским или католическим владением, то должно было оставаться таковым и на будущие времена. Духовные лица, переменяющие свое исповедание, должны оставлять свои места.

Избирательное право духовенства должно оставаться неограниченным. Избираемые из принимающих «Аугсбургское исповедание» в архиепископы, епископы и прелаты должны быть тотчас утверждаемы императором.

Имперские чины, зависящие от духовенства, пользуются защитой их исповедания. Протестантские подданные католических имперских чинов, которые в 1624 г. «вследствие ли договора или привилегий, вследствие ли долгого обычая или простого соблюдения держались ‘Аугсбургского исповедания’, сохраняют это исповедание со всеми принадлежностями», то есть с правом утверждать консистории, церковное и училищное управление и т. д. Католические подданные протестантских земских чинов пользуются той же свободой.

На обыкновенных имперских депутатских собраниях число представителей обеих религий должно быть равное. В экстраординарных комиссиях, которые должны решать споры, католики или протестанты или та и другая сторона вместе должны иметь представителей своих исповеданий. В делах веры большинство голосов не должно иметь силы.

К статье, дающей реформатам равные права с католиками и лютеранами, было прибавлено: «Из вышеупомянутых религий никакая другая не должна быть допускаема или терпима в Священной Римской империи». В XVIII столетии этой оговоркой воспользовались против пиетистов.

Таковы основные религиозные положения Вестфальского мира 1648 г., которым закончилась опустошительная Тридцатилетняя война между католиками и протестантами и которым надолго была упрочена свобода протестантизма. Вестфальский мир показал, что возврата к прежнему быть не может.

Таким образом, начиная с первой половины XVI столетия среди разнообразных церковных течений лютеранство стремится четко определить свои границы и добиться

юридического права на свое существование. Эта борьба сплотила лютеранство и позволила ему не только отделиться от Римско-католической церкви, но и отмежеваться от таких сопутствовавших ему движений, как баптизм, меннонитизм, спиритуализм, то есть от всего «левого» крыла Реформации и даже от цвинглианства и кальвинизма.

Последующие годы, вплоть до настоящего времени, являются периодом всестороннего становления лютеранства. Во-первых, оно затрачивает колоссальное количество усилий на формирование и создание своего вероисповедания. Ни одна из реформатских Церквей не придавала этому такого значения, как Лютеранская, и это является одной из характернейших ее черт. Ее основным побуждением становится искреннее стремление понять Божественную правду из Священного Писания. Все другие вопросы – о иерархии, о церковном устройстве, о церковных законоположениях и даже о литургии – хотя и имеют для нее в это время большое значение, но отступают перед значением этого момента. Понимание мира и Таинств является решающим, конструктивным элементом Церкви, общим для всех лютеранских Церквей, потому что они опираются на заповеди и установления Христа. И наоборот, все другие элементы Церкви – ее обряды, традиции, организационные формы – являются второстепенными. Нельзя переоценить, с точки зрения современных лютеран, важность определения того, что является основным. Неправильно считать интеркоммунион, который так односторонне освещается на многих экуменических собраниях, за основной отличительный признак лютеранства. Лютеранская Церковь отличается от других протестантских Церквей не только различным пониманием Таинств, но совершенно отличной концепцией Церкви. Когда в современных дискуссиях вопрос об апостольском преемстве снова приобрел в Англиканской Церкви большое значение, он тоже оказался знаком отличия, который нельзя недооценивать: мысль, что истинность Церкви обеспечивается епископской преемственностью, является, с точки зрения Лютеранской Церкви, ересью. Лютеранский ортодоксизм с его колоссальным напряжением богословской

мысли, особенно в XVII в., породил, конечно, некоторые крайние положения, многие из которых в настоящее время являются уже устаревшими.

Вторым важным вопросом, которым занималось лютеранство в последующие за Вестфальским миром 1648 г. времена, была внешняя организация Церкви и установление ее взаимоотношений с государством. В некотором смысле трагедией Лютеранской Церкви в Германии явилось то, что первоначальная форма ее организации, которая рассматривалась как временное решение, осталась в силе на многие столетия. Это сделало ее Церковью государственной, каковой она является и сейчас, но несколько в другом смысле, чем в Англии например. Ради внешней легальной целостности Лютер вручил управление Церковью местным феодалам, но идеальной формой считал совершенно независимую Церковь, содержащуюся общиной верующих. Но постепенно консистории становились государственными учреждениями, а распоряжения по церковным вопросам – государственными законами. В XVIII в. светская власть над Церковью особенно упрочилась. Такое положение оставалось до XIX столетия, когда были организованы синоды. Хотя в Германии Лютеранская Церковь не подчинялась правительственным указам о богослужении в такой мере, как это имеет место в Англии, все же атмосфера была такова, что бюрократическое, административное мышление возрастало и становилось более влиятельным, чем влияние самого духа исповедания. Значительная свобода была получена в XIX в. (время великого религиозного пробуждения), и с тех пор лютеранство стало народной Церковью. Однако слишком большое значение придается в ней администрированию и сегодня. Так, например, она придает большое значение своему влиянию на общественную жизнь и различным социальным учреждениям.

РАЗБОР ДОГМАТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ ЛЮТЕРАНСТВА

Источники

Переходя к рассмотрению догматических положений лютеранского вероучения, нужно прежде всего познакомиться с его источниками, какими являются символические книги. Памятники этого двоякого рода: одни из них заимствованы из Римско-католической церкви, например, Символы веры, так называемый Апостольский Никео-Цареградский (с Filioque) и Афанасиев, другие являются творениями самих реформаторов с целью формулирования своего учения. К их числу относятся:

1. «Аугсбургское исповедание». Это апология лютеранства, написанная Меланхтоном и поданная от имени всех протестантов императору Карлу V на Аугсбургском сейме 1530 г., созванном для умиротворения религиозных раздоров в Германии.

2. «Апология Аугсбургского исповедания». Это другое произведение Меланхтона, состоящее из четырнадцати объемистых глав. Меланхтон написал его в перерывах между заседаниями сейма в Аугсбурге в качестве антикритики на сделанные католиками возражения против «Аугсбургского исповедания».

3. «Шмалькальденские члены» (1537). Сочинение Лютера, сходное по содержанию с «Аугсбургским исповеданием».

4. Большой и Малый катехизисы Лютера. В них дается изъяснение Символа веры, молитвы Господней и заповедей. Малый катехизис написан для простого народа, а Большой – для народных учителей и проповедников.

5. «Трактат о власти и примате папы». Сочинение Лютера, о содержании которого говорит само его название.

6. «Формула согласия». Труд шести лютеранских богословов, поставивших перед собой задачу, во-первых, примирить различные партии в лютеранстве, вражда между которыми особенно усилилась после смерти Лютера и грозила гибелью их вероучению, примирить через приведение к одной норме всех их воззрений по спорным вопросам; а во-вторых,

оградить лютеранство от всяких чуждых ему примесей и течений, сопутствовавших Реформации, например от кальвинизма.

В 1580 г. вышел первый сборник, содержащий вышеуказанные источники, под названием «Книга согласия» («Конкордиенбух»).

Учение о Священном Писании и Священном Предании

Римско-католическая церковь в эпоху Реформации преимущественное значение придавала Священному Преданию, хотя не отвергала и Священного Писания.

В противоположность ей лютеране стали смотреть на Священное Писание как на единственный источник откровения Божия и основополагающее правило веры, а истины, обосновываемые только Священным Преданием, решительно отвергли. Такой взгляд лютеран на источники церковного учения выработался постепенно и явился следствием их желания как можно дальше уйти от ошибок католического учения.

Восставая против папства, Лютер имел намерение освободить верующих от духовного деспотизма и произвола. Но, отвергнув авторитет папы, он, в силу логической необходимости, отверг и авторитет римско-католической иерархии, а затем и авторитет святых отцов и Вселенских Соборов, то есть отверг все вселенское Священное Предание. Отвергнув же во имя личной свободы весь авторитет Церкви, Лютер тем самым дал полный простор произволу в делах веры, что привело к разделениям и отпадению от Римской церкви.

Дав народу Библию на национальном языке, немецкий реформатор считал, что Священное Писание ясно само по себе и что всякий человек, не закоснелый во зле, будет правильно понимать его без руководства Преданием Церкви. Однако он ошибся: даже ближайшие сподвижники его различно толковали одно и то же библейское место.

Другая проблема: если Священное Писание исключает Священное Предание, то как же определить объем библейского

канона, сведения о котором содержатся только в Предании? Определение достоинства священных книг стало зависеть от личного взгляда каждого. Это ведет к отрицанию авторитета и самого Священного Писания. Так, Лютер по своему усмотрению сделал распределение священных книг по их «сравнительному» достоинству. Евангелие от Иоанна и многие послания апостола Павла за их преимущественное учение о «главном члене», то есть об оправдывающей человека вере, он признал важнейшими для христиан, бесспорными книгами Священного Писания. Другим, именно трем синоптическим Евангелиям, за то, что они «много учат о добрых делах», он придал гораздо меньшее значение. Третьи книги, как то: послания апостолов Иакова, Иуды, Послание апостола Павла к Евреям и Апокалипсис, за их учение о значении добрых дел он не признал достойными апостольского величия и отверг их подлинность. В ветхозаветных пророческих книгах он находил даже ненужные пророчества, исходящие от дьявола!

В связи с этим Лютер изменил взгляд и на богодухновенность Священного Писания: «Слово Божие в Писании, но Писание – не Слово Божие», конкретно – богодухновенно только то, что имеет отношение ко Христу и Его делу.

Итак, полное отрицание всех авторитетов и возведение в степень авторитета личного мнения, субъективного принципа, то есть рационализм в области веры, – вот к чему пришел Лютер в борьбе со злоупотреблениями католичества.

Главное основание в пользу такого взгляда на Священное Писание как на единственный источник и правило веры лютеране видят в таких словах Спасителя: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную» (Ин.5:39). По мнению лютеран, в этих словах содержится указание на то, что Священное Писание – единственный источник веры, а также и то, что его нужно толковать сообразно с личным усмотрением каждого. Нужно ли говорить о том, что эти слова Спасителя не имеют такого двойного смысла, а свидетельствуют только о том, что творить добрые дела в субботу Священное Писание не запрещает.

Против лютеранского учения о том, что Священное Писание является единственным источником Божественного откровения, можно заметить следующее:

1. Иисус Христос и апостолы проповедовали христианское учение сначала только устно. Так же это учение распространялось и после них. Следовательно, Священное Предание на первых порах существования Церкви Христовой было единственным источником христианского учения.

2. После появления Священного Писания Священное Предание не стало излишним, так как только восемь апостолов оставили после себя писания и даже в них изложили не все, чему учили, а только то, что было вызвано известными обстоятельствами (см.: Ин.21:25). Все же остальное они откладывали до личных свиданий и устной беседы (см.: 2Ин.1:12; 3Ин.13:14). Даже апостол Павел, оставивший после себя писаний больше других апостолов, писал: «Прочее устрою, когда приду» (1Кор.11:34); «братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим» (2Сол.2:15).

3. Священное Предание необходимо для определения канона священных книг, так как само Священное Писание не решает этого вопроса.

4. Священное Писание, не всегда ясное и удобопонятное само по себе (см.: 2Пет.3:16), легко может подвергнуться без руководства Священным Преданием искажению, и т. п.

Итак, Священное Предание, как устный источник Божественного откровения, необходимо. И лютеране сами прекрасно понимают это, и доказательством служит наличие у них символических книг, которые для них являются тем же преданием, но только человеческого происхождения.

Лютеранское учение о спасении и оправдании одной верой

Выступления Лютера начались, как известно, с протеста против продажи индульгенций. Римско-католическая практика в этой области основывалась на учении; об удовлетворении Богу

за грехи, согласно которому жертва Христова, сколь ни велика она по своему значению, не освобождает кающегося от необходимости давать от себя Богу дополнительное удовлетворение за грехи. По римско-католическому учению, человек приносит это удовлетворение Божественному правосудию своими страданиями – как делами благочестия в земной жизни, так и муками в чистилище. Смысл папских индульгенций и состоит в освобождении человека от этой необходимости приносить дополнительное удовлетворение Богу. Деньги, которые платил римо-католик за индульгенцию, играли в конечном счете роль эквивалента меры такого удовлетворения. Дело мало менялось от того, что сами по себе деньги не считались средством удовлетворения Богу, а являлись лишь средством приобретения гарантий на соответствующее удовлетворение из сокровищницы заслуг.

Выступив против продажи индульгенций, Лютер должен был отвергнуть и их доктринальную базу – католическое учение о дополнительном удовлетворении, требуемом от кающегося. Он со всей решительностью заявил, что Христос уже уплатил за человеческий род весь долг и что никакого удовлетворения более не требуется. В «Апологии Аугсбургского исповедания» прямо говорится: «Учение о человеческом удовлетворении – дьявольское».

Отвергнув учение о дополнительном удовлетворении, Лютер, естественно, отверг и все то, что римо-католики считают средствами принесения такого удовлетворения, в том числе и необходимость для оправдания добрых дел, и провозгласил основой протестантской сотериологии свое учение об оправдании (или спасении) одной верой (*sola fide*).

Таким образом, Лютер так же, как и католики, видит основной путь спасения грешников от наказания не в стремлении к нравственному очищению и святости, а лишь к уходу от наказания. Отличает его учение от римско-католического лишь утверждение, что раз Христос уже сполна уплатил за человеческие грехи, то освободил этим пребывающих в вере от всякой необходимости искупать их благочестивыми поступками.

Здесь необходимо подробно остановиться на рассуждениях Лютера, которыми он опровергает учение католицизма об удовлетворении Богу за грехи и необходимость совершения для этого добрых дел.

В «Шмалькальденских членах» имеется по этому вопросу такое, кстати очень характерное для людей, воспитанных на римо-католицизме, рассуждение: «Удовлетворение за грехи невозможно, потому что никто не знает, сколько бы он должен был сделать добра за один только грех, не говоря уже обо всех». Иначе человек, не знающий требуемой от него «нормы», может сделать добра больше, чем надо для удовлетворения, и все же оставаться неуверенным в своем спасении. По учению Лютера, в системе взаимоотношений между человеком и Богом такой неопределенности не должно быть: при соблюдении известных условий христианин должен быть совершенно спокойным за свое спасение. Нетрудно видеть, что и Лютер, и римско-католические богословы исходят из одних и тех же предпосылок, носящих чисто юридический характер.

Лютера возмущает в римско-католической сотериологии не юризм, не сама идея платы за грехи, а, во-первых, непоследовательность учения (удовлетворение из двух источников – принесенное Христом и приносимое человеком) и, во-вторых, то обстоятельство, что римско-католическая система вынуждает человека постоянно беспокоиться о покаянии и удовлетворении.

В «Формуле согласия» лютеране так и заявляют: «Нужно отвергнуть мнение, будто добрые дела необходимы для спасения».

Самому Лютеру в монашеский период его жизни пришлось много страдать от постоянной неуверенности в том, достаточны ли его подвиги для удовлетворения Богу (на индульгенции Лютер, по-видимому, и тогда не возлагал надежды). Вступив на путь реформации, Лютер постарался внести полную определенность в этот вопрос: Христос уплатил все, и от человека ничего не требуется – таково главное положение лютеранской сотериологии. В подтверждение были привлечены

тексты Священного Писания, в которых говорится о спасении как о даре милости Божией.

Так сложилось лютеранское учение об оправдании одной верой, которое является краеугольным камнем лютеранства. «Мы оправдываемся не через какие-нибудь свои заслуги, а через веру во Христа» («Аугсбургское исповедание»); «Через веру в Него, а не чрез наши заслуги, не чрез наше раскаяние, не чрез нашу любовь» («Апология»); «Христову же заслугу мы усвояем не делами или деньгами, но через веру, по благодати» («Шмалькальденские члены»).

Такое мнение Лютера исходит из понимания им веры как уверенности христианина в своем личном спасении. Для спасения надо не просто верить в Христа и в совершенное Им дело, а в то, что «мне... подается без моей заслуги прощение грехов» («Апология»). Вера – «не знание того, что Бог существует, что есть ад и т. п., но уверенность в том, что мне грехи прощены ради Христа» (Там же).

Однако вера эта – тоже не заслуга человека. Она «дар Божий». «Вера не есть человеческая мысль, которую я сам мог бы произвести, но Божественная сила в сердце». Таким образом, вера мыслится лютеранами как нечто, пассивно усвояемое человеком.

У Лютера можно найти сравнения человека с «соляным столбом» и «чурбаном». Человек даже хуже чурбана, потому что упрям и враждебен. Преимущество его, однако, в том, что он сохранил способность верить. «Формула согласия» утверждает, что в человеке после грехопадения «не осталось и искры Божественных сил».

Однако провести последовательно и до конца мысль о полной пассивности человека в деле своего спасения лютеране не в состоянии. Мысль эта никак не вяжется с евангельским учением, которое очень далеко от того, чтобы изображать человека «соляным столбом». Лютеране не отрицают Священного Писания Нового Завета и поэтому все же не могут полностью отвергать значение добрых дел. В «Аугсбургском исповедании» говорится, что «нужно делать добрые дела», что «закон должен быть исполняем».

Итак, добрые дела совершенно не нужны для спасения, но все же их надо творить, так как без них нет настоящей веры, а следовательно, нет и спасения. Нельзя сказать, чтобы в освещении этого вопроса у лютеран царила четкая последовательность суждений. Ясно тут лишь то, что учение Лютера не так легко примирить с евангельским.

Важными положениями лютеранской сoterиологии является процесс обращения человека ко Христу и нравственные последствия для него принятой лютеранством сущности самого оправдания, выраженного в учении о пронунциации.

Сущность самого оправдания в лютеранском вероучении состоит в «объявлении» грешника праведным («невменении» и «пронунциации»), после которого грешник становится праведником в силу того удовлетворения, которое принес Христос. Грязный объявляется чистым. Бог перестает гневаться на грешника, потому что за грехи его Он получил полное удовлетворение. Перемена происходит, таким образом, не в человеке, а в отношении к нему Бога. В человеке перемена лишь в том, что раньше он подлежал наказанию и был в страхе, а после пронунциации он – «радостное, ликующее дитя Божие».

Но восстанавливается ли человек таким путем в своем нравственном достоинстве после обращения ко Христу?

Наиболее подробно процесс обращения человека-грешника к Богу в свете лютеранского учения об оправдании изложен в «Формуле согласия».

«Обращение, – говорится в “Формуле согласия”, – ни сполна, ни наполовину, ни на какую-либо малейшую и ничтожную часть не принадлежит самому человеку, но совершенно и вполне производится Божественным действием». Человек лишь покоряется этому действию, но не соучаствует в деле своего спасения. «Осуждаем, – говорится там же, – учение синергистов, что человек... только... полумертв... что свободная воля... может своими собственными силами принимать Бога и в некоторой, хотя слабой и ничтожной, степени действовать с Ним, содействовать и помогать Его воздействию».

Как же примирить это положение лютеранства с проповедью евангельской, которая зовет человека к активности,

к борьбе с грехом, к покаянию? «Формула согласия» призывы к покаянию считает не евангельскими в подлинном смысле слова, а ветхозаветными, поскольку Евангелие учит о том, что Сын Божий «уплатил за все наши грехи». «Нельзя поэтому из Евангелия в собственном смысле выводить проповедь покаяния». «Формула согласия» по сути дела корректирует Евангелие, когда утверждает: «В таком смысле из Евангелия устраняются все призывы к покаянию и передаются в область Закона». Они (эти призывы евангельские. – М.К.) «не являются евангельскими в собственном смысле».

Таким образом, главным моментом в процессе обращения является не покаяние, а вера в том понимании, в котором она дана в учении Лютера. «Именно через веру в Евангелие, или обетование о Христе, были оправданы все патриархи и все святые от начала мира, а не ради их покаяния или сокрушения или же дел» («Апология»).

Сущность лютеранского учения об оправдании и пронунциации излагается в «Шмалькальденских членах» следующим образом: «Бог ради нашего Ходатая Христа нас благоволил считать за совершенно праведных и святых. Хотя грех в нашей плоти еще не удален и не умерщвлен, но Он не хочет ведать его и не наказывает за него». «Благодаря вере во Христа не считается за грех и недостаток все то, что в наших делах есть греховного и нечистого». «Человек совершенно по своей личности и по своим делам объявляется и считается оправданным и святым».

Но разве достойно Бога зло объявлять добром, греховное принимать за святое? Разве о таком «оправдании» учили апостолы? У лютеран снова возникает необходимость примирения своего учения о пронунциации с новозаветным учением. Писания Нового Завета говорят об обновлении жизни, о совлечении ветхого человека. Совершенно отвергнуть нравственное евангельское учение лютеране не могут. «Апология» повторяет это учение, когда говорит, что вера «обновляет сердце, мысль и волю и делает из нас иных людей и новую тварь». Но тогда зачем нужно учение о пронунциации? Здесь та же противоречивость: с одной стороны, тенденция

представить дело спасения человека совершающимся вне человека и помимо его, с другой – невозможность провести эту точку зрения до конца, не впадая в резкое противоречие со Священным Писанием. В результате лютеране не отвергают нравственную сторону оправдания полностью, а лишь отодвигают ее на второй план. «Формула согласия», исходя из того, что полное нравственное обновление недостижимо в этой жизни, противопоставляет ему, как нечто достигаемое в земной жизни без особого труда, полное оправдание человека и рисует это оправдание как акт юридический, происходящий в Боге, а не в человеке: «В оправдании нам усваивается праведность Христова, без того, что мы сами в своей нравственной природе стали праведными». Последние слова показывают, что речь тут не о фактическом усвоении человеком праведности Христовой, а лишь о юридическом вменении ее человеку.

Человек, уверовавший в свое спасение, перестает беспокоиться о своей последней участи, делается «радостным, ликующим чадом Божиим». Из всего вышесказанного следует, что радость эта и ликование вызываются у него чувством безнаказанности; он уверен, что Бог не будет считать за грех и недостаток все, что в его делах есть греховного и нечистого.

В учении Лютера о пронунциации и в самой постановке вопроса о необходимости добрых дел сказывается иная религиозная психология, иная градация ценностей, иное понимание главной цели. Последовательно развивая отдельные мысли Лютера об оправдании, можно было бы прийти к самым странным выводам. При этом сам Лютер старался, насколько возможно, избегать выводов, которые были бы в слишком очевидном противоречии со Священным Писанием. Вообще же о протестантах, об их практическом отношении к вопросам оправдания можно сказать то же, что и о римо-католиках: душой и сердцем они часто бывают ближе к православию, чем их официальное учение.

Коренное отличие от православия учения Лютера об оправдании одной верой заключается в различном толковании евангельского учения.

Лютер исходит в своем учении главным образом из тех мест посланий апостола Павла, где говорится, что человек оправдывается верою независимо от дел закона (см.: Рим.3:28), а «делами закона не оправдывается никакая плоть» (Гал.2:16). Иными словами, вера противопоставляется здесь делам закона.

Апостол Павел говорит это против тех, кто думал, что человек может спастись без Христа, своими собственными усилиями. Апостол Павел хочет сказать, что спасение совершается Христом и что дела человека сами по себе не спасают. Если бы человек мог сам совершать свое спасение, незачем было бы приходить на землю Христу. И когда «Формула согласия» утверждает, что «честь оправдания принадлежит не нашим жалким делам, а Христу», православные признают правильность этой мысли. Дела не являются «заслуженной» человека перед Богом, он не приобретает своими делами права на спасение. В этом смысле дела не являются юридическим основанием спасения. Спасение – не плата за дела, оно дар Божий. Но этим даром пользуются не все. Когда апостол Павел говорит об оправдавшихся верою, он приводит в пример ветхозаветных праведников, согласно сказанному: праведник верою жив будет. Праведность эта была несовершенна и сама по себе недостаточна для спасения, но она составляет нравственное условие спасения, и этим объясняется, почему дар спасения получают не все. Идя к Богу, человек не пассивен, он соучаствует всем своим существом в Кресте Христовом, чтобы и совоскреснуть со Христом. Это апостольское учение не следует забывать.

Человек черпает во Христе силы для своего обновления. Мистически соединяясь со Христом в теле церковном, человек становится участником новой жизни. Не «объявляется» только праведником, но становится действительным участником праведности Христовой, сего Нового Адама, обновителя человеческой природы. Церковь и апостол Павел далеки от того, чтобы принижать человека, представлять его исполненным рабской радости о том, что грехи его уже не наказуются. Христос вознес человека, посадил его в Своем лице одесную величества Божия. Бог стал Человеком, чтобы человека

возвысить до обожения. Таково церковное учение. Лютеранское одностороннее подчеркивание, что спасение – дар, и одновременное отрицание активности человека могут привести к фатализму.

Глубокий анализ протестантского учения о спасении дал в своем классическом труде «Православное учение о спасении»⁸⁴ архиепископ Финляндский Сергей (1867–1943), впоследствии Патриарх Московский и всея Руси.

В результате внимательного изучения писаний святых отцов и сопоставления святоотеческого учения о спасении с учениями инославными (римско-католическим и протестантскими) архиепископ Сергей пришел к выводу, что именно в понимании спасения лежит основа вероисповедных расхождений и что в этом вопросе «разность православия и инославия заключается не в каких-нибудь частных недомолвках и неточностях, а прямо в самом корне, в принципе». И далее: «Православие и инославие противоположны между собой так же, как... себялюбие... и жизнь по Христу». «Предо мною, – говорит высокопреосвященный автор о результатах своего исследования, – встали два совершенно отличных, не сводимых одно на другое мировоззрения: правовое и нравственное, христианское». В правовом мировоззрении отношения Бога и человека «подобны отношениям царя к подчиненному и совсем не похожи на нравственный союз»; Бог для человека представляется «только средством к достижению благополучия». Нравственное же мировоззрение полагает высшее благо человека в святости и источник этой святости видит в Боге. «Спасение, говоря общепринятым языком, есть избавление человека от греха, проклятия и смерти. Это определение одинаково может принять и православный, и последователь правового мировоззрения. Но весь вопрос в том, что каждый из них считает в спасении наиболее важным и существенным. Себялюбец на первом месте поставит, конечно, последствия греха для благополучия человека... Спасение он объяснит себе как избавление от страдания, причиненного грехом. Самые последствия греха он объяснит себе тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он

понимает только как перемену гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека... Так как все внимание греховного человека устремлено к тому, чтобы не страдать, чтобы получить безбедную жизнь в самоуслаждении, то он и не думает много о том, каким путем достигается эта возможность... Добра он не любит, труда над собой ради святости не понимает и боится жертвовать любезным грехом – ему тяжело и неприятно... Между тем для православного сознания грех сам по себе, помимо всяких своих губительных последствий, составляет величайшее зло... Отсюда очевидно, что и в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха... Злом является грех; от него жаждали избавиться люди Ветхого Завета; свободу от него проповедовал Христос с апостолами Своими в Новом». В труде архиепископа Сергия приводится ряд текстов из отеческих писаний, свидетельствующих о том, что и отцы Церкви не могли «понимать спасение иначе, как спасение прежде всего от грехов».

«Если в этом сущность спасения, тогда и самый способ его становится для нас определенным. Если думать только о том, чтобы избавить человека от страдания, тогда совершенно безразлично, свободно ли или не свободно со стороны человека это избавление: все дело в благодушии человека. Но если человека нужно сделать праведным, нужно освободить именно от греха, тогда совсем не безразлично, будет ли человек только страдательным предметом для действия сверхъестественной силы или сам будет участвовать в своем избавлении. Поэтому в Священном Писании и в творениях отцов Церкви замечается постоянное стремление убедить человека совершать свое спасение, потому что без собственных усилий никто спастись не может. То несомненно, что “человек ничего без Бога” (свт. Тихон Задонский)... И что, следовательно, спасение может быть приписано только милости Божией. Однако “человека Бог украсил даром свободы” (Григорий Нисский)... Непроизвольная святость не может быть святостью... Спасение не может быть каким-нибудь внешне судебным или

физическим событием, а необходимо действие нравственное... Благодать хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри свободы и сознания...»

Приведенные аргументы исключают лютеранское учение о полной пассивности человека в деле спасения, а также лютеранские толкования условий оправдания и его сущности.

«По протестантскому учению выходит, что Бог все время был разгневан на человека, все время не мог ему простить того оскорбления, какое человек нанес Ему грехом. Потом вдруг, видя веру человека в Иисуса Христа, Бог примиряется с человеком и не считает его более Своим врагом; хотя человек и после этого может еще грешить, но уже безнаказанно». Православное учение понимает отношение Бога к человеку иначе. «Главное в оправдании, – говорит архиепископ Сергей, – не пронунциация протестантов, а обращение человека от греха к жизни по Богу, нравственный переворот... «Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим.6:4)».

«Освобождаясь от грехов в крещении, человек делается участником праведности Христовой. Протестанты и это превратили в совершенно внешнее судебное происшествие. По их представлению, Бог, не находя в человеке ничего, за что бы ему следовало воздать награду в вечной жизни, вменяет ему заслугу... какую совершил Иисус Христос. Основанием же вменения служит просто то, что Бог видит со стороны человека желание присвоить эту заслугу себе (вера как орудие, *instrumentum* усвоения заслуги Христовой)...» Между тем по православному учению «человек спасается не тем, что он желает присвоить себе то, что сделал Христос, а тем, что он находится в самом теснейшем единении со Христом, как ветвь с виноградной лозой... это единение, с одной стороны, дает человеку силы, укрепляет его решимость соблюдать волю Христа, а с другой – требует и от него усердия (иначе нечего укреплять, если нет решимости)... Действенность таинства стоит в зависимости от степени свободного участия в нем самого человека».

Таковы главные мысли труда архиепископа Сергия.

Как мог Лютер, человек, одаренный высокими стремлениями, непримиримый борец с недостатками римского католицизма, удовлетвориться столь несовершенным богословским истолкованием дела Христова? Причину следует видеть, во-первых, в том, что Лютер, потеряв веру в Церковь, поставил личные соображения выше мысли церковной, во-вторых, в том, что воспитавшая Лютера Римско-католическая церковь сама не сберегла наследия апостольской церковности во всей чистоте.

Лютеранская оправдывающая вера является только мысленной верой, как это вытекает из утверждения Лютера: стоит только человеку мыслью прикоснуться к идее Христа, так он уже получает блаженство, и стоит быть уверенным в получении блаженства, чтобы действительно обладать им. Но это невозможно, ибо жизнь человека заключается не только в жизни мысли, познавательных способностей, а также из чувственных переживаний и волевых усилий. Одностороннее интеллектуально-мистическое понимание жизни противоречит свидетельству Священного Писания.

Если во имя веры человеку прощаются решительно все грехи, если для спасения дела и поступки его не имеют никакого значения, то открывается полная свобода для безнравственной жизни, а это также противоречит духу христианства. Этим утверждается полный личный произвол.

Успокаивая, усыпляя совесть человека тем, что он уже спасен, если он имеет веру, на деле лютеранство приводит человека не к смирению, а к гордости.

Догмат лютеранства об оправдании только верой противоречит Слову Божию. Последнее ясно учит, что одной веры, в смысле признания основных религиозных истин, недостаточно для спасения. Такой верой обладают не только порочные люди (ср.: Мф.7:21–23; Рим.2:13; Иак.2 и т. д.), но даже и бесы (см.: Иак.2:19), однако ни те ни другие, конечно, не наследуют Царства Божия. Только вера, проявляющаяся в добрых делах, то есть когда они являются естественным

следствием нравственного, доброго настроения, есть вера живая, а не мертвая (ср.: Иак.2:17–13, 26).

Все ссылки лютеран на некоторые места Священного Писания, якобы подтверждающие справедливость их учения об оправдании, при ближайшем рассмотрении оказываются несостоятельными. Например, они приводят такие слова апостола Павла к римлянам: «мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим.3:28). Но ведь здесь апостол говорит о тех людях, которые думали оправдаться перед Богом без веры в Иисуса Христа! О необходимости же доброделания в христианстве он учит ясно и часто: «всем нам нужно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить [соответственно тому], что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2Кор.5и др.).

Лютер писал в своем сочинении «О добрых делах» (1520): «Христианин, который живет с доверием Богу, все знает, все может, всегда понимает, как следует поступать, и всегда весело и свободно, не ради того, чтобы хвалиться своими заслугами и добрыми делами, а потому, что ему приятно угождать Богу. Он служит Богу, не ожидая награды, лишь затем, чтобы сделать Ему приятное».

В средневековой Церкви вера в сознании многих означала доверие к Церкви, подчинение ее власти, беспрекословное повиновение и признание ее учения за истину. У Лютера же вера – нечто личное, определенное отношение к Богу, которое всякое добро превращает в служение Ему; это нечто свободное, независимое от какого бы то ни было авторитета. Никакая Церковь, никакая догма не имеют над ней власти. Даже Священному Писанию не подчиняется эта вера, следуя принципу, что оно есть Слово Божие, но что такое Слово Божие – об этом может сказать только вера, ибо она – «судья над всем». Эта вера есть краеугольный камень и основание всего христианства Лютера.

Характерное место из учения Лютера о добрых делах находится в его сочинении «О свободе христианина»: «Не следует гоняться за особенной святостью, ходить по святым местам, жить в монастырях, бежать от мира, делать добрые

дела, предписываемые Церковью... вместо этого следует установить такое правило, с помощью которого каждый замечал бы и чувствовал, когда он поступает хорошо и когда нехорошо. Для тебя голодные, жаждущие, нагие, пленные, больные, странники – это души твоих собственных детей, ради которых Бог превращает твой дом в больницы, а тебя делает ее смотрителем, чтобы ты заботился о них, кормил и поил добрыми словами и делами, учил их верить в Бога, на Него уповать, Его бояться, возлагать на Него все надежды... видишь, какая это большая задача, сколько добра предстоит сделать тебе в своем доме, для твоего ребенка, который нуждается во всем этом».

Лютер правильно подметил непоследовательность римско-католического учения об оправдании: если Крови Христовой достаточно для удовлетворения за грехи всего мира, нелогично требовать от людей какого-то дополнительного удовлетворения. Но Лютер не заметил главного недостатка этого учения, который состоит в слишком свободном оперировании в сотериологии аналогиями с такими человеческими понятиями, как гнев оскорбленного, необходимость удовлетворения и т. п. Справедливость Божия – это вовсе не то, что наша человеческая справедливость, обеспечивающая человеческие интересы. Она исходит из иных критериев – нравственных. Не отец удаляется от блудного сына – это сын уходит на сторону далече. Не Бог враждует с грешником – это грешник враждует с Богом. Как сказано в каноне Октоиха: «Ты врага суща мя зело возлюбил еси», «Вот стою у дверей и стучу...» Человек сам должен открыть дверь. Перемена должна произойти в человеке, а не в абстрактной сфере юридических взаимоотношений. Христос к нам пришел, чтобы соединиться с нами. Мы не в стороне от Креста Его, мы не пассивные наблюдатели своего спасения. Крест Христов входит в жизнь христианина и вместе с ним закваска иной жизни. Это сфера нравственная. Кости сухие человечества воскресают вместе с Поправшим смертью смерть. В «надгробных песнях» Великой Субботы мысли и чувства Церкви обращены к рождению новой жизни из «двоерасленного» Зерна, которое приняли недра земли в

погребении Спасителя. Участниками этой жизни во Христе становятся спасаемые. В этой жизни, по мысли Церкви, и состоит спасение; не может быть спасения без избавления от мертвых дел.

Аморальности в лютеранской среде, конечно, не наблюдается; напротив, можно говорить о своеобразном благочестии, достаточно жестком лютеранском благочестии. Однако что было разрушено с самого начала и чего нет у лютеран и по сей день – понятия внутренней борьбы со грехом, аскезы, ибо если человек спасен, внутренняя борьба по преодолению тех или иных страстей и пороков по сути дела не может найти оправдания, ее и нет. При всем благочестии, пуританстве тех или иных протестантских направлений, аскетика как таковая в протестантстве отсутствует во всех его направлениях.

И наконец, завершая этот раздел, можно еще раз обратиться к авторитетному догматическому документу – «Окружному посланию восточных патриархов» (1723). В нем пространно изложено церковное учение о западных заблуждениях, которые накопились к XVII–XVIII вв. В частности, о делах и вере там говорится так: «Веруем, что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, споспешествуемою любовью, то есть через веру и дела. Не призрак только веры, но сущая в нас вера через дела оправдывает нас во Христе». Ни теоретическая вера лютеран, ни созерцательная ее сторона, ни самый факт уверенности в собственном спасении этого спасения не даруют. Его дает лишь вера, которую можно назвать живой, или, как она именуется в послании, споспешествуемая любовью, то есть та, которая воплощается в реальной, устремленной к праведности жизни во Христе церковного человека.

Учение о Церкви

Признав исходным пунктом своего вероучения начало личной веры, в силу которой человек-христианин прямо и непосредственно соединяется со Христом и получает дары

невидимой благодати, Лютер логически должен был изменить почти всю христианскую догматику.

Его догмат о спасении верой оказался в полном противоречии с учением о Церкви – Богом установленном обществе верующих, цель которого – спасение человека и его освящение.

Признав Римско-католическую Церковь заблудившейся и порвав с нею, Лютер и лютеране не обратились к Церкви, непрерывно пребывающей в истине, а создали свою «церковь», то есть положили начало новому религиозному обществу без преемствующего апостолам епископата и для этого общества выработали новую экклезиологию и новые вероисповедные нормы, опираясь на собственное толкование Библии.

Это говорит прежде всего о несовместимости протестантизма с верой в незыблемость апостольской Церкви – Церкви, врученной папскому попечению апостолов и их преемников, имеющих особое посланничество свыше, с верой в Церковь единую и единственную, однажды и навсегда основанную Христом, имеющую на земле видимое непрерывное бытие до скончания века. Действия Лютера и лютеран сами по себе являются отрицанием такой веры в Церковь Христову. Признавая такую веру, Лютер был бы не вправе выступить в роли основоположника новой Церкви, не являющейся непрерывным продолжением того, что было создано Христом.

Жизнь Церкви выражается в учении, в священноначалии и Таинствах. Это три основных признака понятия Церкви, которым мы не находим соответствия в учении Лютера.

Если Сам Бог спасает людей без всякого участия с их стороны, как учит Лютер, то принадлежность или непринадлежность человека к видимой Церкви ничего к делу спасения людей прибавить не может. И вот он приходит к отрицанию видимой стороны Церкви и создает своеобразное учение о Церкви невидимой.

По учению Лютера, истинная Церковь – это «духовное общество». Она соединяет воедино всех своих членов лишь духовным единством надежды и любви. Поэтому Церковь имеет в числе своих членов только одних верующих или оправданных,

святых. Она существует во всех местах, где чисто проповедуется Евангелие и правильно совершаются Таинства. Но так как для оправдания человека необходима одна вера, а Таинства только возбуждают и поддерживают эту веру, то истинная Церковь существует там, где только «веруют в Евангелие, исповедуют Христа и имеют Святого Духа» («Апология Аугсбургского исповедания»). Поэтому истинная Церковь существовала и существует везде, куда занесено Евангелие, хотя бы в таких местах верующие не имели возможности приступить к Таинствам. Эта-то сверхчувствительная невидимая Церковь, и только она одна, и есть Церковь святая и непогрешимая. Она управляется непосредственно Духом благодати. Дух животворит ее Собою. Он очищает ее от всякой скверны, невидимо отсекает недостойных членов ее. Такова невидимая Церковь.

Совсем не такова Церковь видимая. Она – внешнее христианское общество, соединяющее своих членов только внешними средствами. Она не является истинной, настоящей Церковью. К ней принадлежат и грешники. Таким образом, истинная невидимая и внешняя видимая Церковь противоположны одна другой. Смешивать их нельзя. Внешняя, видимая Церковь – это только масса. Истинная Церковь скрывается за этой массой. А так как к невидимой истинной Церкви принадлежат только оправданные, святые, каковое оправдание они получили непосредственно от Бога за свою веру в Таинстве крещения, то все вступившие в Церковь равны между собой.

«Духовное священство, – говорит Лютер, – есть принадлежность всех без исключения христиан. Все мы – священники, то есть все дети Христа, Высшего Священника. Поэтому мы и не нуждаемся ни в каком другом священнике, кроме Христа, так как каждый из нас получил научение от Самого Бога». Поэтому нет и не должно быть в истинной Церкви разделения на паству и иерархию. Всякий в Церкви может проповедовать Слово Божие, всякий может совершать Таинства. Если же в видимом обществе верующих существуют пастыри, то только для поддержания порядка. Они избираются

из людей, способных к отправлению священнических обязанностей, и поставляются в свою должность через возложение на их головы рук уважаемых старейшин из их общества. Это называется ординацией, которая не является посвящением в ту или другую иерархическую степень, не является Таинством, в котором происходит сообщение возлагаемому Божественной благодати, а только формальное, правовое признание известного человека имеющим власть и обязанность учить всех членов своей общины и совершать для них различные требы.

«Посвящение папы или епископа, – говорит Лютер, – может делать лицемера или глупца, посвящение (ординация) никогда не делает христианина или духовного человека. Только через крещение все мы становимся священниками». Общество не имеет права следить за чистотой учения своего пастора. В случае необходимости ученики имеют право подвергнуть его взысканию или даже совсем устранить его от должности. Отсюда пасторы и другие чины в лютеранстве – только чиновники, а не духовные лица.

Ясно, что лютеранское учение о Церкви существенно отличается от православного тем, что признает Церковь: во-первых, только невидимую; во-вторых, всех людей равными в ней; в-третьих, отрицает священную иерархию как Божественное установление.

Если общество верующих христиан, живущих на земле, только видимая масса, не составляющая собой настоящей Церкви, если к настоящей невидимой Церкви принадлежат лишь какие-то неизвестные люди, а видимые верующие составляют только массу, а не Церковь, если между видимой Церковью и Богом нет никакого видимого посредства, – то Церкви нет вообще для людей, живущих на земле. Церковь где-то в другой области, она совсем недоступна для простых смертных. Да и кто знает, принадлежит ли он к Церкви? Истинная Церковь по-лютерански – какая-то не реальная, не существующая, не конкретная, а лишь мысленная, абстрактная, не дающая земному человеку никакой пользы, не способствующая его спасению.

Совершенно неверно считать, что к Церкви принадлежат только праведные и святые. Христос пришел на землю спасти погибающих и потому призвал в Свое благодатное Царство, в Свою Церковь, всех грешников, ибо задача Церкви состоит не только в том, чтобы учить людей вере и добродетели, но и в том, чтобы помогать им в их трудной борьбе со своими греховными наклонностями и страстями, чтобы освящать людей благодатными средствами и вообще вести их ко спасению.

Совсем не достаточно для спасения одного только знакомства с Евангелием, вследствие которого якобы возникает вера и человек спасается без принадлежности к видимой Церкви и без пользования Таинствами. При таком положении все дело Спасителя оказывается излишним.

Несостоятельными оказываются и все ссылки лютеран в подтверждение своего учения на свидетельство Священного Писания, разбирать которые здесь нет смысла, так как это само собой вытекает из православного учения о Церкви и церковной иерархии.

Учение о Таинствах и их числе

В непосредственной связи со своеобразным учением лютеран о Церкви как невидимом обществе верующих находится у них и учение о Таинствах. Они смотрят на них (в противоположность католическому взгляду *ex opere operatum*) как на знаки общения человека со Христом, напоминающие ему о его спасении, раз и навсегда совершенном Христом. Лютеране считают, что вера, которая одна только спасает, естественно слабеет без внешних напоминаний. Таковыми и являются Таинства – эти символические действия и знаки, возгревающие веру. Они не имеют сакраментального значения. Вся сила их заключается в субъективных качествах воспринимающего, точнее – в личной вере, в уверенности принимающего Таинства. Поэтому если оно не возбуждает в христианине сообразных с ним мыслей и чувствований и если в момент принятия Таинства у него нет веры в Искупителя и Его дело, то для него нет и никакого Таинства. Оно вводит человека в благодатное общение со Христом, но только через его же, человека, собственную

мысль, через его только личные чувства и воспоминания о заслугах Христа, то есть через его веру.

Такое учение лютеран о Таинствах нельзя признать правильным. Во-первых, оно не согласуется с их основным догматом – об оправдании верою. Если человек спасается одной верой, которой научает его непосредственно Сам Бог, то ясно, что всякое внешнее посредство вроде символических знаков, воспоминаний и напоминаний совершенно излишне. Во-вторых, учению этому не чуждо и внутреннее логическое противоречие: если Таинства – только знаки, через которые возбуждается в человеке вера, подающая ему оправдывающую благодать, то они сами по себе очевидно ничто, а между тем, по лютеранскому учению, они хоть и не сами по себе, но все же приносят благодать. Значит, они не знаки только, но и средства, орудия благодати. В-третьих, такое учение о Таинствах стоит в явном противоречии со Священным Писанием, например: «если кто не родится от воды и Духа, тот не может войти в Царствие Божие» (Ин.3:5) – о крещении; «Тогда апостолы возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян.8:17) – о миропомазании; «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и я воскрешу его в последний день» (Ин.6:54) – о причащении; «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1Тим.4:14) – о священстве. Из этого видно, что Таинства не просто видимые знаки, а средства сообщения верующим благодатной помощи, без которой невозможно достичь спасения.

Одной из неотъемлемых видимых форм православной церковности является непрерывность богоучрежденного пастырства – священства. Символические книги Лютера признают необходимость священства и даже необходимость его постоянного существования для совершения Таинств, в частности для «отпущения грехов через слово и символы для утешения и ободрения нашей совести» (Большой катехизис). Но, по учению Лютера, такое утешение совести и отпущение грехов со ссылкой на Слово Божие в случае нужды может осуществить каждый христианин.

«Аугсбургское исповедание» упоминает о епископах, а «Апология» – об их праве совершать Таинства и управлять, категорически отрицая при этом «особые благодатные дары, отличающие священника от мирян».

В символических книгах лютеран нет ни слова о преемственности пастырского служения, об особом посланничестве свыше на это служение. Право рукоположения лютеране признают за любым членом Церкви (так называемое посланничество снизу). В «Шмалькальденских членах» говорится: «Вследствие недостойного поведения католических епископов и невозможности для Церкви оставаться без священников... мы, по примеру Древней Церкви и отцов (каких отцов? – М.К.), хотим и должны сами посвящать в священники способных людей». Оставшись без епископа, протестанты вынуждены были создать такое учение о пастырстве без преемства. Но мы знаем, что в Церкви всегда действовал принцип преемственного посланничества свыше. В избрании могли участвовать и рядовые члены Церкви, но самое рукоположение избранный получал от того, кто уже был законным пастырем, кто сам дверью вошел во двор овчий. «Как послал Меня Отец, [так] и я посылаю вас», – сказал Христос Своим ученикам (Ин.2:21). Как может посылать другого тот, кто сам не послан?

Из семи Таинств церковных лютеране признают вообще только два – крещение и причащение и при этом ссылаются на то, что ни в Священном Писании, ни в святоотеческих творениях нет указаний на седмичное число Таинств, что такое их количество определилось не ранее XII в.

Но и оставив у себя только два Таинства (крещение и причащение), потому что о них ясно заповедано Спасителем, лютеране предлагают о них очень своеобразное учение.

Христос говорит о вере и крещении (см.: Мк.16:16). Апостолы учили о необходимости веровать и креститься (см.: Деян.2:38). Лютеране вынуждаются поэтому признавать крещение чем-то важным в деле спасения, хотя это трудно совместить с основным положением учения о спасении их сотериологии, согласно которому человек спасается одной

верой. В Малом катехизисе читаем: «Крещение подает прощение грехов, избавляет от смерти и диавола и доставляет вечное блаженство верующим». «Формула согласия» учит: «Крестившиеся имеют снова свободную волю». Большой катехизис говорит, что через крещение человек получает «неисчислимы сокровища». Выходит, что крещение – нечто большее, чем знак, напоминание и заменитель слова, и все же ясности в этом вопросе у лютеран нет.

Особого внимания заслуживает факт, что лютеране признают крещение младенцев, несмотря на неспособность последних верить. В «Аугсбургском исповедании» по вопросу о необходимости крещения детей выражается осуждение «перекрещенцев» (анабаптистов).

О Евхаристии лютеране учат, что хотя она и может быть признана Таинством, так как вид хлеба и вина напоминает нам о голгофской жертве, но пресуществление Святых Даров они отрицают. Они говорят только о невидимом присутствии Спасителя в Таинстве Евхаристии в хлебе, с хлебом и под хлебом. Лютеране не в силах отрицать и значение Таинства Евхаристии. Таинство это символические книги называют «дополнением к крещению».

Отрицая термин «пресуществление», символические книги предпочитают говорить о «присутствии» в Евхаристии Тела и Крови Христовых («Аугсбургское исповедание») «в хлебе и под хлебом» (Большой катехизис), «с хлебом» («Апология»), или *in pane*, *sub pane*, *cum pane* («Формула согласия»). Не знают лютеране и церковного термина «преложение».

Лютеранские символические книги ничего не говорят и о том, что Таинство это действительно только в том случае, если оно церковно, то есть если совершается пастырем, имеющим по преемству полномочия от тех, кому было заповедано сие творить.

Что касается исповеди, то Лютер поначалу считал ее безусловно необходимой и признавал Таинством. Но вместе с тем у Лютера очень рано проявляется тенденция к умалению значения исповеди.

Весь контекст лютеранского вероучения говорит о том, что Лютер не захотел признать за покаянием силы благодатного Таинства, способного оказывать реальное воздействие на нравственное состояние человека. По Лютеру, священник на исповеди лишь объявляет о прощении грехов, совершившемся ранее по заслугам Христа. Казалось бы, верующий лютеранин должен об этом знать и без священника.

«Шмалькальденские члены» считают исповедь нужной «ради простого грубого народа». Впоследствии в лютеранстве утвердился взгляд на исповедь как на нечто необязательное.

Отвержение живой связи между Церковью земной и небесной

Лютеране отвергают живую связь между Церковью земной и небесной, равно как и призывание святых, почитание святых мощей и икон и молитв за умерших, основанием для чего служит их учение об оправдании человека одной верой: если через свою веру человек становится в непосредственные отношения ко Христу, то никакое посредство для него не нужно и даже излишне. Святые – это замечательные исторические лица, о которых можно вспоминать с уважением, но к которым незачем обращаться с молитвой, ибо через это умаляются заслуги Иисуса Христа. Почитать же святые мощи – значит покровительствовать суевериям и всякого рода злоупотреблениям. Почитание икон запрещено заповедью «Не сотвори себе кумира» (Исх.20:4). О молитве за усопших в Священном Писании нигде не сказано, значит, они недопустимы.

Умалив значение Церкви, лютеране отвергли значение и молитвенного общения Церкви земной с Церковью небесной.

В «Апологии» говорится: «Мы не отрицаем того, что святых должно чтить». Но молитвенное обращение к святым и значение молитвенного ходатайства святых ими решительно отрицается, со ссылкой на слова апостола Павла о едином Посреднике (см.: 1Тим.2:5). «Неправомыслящие прибегают к святым и отвращаются от Христа, как от тирана», – говорится в той же «Апологии». «В призывании святых заключается та мерзость,

что святые становятся на место Христа». Столь же решительно осуждают призывание святых «Шмалькальденские члены»: «Призывание святых есть антихристово заблуждение»; «Оно богоотступничество, потому что честь ходатайства и помощи принадлежит только Богу [Христу]»; «Месса за умерших бесполезна».

Здесь такой ход рассуждения. Если у нас один Посредник – Христос и человек спасается верой в Него, значит человек спасается без всякой помощи со стороны, в одиночку. Поэтому на слова о едином Посреднике протестанты ссылаются во всех тех случаях, когда хотят умалить значение принадлежности к Апостольской Церкви с ее преемственным пастырством, значение церковных священнодействий и молитв. В этом проявляется ограниченность протестантского мышления, непонимание лютеранами главного. Верить в Христа – значит верить во все Его дело. Нельзя верить в Христа и не верить в созданную Им Церковь, за которую Он предал Себя. Посредник один, но это вовсе не значит, что спасаемые разобщены между собой. Они становятся частицами того таинственного Организма, который является Телом этого единственного Посредника. В этом благодатном союзе, где все члены призваны заботиться друг о друге (ср.: 1Кор.12:25), и совершается дело спасения. Христос не спаситель разобщенных, замкнувшихся в своей личной вере индивидуумов, Христос есть «Спаситель тела» (Еф.5:23).

Вера в Церковь, таким образом, нисколько не умаляет веры православных во Христа. Наоборот, прославление Церкви и прославление святых христоцентрично. Святые отнюдь не ставятся при этом «на место Христа». Прославление святых равнозначно прославлению дела Христова. В первосвященнической молитве Он Сам сказал: «и славу, которую Ты дал Мне, я дал им. Верующий в Меня, дела которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин.17:22, 14:12). «Кто верует в Меня, у того⁷ как сказано в Писании; из чрева потекут реки воды живой» (Ин.7:38). В святых действует Христос. Отвергать благодатную помощь святых и молитву друг за друга (живых за умерших, умерших за живых, матери за

ребенка и т. п.) на том основании, что у нас один Ходатай, можно только по чистейшему недоразумению.

Таковы в общих чертах взгляды лютеран на перечисленные выше церковные обычаи и на связь между видимой и невидимой Церковью. Они вытекают из их основных догматических положений и поэтому не требуют специального разбора.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЛЮТЕРАНСКОЙ РЕФОРМАЦИИ

Лютеранскую Реформацию в Германии можно определить как мать всего протестантизма, так как почти все протестантские Церкви и деноминации, за некоторым исключением, ведут свое начало от нее, даже в тех случаях, когда более поздние формы и развитие многих протестантских общин представляют радикальный отход от Реформации. В этом, прежде всего, заключается ее историческое значение.

Лютеровская Реформация связана с личным религиозным опытом одного человека, и этот его опыт стал историческим фактором, который фактически преобладает над всеми другими моментами истории протестантизма начиная с XVI столетия и до настоящего времени. Религиозные решения, к которым пришел Лютер, стали основополагающими для современного протестантизма.

Реформация Лютера имела колоссальное значение для развития государств, нейтральных в отношении религиозных убеждений. Она фактически явилась поводом для идеологического разделения Запада после его отделения в 1054 г. от православного Востока. Однако Мартин Лютер, особенно в начале своей реформационной деятельности, не имел никакого намерения разрушать единство Церкви. Разделение западного христианства на множество различных исповеданий, существующих в современном мире, потребовало целых столетий, и завершение этого процесса не закончилось и на сегодняшний день. Вместе с тем именно лютеранству в большой степени присуще стремление к экуменизму, к достижению единства христианской Церкви.

То, что немецкая Реформация имела большое значение в жизни Запада, ясно из истории. Почти с самого начала она вышла за пределы Германии и имела решительное влияние в Скандинавии и восточноевропейских странах, а также в Швейцарии и во Франции. И даже Кальвин не считал для себя зазорным называться учеником Лютера. В этом видна одна из

характернейших черт лютеранской Реформации: она никогда не была только национальным делом, хотя у англо-саксонских писателей часто проявляется склонность определить Реформацию как «тевтонскую» форму христианства. Если Англиканская Церковь, например, ограничивалась обычно только странами, завоеванными Англией, то лютеранская Реформация распространилась во всех частях Скандинавии и во многих восточноевропейских странах в течение XVI столетия, а позднее пустила глубокие корни в Северной Америке и Австралии, где и развивается вне политического влияния Германии. Именно благодаря своему интернациональному характеру лютеранская Реформация существует сегодня в Центральной и Северной Европе (Германия и восточноевропейские страны, Скандинавия и Финляндия), в Северной Америке и на большой части территорий, где действуют так называемые «молодые Церкви», основанные миссионерами протестантизма в XIX и XX столетиях.

Догматическая окраска знамени Реформации, поднятого Лютером, кажется, не имела ничего общего с представлениями о характере церковного обновления, проникнутыми, как мы видели, скорее каноническими и моральными тенденциями, но все же легко показать, что основные догматические положения реформаторов XVI в. вытекали из глубин церковного сознания и в какой-то степени явились плодом и завершением настроения и идей предреформационного периода.

В самом деле, идея примата Вселенских Соборов переросла в процессе Реформации в отрицание папской власти, а затем и иерархии в целом; стремление к нравственному очищению заставило обращать взор к первым векам христианства, откуда уже был всегда один шаг до отрицания церковного Предания, традиций, созданных в течение последующих веков церковной истории, а осуждение извращений, имевших целью обогащение церковной казны, естественно привело к отвержению индульгенций и отрицанию существования чистилища и заслуг святых, являвшихся догматическим базисом продажи индульгенций.

Таким образом, идейная связь основных догматических положений Реформации с не имевшими еще догматического значения тенденциями предреформационной эпохи может считаться не подлежащей сомнению.

Но Реформация была, как и другие крупные события церковной истории, не только догматическим или каноническим явлением, и было бы ошибкой рассматривать ее в отрыве от социально-политических факторов, в значительной степени определявших ее протекание. Ее идеи смогли стать достоянием широких народных масс только потому, что к началу XVI в. созрели необходимые для этого социальные и политические условия. Выступления Виклефа, Гуса и других предшественников Реформации оказались изолированными только потому, что дух времени, иначе говоря, социально-политическая обстановка им не благоприятствовала. Вряд ли лютеранство могло сохранить свои позиции и выдержать мощные удары католической реакции, если бы не покровительство германских владетельных князей, антиримская позиция которых определялась в гораздо меньшей степени богословскими принципами, чем политическими соображениями.

Реформация, в тех формах, в каких она протекала, то есть как массовое движение, в котором борьба за чисто религиозные идеалы переплеталась с классовой борьбой (Крестьянская война в Германии, движение Томаса Мюнцера), в свою очередь создавшая условия для таких крупных политических процессов, как Тридцатилетняя война 1618–1648 гг., Реформация не может рассматриваться иначе, как церковно-социальное движение, возможность и даже необходимость которого обуславливались происходившим тогда распадом феодального общества и возникновением зачаточных форм капитализма.

Общеизвестно также влияние, оказанное на процесс Реформации такими историческими фактами, как изобретение книгопечатания, открытие Америки и особенно возобновление интереса к античной культуре, известное под именем Ренессанса, в течение многих веков служившего исключительно почти интересам Церкви.

Как было показано выше, разложение Римско-католической церкви явилось хотя и негативной, но одной из основных причин Реформации как движения протеста «снизу», то есть исходящего от рядовых членов Церкви.

Процесс развития Реформации в Германии явился мощным фактором влияния на общественную жизнь, выходящего далеко за рамки чисто религиозных явлений.

Вместо Реформации всей Церкви, являвшейся конечной целью и мечтой реформаторов, произошло новое, дальнейшее разделение Церкви, по глубине, размаху и последствиям далеко превосходящее разделение Церкви на Восточную и Западную. Уже в первые десятилетия Реформации в христианском мире, кроме этих уже исторически обособленных одна от другой Церквей, возникли еще по крайней мере три новых деноминации – лютеранство, кальвинизм и англиканство, каждая из которых усвояла себе наименование истинной Церкви Христовой и с большей или меньшей определенностью отрицала другие Церкви и им себя противопоставляла. Принцип доступности Священного Писания и его свободного истолкования открыл дорогу для дальнейшего дробления; и действительно, уже первые шаги Реформации сопровождались появлением многочисленных, как правило враждовавших между собой, сект и толков анабаптистов, арминиян, галенистов, впоследствии пресвитериан, баптистов, квакеров, методистов и др.

Большинство их существует и до настоящего времени, пройдя более или менее глубокий процесс становления и трансформации, а также дальнейшего дробления. Нарушение принципа церковного единства и создание предпосылок для развития процесса дробления христианства является, пожалуй, наиболее отрицательным следствием Реформации, значение которого трудно переоценить. Как сугубо отрицательное последствие Реформации необходимо отметить также укрепление связи церковных организаций в протестантском мире с государственным аппаратом, доходившее чаще всего до полного подчинения Церкви земельным князьям, носителям светской власти, в имевшем еще типичные черты

деградирующего феодализма западном обществе. Таким образом, вековая борьба католической церкви и папства со светской властью за преобладание и приоритет в гражданской и церковной сферах решалась в протестантском мире в сторону безоговорочного подчинения Церкви государственному аппарату, вплоть до включения в него церковной общины в качестве одного из элементов бюрократического управления.

К числу отрицательных последствий Реформации следует отнести падение нравов, являвшееся следствием резкого внезапного освобождения от внешних уз, налагавшихся католической церковью, и извращенного, предвзятого секуляристического восприятия учения об оправдании верой. В значительной степени распущенность являлась следствием войн и других социальных бедствий, но, как свидетельствуют сами реформаторы, принципы протестантской «евангельской» свободы служили часто прикрытием и оправданием всевозможных бесчинств в личной и общественной жизни.

Однако наряду с временными отрицательными явлениями, в значительной степени объяснявшимися невыносимым социальным и политическим угнетением и попытками освобождения, следует отметить, что Реформация в целом, в частности свободная проповедь Слова Божия и отказ от злоупотребления внешним благочестием, оказали положительное воздействие на моральный облик общества, содействуя выработке тех образцов нравственной строгости, подчас доходившей до невиданного до тех пор в христианстве ригоризма, каким отличались некоторые ответвления протестантизма. Благотворное влияние Реформации сказалось и на тех, кто остался верен католической церкви, заставив Церковь в целом и ее членов в частности не только осудить царившую в предреформационный период распущенность, но и серьезно взяться за практический, кропотливый труд по очищению себя от всякой скверны.

Одним из плодов Реформации следует считать богословский рационализм, зачатки которого можно найти уже в одном из направлений – католическом схоластико-номинализме, но который окончательно созрел и развился на

протестантской почве. В обоснование принципа свободного исследования Священного Писания реформаторы ставили универсальность благодатного озарения Святым Духом. В действительности же Священное Писание оказалось доступным всем, в том числе людям, далеким от благочестия, подходившим к Священному Писанию без благоговения и молитвы, часто с целями не назидания, а только удовлетворения их любознательности и даже критического приспособления содержания священного текста к их собственным взглядам, иногда далеким от христианства. В результате на смену догматизму, господствовавшему в протестантских сообществах во второй половине XVI и в XVII вв., пришел рационализм, характерный для протестантизма XVIII столетия, особенно немецкого и английского. Догматизм был преклонением перед «чистым» учением с одновременной фетишизацией буквы Писания, причем отставлялось на задний план непосредственное живое и деятельное чувство, то самое чувство, которое, по Лютеру, должно являться обязательным элементом веры («вера, действующая любовью» – [Гал.5:6](#)). Это выхолащивание веры, ее освобождение от эмоциональной стороны, иначе от всякой мистики, создавало предпосылку для чисто рационалистического подхода к христианству и расчищало дорогу для деятельности разуму, подчиненному не стремлению к единению с Богом и к спасению, а стремлению к материализации объекта веры, к приспособлению Священного Писания к чисто рационалистическому восприятию мира, благоприятствовавшему образу жизни плотского человека с его страстями и похотями. Отсюда протестантский рационализм с его отрицанием всего сверхъестественного в Библии, с его попытками естественного объяснения описываемых в ней чудес, отсюда предвзятый критический подход к самому библейскому тексту, с тенденциозным стремлением доказать его позднейшее происхождение, то есть все то, чем отличалась тюбингенская теологическая школа: Шлейермахер, Гарнак и вся дошедшая до нашего времени, хотя уже утратившая теперь в протестантизме свое доминирующее положение линия «свободного» исследования источников христианского откровения.

Наряду с теоретическим, богословствующим и философствующим рационализмом XVIII и XIX века характеризуются развитием практического рационализма и индифферентизма, доходившего до превращения церковной жизни и проповеди в придаток социальной деятельности, связанной с задачами и функциями благотворительными, морально-полицейскими и статистически-регистрационными (оформление актов гражданского состояния), – придаток, сохранивший церковную форму, но совершенно лишенный по существу всякого религиозного содержания.

Однако как бы ни было велико отрицательное значение Реформации, оно не может заслонить собой ее положительного значения, ее оздоравливающего действия на религиозное состояние христианского мира. Хотя доступность, распространенность и свобода использования Священного Писания сопровождались, как мы видели, появлением многочисленных заблуждений и много способствовали возникновению рационализма и индифферентизма, однако было бы глубокой ошибкой считать эти явления прямым результатом воздействия Священного Писания на ум и сердце его читателей. Они явились результатом злой человеческой воли и ее склонности ко греху, стремлением прикрыть свое удаление от Бога любым фиговым листком. Использование Слова Божия для обоснования идей, далеких от всякой духовности, или даже для опровержения самого содержания этого Слова является лишь одним из способов ухода от источника им света, попыткой укрытия от него зла, которое при свете рискует подвергнуться обличению.

Напротив, массовое распространение Слова Божия, доведение его до рядового мирянина на доступном ему родном языке явилось чем-то вроде повторения первых веков христианства, воскрешением в душах людей давно забытого и почти померкшего в полутьме средневекового обрядоверия и схоластики облика Христа Спасителя и Икупителя. Евангельские события, притчи и изречения, ветхозаветные прообразы и пророчества из «сокровенной тайны», доступной лишь ученым и духовенству, сделались снова всеобщим

достоянием, предметом широкого обсуждения, постоянной проповеди, неотъемлемым элементом взаимного общения, живительным ферментом повседневной жизни.

Если схоласты, на сей раз уже протестантские, в тиши кабинетов и на богословских диспутах, пользуясь Словом Божиим, трудились над созданием мертвящих, извращенных и часто произвольных догматических построений, то для подавляющего большинства простых людей это же Слово служило живым руководством к действию, делалось спутником жизни, источником наставления, утешения, ободрения и радостного переживания своей веры.

Прямым результатом воздействия Слова Божия, как и лежавшего в основе протестантской идеи стремления к одухотворенной религиозной жизни, явились исторически неопровержимые образцы высокой нравственности и тесного взаимопроникновения веры и жизнедеятельности, какими могут служить не только отдельные личности, но и целые общины ортодоксальных лютеран.

Еще более распространенным, особенно для XVI–XVII вв., характерным явлением следует считать религиозное воодушевление, восторженное восприятие и переживание своей веры, бывшее основой мужества и стойкости, с какой умирали за свою веру в застенках инквизиции бесчисленные мученики Реформации, имена большинства которых остались неизвестными.

Что касается богословия, то наряду с отрицательными течениями, принесшими много вреда христианскому делу, протестантское богословие имеет неопределимые заслуги, важность и значение которых выходят далеко за пределы самого протестантизма и с должной объективностью признаются также православными богословами. Глубокий экзегезис Священного Писания, солидные исagogические исследования, всесторонний анализ и разработка многих важнейших догматических проблем, глубина философских обобщений, базирующихся на христианском мировоззрении, всесторонние церковно-исторические исследования, большие достижения в области практического, в частности нравственного, богословия,

создание нового, отличающегося разнообразием и проникновенностью стиля христианской проповеди – все это несомненно является неотъемлемой заслугой протестантизма, свидетельством чему служит широкое использование протестантских источников в Православной Церкви.

Но, пожалуй, самым важным, хотя и косвенным положительным результатом Реформации следует считать тот путь обновления, на который вынуждена была стать Римско-католическая церковь, чтобы сохранить свое существование, противопоставив распространению протестантизма мощный оплот Контрреформации. Оздоровление Церкви «во главе и в членах», над которым тщетно трудились отцы предреформационных Соборов, стало под влиянием реформационной угрозы осуществляться почти стихийно. Начиная с Павла IV, мы уже не видим на папском престоле развращенных, изнеженных, иногда совершенно нецерковных лиц вроде Александра V, Юлия II и Льва X. Монастыри очистились от пьяниц и бездельников и постепенно снова превратились в очаги богословской науки, подвижничества и благотворительности. Внешний облик и внутренняя подготовленность духовенства резко улучшились. На Тридентском Соборе 1545–1563 гг. были сформулированы некоторые богословские положения, ставшие основой систематической, последовательной и достаточно эффективной борьбы против протестантизма, особенно против его наиболее крайних течений, угрожавших самим основам христианства. Таким образом, Реформация в какой-то степени явилась орудием обновления и укрепления той самой Церкви, которую она отрицала и против которой ожесточенно боролась.

Все это дает верующему православному христианину основание для усмотрения действия Промысла Божия в Реформации, как и во всех исторических явлениях и процессах, где наряду с человеческими заблуждениями и страстями имеет место и непреодолимо действует воля Отца Небесного, направленная к тому, чтобы всякий верующий в Сына Его Единородного «не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин.3:16).

ШВЕЙЦАРСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ. УЛЬРИХ ЦВИНГЛИ (1484–1531)

Протестантизм в Швейцарии, как известно, возник почти одновременно с лютеранством в Германии. Причины, вызвавшие его, были одинаковыми с причинами появления лютеранской Реформации. Ульрих Цвингли был в дружественных отношениях с Мартином Лютером. Отсюда вытекает и их сходство во взглядах на новое направление религиозной жизни. Как Лютер был пионером протестантизма в Германии, так и Цвингли явился родоначальником Реформации в Швейцарии. Деятельность Цвингли с его ближайшими сотрудниками и его богословская и церковная система представляют первую стадию развития Реформатской церкви. Цвингли дал общее направление швейцарской Реформации, сообщил ей основные черты, сделавшие из нее особый вид, или тип, протестантизма, отличный от лютеранского, подготовил почву для окончательного устройства и организации реформатского исповедания. Эту последнюю задачу, завершительное дело швейцарской Реформации, выполнил уже после его смерти Жан Кальвин. Цвингли сохранил от исключительного господства лютеранского протестантизма область швейцарской Реформации, отстояв в борьбе особенности своей проповеди и открыв тем самым Кальвину путь к развитию реформаторской деятельности своего предшественника и созданию окончательного типа реформатского протестантизма, каким он существует до настоящего времени. Особенности реформационного дела Цвингли становятся наиболее ясными в связи с его личным характером и историческими условиями его деятельности.

Ульрих Цвингли родился 1 января 1484 г. в Вильдгаузене (земля Тогенбурга) в семье зажиточного крестьянина. Будущий реформатор рос в здоровой атмосфере, не зная такой нужды, как Лютер, и не в таких суровых семейных нравах, как у последнего, и поэтому имел мягкий и уравновешенный характер. Родители, имевшие среди своих ближайших

родственников духовных лиц, предназначили сына на служение Церкви и позаботились о соответствующем его образовании, так как имели для этого средства. Сначала Цвингли обучался в школах в Базеле и Берне, где на него оказал большое влияние расцветавший тогда классицизм, потом в Венском университете прошел курс наук, обозначавшийся тогда общим названием «философии», получив степень магистра свободных искусств, и наконец снова в Базеле продолжал свое специальное богословское образование под руководством Фомы Виттенбаха, одного из замечательных богословов своего времени, прекрасно осознавшего необходимость освобождения от схоластической рутины в построении богословской системы и, между прочим, с особенной настойчивостью утверждавшего, что «все учение об индульгенциях – чисто обман, Христос один выкупил грехи человечества». В 1506 г. он стал магистром свободных знаний, то есть словесных наук.

В 1508 г., двадцати двух лет от роду, Цвингли был приглашен занять место приходского священника в Гларусе и получил посвящение в сан. С этого времени вместе с пастырской деятельностью начинается и его приготовление к будущей деятельности реформатора. Плодотворной почвой, на которой созревали в нем реформаторские убеждения, служили у него, с одной стороны, занятия классической литературой, с другой – его патриотический интерес, в отличие от Лютера, которого привел к реформе внутренний перелом в субъективно-религиозной жизни. И только постепенно сознание необходимости реформ, зародившееся у него под действием этих факторов, углублялось в своем содержании и получило более церковный характер.

Служение священником в Гларусе составляло первый этап в его становлении как реформатора. Трудясь в своем приходе и желая усовершенствовать свое богословское образование, он начал усердно изучать творения святых отцов Церкви, и прежде всего блж. Августина, одновременно изучая Священное Писание Нового Завета, для чего выучил даже греческий язык. На первых порах эти занятия вызывались практическими мотивами и носили гуманистически-научный характер. Цвингли

интересовался новозаветными книгами и святоотеческими творениями; древнейшие памятники христианства, так же, как и раньше, изучая памятники классической литературы в их оригинальном виде, согласно со своими научными запросами, он хотел читать их, как и последние, в подлинном тексте, изданном тогда Эразмом Роттердамским. Из Цвингли вышел священник-гуманист, и гуманист довольно видный, занявший место во главе кружка швейцарских любителей классической древности, от которого ожидал многого сам Эразм.

Здесь же начал действовать в Цвингли и другой импульс к реформе – его живое участие в политической жизни и желание принести пользу своему отечеству. В своих заботах о пастве Цвингли обратил внимание на упадок политической и нравственной жизни народа. Ближайшую причину этого он увидел в укоренившемся обычае швейцарцев наниматься за деньги на военную службу в разные государства. Швейцарская пехота зарекомендовала себя на войне и славилась своими боевыми качествами. Соседние правительства, в том числе и папа, наперебой старались привлечь швейцарцев на свою службу, подкупая влиятельных граждан, выплачивая постоянные пенсии, так что наемники находились в непрерывных походах, а, возвращаясь домой, вместе с деньгами приносили и разные солдатские пороки, вносящие порчу в простые нравы родной страны. Причем они и сами утрачивали патриотические чувства, сражаясь по найму с кем выгоднее. Дважды, в 1512 и 1515 гг., Цвингли и сам ходил в военные походы со своими земляками в Италию в качестве полкового священника. Против этого зла Цвингли и поднял свой голос. Впрочем, забегая вперед, можно сказать, что для дела церковной реформы было в какой-то степени полезно, что папская политика не могла обойтись без швейцарских наемников: когда произошла Реформация, Рим, чтобы не лишиться солдат, старался добиться мирного соглашения с реформатами.

Более же глубокую причину нравственного упадка Цвингли находил в отсутствии духовного просвещения. Мысль о необходимости церковной реформы все настойчивее и

настойчивее встает перед его сознанием. Но на первых порах это реформаторское настроение не отличалось у него от настроения других гуманистов того времени, и в том числе самого знаменитого из них – Эразма, хотевшего преобразований без разрыва с Церковью.

В 1516 г., после десятилетнего пребывания в Гларусе, вследствие неудовольствия, вызванного его вмешательством в политические дела, Цвингли перешел на место проповедника монастыря Святой Марии в Эйнзидельне, славившегося между прочим своей чудотворной иконой Божией Матери, к которой стекалось множество паломников из окрестных областей. Здесь для Цвингли наступила вторая стадия его реформаторского развития. Реформаторские идеи не оставили его и здесь, только теперь, в отличие от жизни в бойком Гларусе с ее живыми политическими интересами, он, стоя в стороне от шумной политической жизни, получил возможность глубже, чем прежде, вникнуть собственно в церковную сторону реформы, остановиться на более фундаментальных религиозных вопросах, как, например, о спасении и о значении для этой цели паломничества. Цвингли проповедует, что прощение грехов приобретается не паломничеством к святыням, а исправлением жизни, истинным покаянием и нравственной переменой. Между прочим, уже в это время он пришел к решению проповедовать одно чистое Слово Божие и положил за правило излагать и объяснять каждый раз дневное Евангелие. В это же время он неоднократно, но без огласки делал представления кардиналам и епископам о том, что «пора начать отмену злоупотреблений, а иначе они сами падут, но с великим возмущением мира».

Собственно реформаторская деятельность Цвингли начинается на третьем месте его служения – в Цюрихе, куда он перешел на должность священника при местном соборе в 1518 г. Здесь в первой же проповеди Цвингли объявил, что будет излагать историю жизни Спасителя по Евангелию от Матфея, «чтобы открыть народу так долго скрываемую в ущерб чести Божией силу Христову, причем в толковании будет руководствоваться вместо всяких человеческих авторитетов духом самого же Писания». В дальнейших своих беседах он

развивал мысль о спасающей вере во Христа как единого Избавителя, восставал против несогласных с этой верой церковных злоупотреблений, энергично призывал к исправлению нравов, в котором видел средство к сохранению политической свободы, хотя не отвергал еще Священного Предания, и, сомневаясь теоретически в богоустановленности папской власти, принял звание папского капеллана и получал (до 1520 г.) пенсию от папы.

В это время (1519 г.) в Германии уже широко распространилось новое слово Лютера и имя виттенбергского реформатора было у всех на устах. Сознание необходимости реформ сделалось общим, и проповедь Цвингли находила для себя подготовленную почву. Когда реформационный характер проповеди Цвингли обратил на себя внимание, противники тотчас же обозвали его учение «лютеранской ересью». Это название вызвало со стороны цюрихского проповедника возражения и объяснения, интересные для решения вопроса о самостоятельности его идей. Цвингли настойчиво защищает свою позицию независимости от Лютера в течение всей своей жизни. «Мы имеем полное уважение к Мартину Лютеру, но что мы имеем общего с ним, то было уже нашим убеждением, когда мы еще не знали его имени», – говорил он. Цвингли решительно уверял, что начал проповедовать Евангелие еще в 1516 г. и что если его учение похоже на лютеранство, то причина этого в том, что оба они черпали свою проповедь из одного источника – из Христа и из Павла. Почему же тогда не назвать его павлистом? «Не хочу я, – заявлял он, – чтобы паписты называли меня лютеранином, потому что я учение Христа узнал не от Лютера, а из самого Слова Божия». В 1527 г., отвечая на заявление Лютера, что без него он не пришел бы к познанию спасения, Цвингли ответил: «Свидетельствую перед Богом, что силу и сущность Евангелия узнал я частью из изучения Иоанна и Августина, частью из греческого текста посланий Павла, которые я еще 14 лет тому назад списал для себя, между тем как ты начал господствовать только 8 лет тому назад».

Цвингли приветствовал в Лютере сильного союзника в общем деле, но стоял на том, что Евангелием обязан только

Богу. Лютеранские исследователи в своем желании сохранить первенство за Лютером обыкновенно не придают большого значения этим заявлениям Цвингли о самом себе, но так как ложь была не в характере швейцарского реформатора, то они видят в них только результат заблуждения, вследствие которого Цвингли переносит в прошлое многое из последующего, и, ссылаясь на то, что сочинения Лютера в то время были широко распространены, говорят по крайней мере о не прямой зависимости Цвингли от идей Лютера. Реформатские историки, наоборот, защищают самостоятельность Цвингли. Средний путь занимают исследователи, которые, как, например, реформат Мюллер, представляют дело так, что в главном Цвингли был самостоятельным, а основные мысли его евангельской проповеди – уверенность в спасении, основанная на Боге, на жертве Христа, на Писании, – были у него еще до выступления Лютера, однако только под влиянием последнего мысли эти получили углубление и были оплодотворены проповедью Лютера, так что без нее дело реформации Цвингли не достигло бы своего полного раскрытия.

Развитие религиозной жизни у Цвингли шло иначе, чем у Лютера. Немецкий реформатор, по его собственному изображению, пришел к своей реформаторской проповеди путем тяжелой внутренней борьбы. В искании спасения он испытал подзаконный аскетический путь угождения Богу посредством внешних дел и подвигов, но потерпел на нем крушение и, дошедши до границ полного отчаяния, нашел себе успокоение в создании нового опыта, именно опыта человека-грешника, прощенного и помилованного Отцом Небесным ради Христа. На этом переживании он и основывает свою уверенность в спасении. Из этого внутреннего опыта, сформулированного в центральном лютеранском догмате об оправдании одной верой, выросло у Лютера все содержание его реформаторской деятельности, и выросло постепенно, по мере того как он в борьбе осознал одно за другим вытекающие отсюда следствия как для вероучения, так и для всего церковного строя. Можно сказать, что Лютер шел от внутреннего к внешнему.

Другой характер имела религиозная жизнь Цвингли. Он не пережил внутренних кризисов, которые повлекли бы за собой постепенную ломку всего строя его религиозности. Он больше шел от внешнего к внутреннему. Источник истины он нашел для себя не во внутреннем опыте, а во внешнем свидетельстве, в Священном Писании и древней церковной литературе, давших ему готовый образец, объективную норму для понимания спасения и для устройства церковной жизни. Его развитие носило поэтому характер не столько эмоционального переворота, сколько интеллектуально-познавательного процесса. Вследствие этого спокойный взор богослова-гуманиста, ищущего познать истину с объективной стороны, оказывался способным охватить всю широкую область христианского домостроительства в одинаково ровном освещении, без резких контрастов и в широкой перспективе. Лютер же в своем реформаторском деле целиком был занят глубокой внутренней проблемой: чем успокоить человеку свою греховную совесть, где найти уверенность в спасении? Он почти не выходил из круга субъективных интересов, из рамок переживаемой драмы, а если и выходил, то судил обо всем с точки зрения этого своего внутреннего опыта, крепко держался за него, с раздражением стараясь отогнать все, что могло бы отвлечь его в сторону. Духовный перелом оставил в нем глубокий след, провел резкую черту в сознании. Отсюда в его мировоззрении целый ряд резких противоречий, исключительных суждений. Христианское домостроительство, по его мнению, представляет ряд контрастов. С одной стороны, бесконечный Бог с Его требованиями, с другой – ничтожный человек, сверхъестественное откровение и бессильный разум, сокрушающий совесть закон и воздвигающий поверженного, в прах грешника, Евангелие, греховные дела и спасающая вера вот из таких понятий слагается его учение о спасении.

Не то мы видим у Цвингли. Порядок спасения у него более гладкий и ровный, если можно так выразиться. И Цвингли представляет Бога бесконечным, абсолютным бытием. Но он не ищет преодоления этой противоположности напряжением веры, а сразу спокойно подчиняется этой Первопричине всего бытия.

Человек, по его мнению, входит как звено в общую цепь разумного миропорядка и должен познать это и отдаться сознательной деятельности в этом миропорядке. Это познание дает человеку откровение, которое, однако, не упраздняет человеческого. Цвингли не глумится, как Лютер, над разумом, а, напротив, всюду выдвигает вперед закономерное и рациональное. Утрачивает у Цвингли свою резкость различие Ветхого и Нового Заветов. Ветхозаветный закон является не страшилищем, назначенным для того, чтобы загонять людей в ограду Евангелия, а таким же выражением положительной воли Божией, как и Евангелие. Доброделание не оттесняется на задний план, чтобы дать место вере, а вводится как существенный момент сознания спасенного человека. И Цвингли был убежден, может быть не без влияния Лютера, что уверенность в спасении должна основываться на откровении Божиим во Христе, но в самом характере этой уверенности замечается у него важная разница в сравнении с Лютером. Цвингли вообще не ставит так остро вопрос о том, где искать эту уверенность в спасении, находит ее не в самом опыте переживания душой утешительности всего блаженства новых отношений к Богу, основанных на милости и всепрощении, а в действительном преобразовании христианской жизни по норме Слова Божия. Она состояла у него не столько в успокоении совести, с которой снята тяжесть вины, сколько в сознании себя чадом Божиим, могущим под властью своего главы – Христа и Его силой делать добро.

Бесспорной истиной является то, что решительная инициатива в деле Реформации, несомненно, принадлежала Лютеру, представление которого о вере и воззрение на Церковь встречаются позднее у Цвингли. Но если швейцарский реформатор находился в какой-то степени под влиянием немецкого, то он все-таки в значительной мере сохранил свою индивидуальность, обусловленную его гуманистическим и политическим прошлым. Поэтому Цвингли ни в коем случае нельзя считать копией с Лютера.

Лютер всегда считал, что ему, «как евангелисту», не пристало «судить и осуждать» светские дела, «о которых в

Евангелии не говорится», что его задачи исключительно «в делах Божеских», что он обязан «наставлять и направлять совесть людей». Другими словами, Лютер отказывался пользоваться Библией для нравственного исправления или для изменения существующего общественного строя. В этом отношении он действовал на основании убеждения, что религиозное возрождение народа со временем само собой воздействует на нравственный и социальный порядок. Такое постепенное превращение, зависящее от внутренних причин, казалось ему более целесообразным, чем внешние принудительные меры, то есть приведение в действие законодательной машины, чтобы с ее помощью подвести отдельные случаи жизни под определенные правила, якобы основанные на Слове Божием. Благодаря такому самоограничению религиозной области, Реформация Лютера носит ясно выраженный универсальный характер.

Цвингли был далек от такого рода ограничений. Маленькая республиканская община, узкие пределы которой легко допускали воздействие отдельного члена на целое, должна была возбуждать к деятельности человека, в котором прирожденное каждому швейцарцу стремление принимать участие в общественных делах проявлялось с необыкновенной силой и страстностью. Мог ли он то Слово Божие, которое открылось ему во всей своей разрушительной и в то же время созидательной силе, применить исключительно к реформе религиозной жизни? Мог ли не попытаться воспользоваться им непосредственно для улучшения социальных и политических отношений, которые занимали все его мысли как патриота? Религиозный реформатор считал себя призванным законодателем и в делах гражданской жизни.

Разрыв Лютера со Средневековьем ясно выразился в полном отделении им духовной власти от светской. Лютер возвращал государству похищенные у него Церковью права. Светские власти, учил он, получили свое назначение от Бога, Ему одному обязаны они своим отчетом. Ни папа, ни священник не могут в это вмешаться. Но это разделение Церкви и государства имело еще и другое значение: оно заставило

реформатора ограничить власть государства определенной принадлежащей ему областью. Он отказывал ему во всяком влиянии на церковные дела. Однако вскоре земельные князья, как первые члены Церкви, почувствовали себя главами своих Церквей и стали сообразно с этим действовать. Но Лютер никогда не отказывался от своего принципа, что государству не принадлежит власть в Церкви.

Другое дело Цвингли. Он настолько держался средневековых понятий, что приписывал государству право и обязанность управлять Церковью. Кантональный совет Цюриха был в его глазах закономерным носителем церковной власти, обязанным давать отчет в своих делах подданным государства и членам Церкви. Религиозная община и община гражданская сливались для Цвингли до некоторой степени в одну. Это средневековое представление о религиозной задаче светской власти нанесло ущерб самостоятельности государства и вызвало религиозную нетерпимость.

Великий совет Цюриха (Совет двухсот) заведовал церковными делами, но ему ставилось условие не нарушать правил и предписаний Слова Божия. Советуясь предварительно с богословами, Цвингли объяснял волю Божию, заключающуюся в Священном Писании, и передавал ее правительству. Так правительство вершило все дела, касавшиеся религии, и не только религии: Слово Божие должно было регулировать и всю гражданскую жизнь. Таким образом достигался идеальный, с точки зрения реформатора, государственный теократический строй.

Он принес принуждение и нетерпимость. Совет издавал приказы, касавшиеся то проповеди Слова Божия и порядка богослужения, то поднятия общественной нравственности (между прочим, законы против нарушения седьмой заповеди, против чрезмерного посещения трактиров, против всяких азартных игр). Это было нечто вроде церковного воспитания, строго проводимого государством. Совет считал себя вправе применять принудительные меры в делах веры и стеснять свободу совести.

Во внешнем ходе Реформации в немецкой Швейцарии, и в частности в Цюрихе, можно отметить следующие существенные моменты.

С 1519 г. Цвингли продолжал свою проповедь, согласно обещанию, в форме изложения и толкования новозаветных священных книг. Характерным является порядок, в каком он располагал свои беседы, обнаруживавший практическое направление швейцарской Реформации. В то время как Лютер, заняв кафедру в Виттенберге, сразу обратился к самому, как он сам говорил, ядру истины – Посланиям к Римлянам и Галатам с их учением об оправдании, Цвингли после Евангелия от Матфея, начертавшего образ Христа и Его нравственное учение, перешел к чтению Деяний апостолов, чтобы дать слушателям образец церковного устройства в жизни – в первой христианской общине, потом к Первому посланию к Тимофею, излагающему правила христианского поведения, и уже только после этого к Посланию к Галатам и к уяснению на основании него внутренней субъективной жизни верующего. Проповедь Цвингли, новая по приемам и живая по содержанию, естественно, не осталась без воздействия на население. Под ее влиянием, когда вскоре после прихода Цвингли в Цюрих туда явился продавец индульгенций францисканский монах Бернардин Самсон, последний встретил сильное противодействие и даже был изгнан из пределов Швейцарии. Успехом было и изданное в 1520 г. распоряжение Великого совета, чтобы все проповедники города и кантона «свободно и однообразно проповедовали Евангелие и послания апостолов по Духу Божию и духу Писания и ничего не возвещали и не учили такого, что не могли бы оправдать и подтвердить названными писаниями». В 1521 г., когда началась война за герцогство Миланское, Цвингли резко выступил против вербовщиков швейцарских солдат, но имел только относительный успех, так как этому мешал древний договор с папой о защите церковных областей. Тогда Цвингли впервые выступил прямо против Рима. «Я желал бы, – говорил он по этому поводу, – чтобы вы разорвали договор с папой и отправили его обратно, повесив на спину папскому

посланнику...» Этим Цвингли навлек на себя злобу врагов реформы, и даже жизнь его была в опасности, так что Совет должен был поставить перед его домом стражу. Папский легат потребовал, чтобы сочинения Лютера в Швейцарии были осуждены и запрещены, а приверженцы его изгнаны. Государственный сейм повиновался и издал соответствующий эдикт, но Цюрихский совет уничтожил силу этого указа и предоставил свободу запрещенному учению.

В 1522 г. Цвингли открыто и конкретно приступил к реформаторской деятельности и пошел на разрыв с местным (Констанцским) епископом, сначала довольно доброжелательно относившимся к преобразовательным планам Цвингли. Поводом послужил спор о посте, бывший для швейцарской Реформации тем же, чем для немецкой спор об индульгенциях. В одной из своих проповедей в Четыредесятницу Цвингли высказался против поста как учреждения человеческого и несогласного с Писанием. В то же время некоторые его последователи стали открыто употреблять мясную пищу к соблазну строгих католиков. Против такового явного неповиновения церковным уставам энергично выступил Констанцкий епископ, выхлопотавший у Совета распоряжение, обязывавшее граждан под угрозой штрафа воздерживаться в посту от мясной пищи. Цвингли защищал свой взгляд на пост с кафедры и написал также сочинение «О различении и свободе пищи», явившееся его первым реформатским трудом. Появление его послужило сигналом к открытой борьбе. Епископ обратился к пастве с пастырским посланием, предостерегавшим от «опасных нововведений хитрых людей», и добился того, что от союзного сейма в Люцерне последовало запрещение проповедей, производящих раздоры и блуждания в вере. Со своей стороны Цвингли, собрав единомысленных ему священников, составил сообща с ними две петиции – одну Совету, а другую епископу – с просьбой дозволить свободную проповедь Евангелия и браки священников. Последнюю просьбу просители так прямо и мотивировали тем, что до сих пор они, как хорошо известно епископу, имели общение с женщинами и впредь вынуждены будут, если им не позволят жениться. Сам

Цвингли не был безупречным с этой стороны и разделял с современными ему гуманистами довольно свободный взгляд на этот вопрос. Еще по поводу перевода его в Цюрих против него выдвигались обвинения в нецеломудренной жизни, и он не отрицал этого.

Изложенные в петициях воззрения Цвингли продолжал защищать в своем новом сочинении «Архетелес» и в проповедях. В них, как и вообще во всех произведениях, вышедших из-под его пера, и во всех реформатских исповеданиях, яркой чертой проходит мысль о верховном авторитете Священного Писания как откровения Божия и превосходстве его над авторитетом Церкви – мысль, бывшая исходным пунктом его реформы. Борьба старой и новой партий разгорелась с большой силой и вызвала многие непорядки, так что Цюрихский совет нашел себя вынужденным принять меры к успокоению населения и по предложению Цвингли назначил для решения спорных вопросов публичный диспут на 29 января 1523 г., на который пригласил представителей союзных кантонов. Насколько основные начала проповеди Цвингли утвердились в народе, видно из того, что в прокламации о диспутах доказательства для подтверждения своих взглядов указано было заимствовать исключительно из Писания. Решение дела на основании результатов диспута Совет предоставлял себе.

Цвингли, главный виновник реформации, об учении которого и шло теперь дело, изложил для диспута свои реформаторские воззрения в 67 тезисах, которые и брался защищать доводами из Священного Писания. В назначенный день диспут состоялся в городской ратуше под председательством бургомистра в присутствии шестисот человек. Союзные кантоны, кроме одного Шафгаузена, отказались от участия. Епископ Констанцкий прислал депутацию во главе со своим генеральным викарием Фабером, который и выступил главным противником Цвингли, хотя и отказался признать за собранием право решений вопросов веры. Прения продолжались очень недолго. Уже после полудня Совет вынес решение, гласившее, что «так как никто не сумел

опровергнуть тезисов Цвингли Священным Писанием или указать в его учении какую-либо ересь, магистр Ульрих Цвингли может и впредь продолжать возвещать Святое Евангелие и правое Божественное Писание, как доселе, по Духу Божию, пока не будет убежден в лучшем, и что другие духовные лица также не должны предпринимать и проповедовать ничего, кроме того, что могут оправдать Писанием».

В 67 своих тезисах Цвингли изложил полное исповедание веры, заключавшее в себе сущность всех его воззрений на мир и религию. Уже здесь четко проявляется черта, отличающая его учение от учения Лютера, – стремление в вопросах веры и церковного устройства исключать все, чего нельзя оправдать доказательствами из Священного Писания, тогда как немецкий реформатор хотел оставить неприкосновенным все, что прямо не противоречит буквальному смыслу Библии.

Вот краткое содержание этих тезисов: «Заблуждаются и богохульствуют все те, которые не придают никакого значения Евангелию без подтверждения его Церковью». Иисус Христос – один «Путеводитель ко спасению»: «...кто ищет или указывает другую дверь, тот – убийца душ и тать». «Христос есть единый Первосвященник, из чего следует, что те, которые выдают себя за первосвященников, посягают на честь и власть Христову и отвергают ее». «Богу ничто так не противно, как лицемерие... Поэтому должны быть уничтожены монашеские рясы, клобуки, значки, тонзура». «Все люди – братья Христовы и между собой... Вследствие этого должны быть уничтожены секты, ордена, общества». «Если духовные лица чувствуют, что Бог не дал им дара чистоты, и не женятся, то они грешат». «Нет никакого духовного начальства, но только светское; ему обязаны повиновением все христиане без исключения, если оно не предписывает ничего такого, что противно Богу; а если оно это делает, то с помощью Божией следует лишить его власти». «Истинное Священное Писание не знает ничего о чистилище по смерти».

Цюрихский диспут и решение Совета были событием чрезвычайной важности, поскольку им была создана твердая правовая основа для всего дела Цвингли. Во-первых, диспут

ввел в действие формальный протестантский принцип верховного авторитета Слова Божия, ясно поставленный и в тезисах Цвингли, и в условиях диспута, хотя гражданская власть еще не признавала всего, что содержится в этом принципе, и, выставляя такой критерий, отстаивала многое такое, что впоследствии было признано противным Евангелию. Во-вторых, самый факт суждения дела светскими властями был признанием того принципа, что вопросы о делах веры и церковной практики решает сама христианская община, представляемая не иерархией, а гражданской выборной властью.

Цвингли, который, таким образом, отличался от Лютера, разделявшего в теории церковную и гражданскую власти и лишь по требованию обстоятельств предоставившего епископские права князьям, и от Кальвина, еще строже проводившего разграничение и даже прямо подчинявшего гражданскую власть церковной в делах религии, принципиально отождествлял органы церковной общины с органами социально-политическими; не пассивно подчинялся, а по убеждению, что гражданская власть должна держать в руках и церковное управление, так как на ней лежит долг защищать интересы истинной религии.

В Цюрихе после этого на место церковного авторитета в общине, отделившейся от Констанцкого епископства, стала высшая гражданская власть, то есть Великий совет, которая и взяла дело Реформации в свои руки и распространила ее на весь кантон. Дальнейшие реформы на основании этого характерного для швейцарской Реформации принципа верховного авторитета гражданской власти в церковных делах совершаются уже довольно беспрепятственно, хотя и с известной постепенностью. Магистрат входит в роль церковного преобразователя и шаг за шагом отменяет одно за другим католические церковные установления. Прежде всего были распущены в том же 1520 г. женские монастыри, затем реформирован капитул, причем каноники приняли на себя обязанности приходских священников, раньше возлагавшиеся на викариев, освободившиеся средства употребили на школу, а

остаток на бедных и больных округа, население которого платило капитулу десятину. Священникам было дозволено вступать в брак. Между прочим, женился сначала тайно, без венчания, сам Цвингли, а за ним и другие священники. Латинский язык был заменен отечественным.

Когда более нетерпеливые приверженцы реформы стали сами удалять из церквей иконы и мощи и восставать против мессы, вызывая тем самым беспорядки, Совет опять прибег к прежнему средству, столь соответствующему демократическому строю кантона, – диспуту. В октябре 1523 г. на состоявшемся диспуте сотрудник Цвингли Лео Юде защищал тот тезис, что иконы запрещены Писанием, а сам он доказывал, что месса не есть жертва, что она противоречит установлению Христа и сопровождается злоупотреблениями. На этот раз определенного решения, однако, принято не было, а было предоставлено властям действовать на основании слышанного ими. Власти же сразу не решились отменить спорные установления, особенно мессу, а только дозволили священникам воздерживаться от нее и заменять ее упрощенными евхаристическими службами. Образовавшаяся партия слишком радикальных сторонников реформы, требовавших немедленного переворота, стала внушать серьезные опасения. Правительство хотело действовать постепенно и сначала подготовить народ, разъяснить ему смысл преобразований.

С этой целью Цвингли было поручено составить «Краткое наставление для христиан», которое потом было издано авторитетом Совета. Между тем литургическая реформа шла вперед и фактически сами собой выходили из употребления и формально отменялись разные католические церемонии и принадлежности культа: процессии, праздники, обряды освящения, органы, колокола, мощи, причем обычно Цвингли принадлежала инициатива, а Совет давал свою санкцию и издавал соответствующее постановление. Завершились эти преобразования в 1525 г. окончательной отменой и даже запрещением мессы и введением нового чина евхаристической службы. Алтари были ликвидированы. Вместо престолов в церквях ставились простые столы, покрытые белой скатертью,

на которые ставили корзину или блюдо с хлебом (неквасным) и деревянные кружки и стаканы с вином, которые затем ходили кругом по рукам причастников. Это причащение под двумя видами было введено впервые в Великий Четверг. Богослужение было упрощено до возможной степени и состояло только из молитвы, чтения Писания и проповеди.

Но отменяя католический культ, Цвингли расширил круг церковной деятельности с другой стороны – дисциплинарной. В этом отразилась еще одна отличительная черта швейцарской Реформации: деятельный, практический, церковно-социальный характер, – черта, связанная также с личностью Цвингли, который прежде всего был приходским священником и практическим деятелем. После разрыва с Церковью он еще усерднее принялся за устройство своего церковного общества. Организация общины в его церковном идеале поставлена на передний план. В этой области он опередил лютеран и раньше их создал церковную организацию. В жизни общины он хотел сильнее выдвинуть нравственную и социальную стороны. Вместо культа энергия верующих должна была теперь направиться на выработку христианской общественности. Здесь прежде всего были проявлены заботы о просвещении, о попечении о бедных и больных, о нравственной дисциплине и о христианском поведении верующих. На практике эти меры получали часто внешне полицейский характер. Распоряжалась, хотя и по совету Цвингли, все-таки гражданская власть собственным авторитетом. Средства для понуждения к исполнению предписаний употреблялись чисто гражданские, так что церковная община стала совершенно неотделима от гражданской и растворилась всецело в последней. Вместо церковных органов управления учрежден был гражданский суд для дел о браках и для наблюдения за дисциплиной, состоящий из четырех членов Совета и двух пасторов. В сельских местностях были учреждены соответствующие органы надзора вроде пресвитериев. Издан был целый ряд распоряжений о религиозно-нравственном поведении жителей. Так, например, в 1530 г. Совет издал постановление, чтобы все без исключения в воскресный день присутствовали за богослужением. Запрещено

было, под страхом штрафа, божиться, играть в кости или карты; за прелюбодеяние было положено тюремное заключение или изгнание. Подобные же предписания вводились и в других городах: штрафы за неумеренную еду или несвоевременное питье; запрещение танцев, кроме трех приличных, да и то только на свадьбах. Такие распоряжения видим и в католический период, но особенно обычны они стали с переходом в протестантство.

Для характеристики реформаторского дела Цвингли следует упомянуть о борьбе его с реформационными течениями, представлявшими другие типы протестантизма. Прежде всего ему пришлось столкнуться с крайними представителями Реформации – анабаптистами или, как их тогда называли, катабаптистами. Анабаптисты впервые появились на сцене истории именно в области Цвинглиевой реформы – факт едва ли случайный в истории протестантизма, так как в последующее время мы наблюдаем возникновение разного рода сектантских движений преимущественно на почве реформатства. Может быть, более радикальное отречение Цвингли от внешней римско-католической церковности, его учение о Таинствах и о внутреннем авторитете Слова Божия представляло больше возможностей для возникновения спиритуалистических учений, каких держались анабаптисты. В первые же годы реформы рядом с проповедниками – единомышленниками Цвингли в Цюрихе и Сен-Галлене – выступает группа лиц с отрицательным отношением к внешней обрядности, но вместе и с недоверием к государству и государственной церковности, хотевших осуществить в своих кружках идеал святой общины, иногда с объединением имуществ, по норме Нагорной проповеди, державшихся учения о внутреннем свете, озаряющем человека и делающем для него ненужным писаное слово, отвергавших, наконец, и крещение младенцев. В их числе были и миряне-проповедники, например Андрей Кастельбергер в Цюрихе, Вольфганг Вольман в Сен-Галлене; и священники, например Вильгельм Реубли и Симон Штумпф; и гуманисты, например Конрад Гребель, Феликс Манц и Бальтасар Губмайер. Представитель правительственной

реформы Цвингли выступил против этого вольного и недисциплинированного движения. Спор шел о перекрещивании. На одном из таких диспутов в 1525 г. в Цюрихе Цвингли защищал крещение детей примером обрезания в Ветхом Завете и тем соображением, что крещение младенцев является знаком союза их с Церковью и ручательством будущего их вступления в нее. Он написал также два сочинения против катабаптистов. Цюрихский совет издал постановление об обязательном крещении детей не позднее восьми дней после рождения, а позднее постановил за перекрещивание взрослых (первым был перекрещен Блаурок, бывший монах, священником Реубли) наказывать смертью через потопление виновных в реке. Такой казни был подвергнут Манц. На анабаптистов воздвигается гонение, и они из Швейцарии удаляются в Германию, Моравию, Фрисландию и распространяются по всей Европе.

В первые же годы деятельности у Цвингли возникает полемика с представителями ортодоксального протестантизма и с самим Лютером по вопросу об Евхаристии. Она послужила началом разделения протестантизма на две основные его ветви: немецкое лютеранство и швейцарское реформатство. Цвингли, согласно общему своему пониманию Таинств и, может быть, под влиянием, в частности, голландца Корнелиса Генриха Гуна, писавшего ему письмо по этому вопросу в 1523 г., усвоил символический взгляд на Таинство Евхаристии как на церемонию, имеющую значение простого воспоминания о смерти Христа, о теле Христовом отсутствующем или исповедании веры общины, и в словах «сие есть Тело Мое» слово «есть» толковал в смысле «означает». Лютер же, как известно, хотя отвергал учение о пресуществлении, учил о существенном субстанциальном присутствии Тела и Крови Христовых в Евхаристии. Оба реформатора написали по несколько сочинений в защиту каждый своего мнения и с опровержением противоположного.

Дандеграф Гессенский Филипп, желая в это опасное для протестантизма время, когда Шпейерский сейм 1529 г. вынес решение против лютеранского учения, объединить швейцарских

протестантов с саксонскими, устроил для соглашения диспут в Марбурге 1–3 октября 1529 г.

Со стороны лютеран явился Лютер, Меланхтон, Иона Бренц, Озиандер и др. Со стороны швейцарцев – Цвингли, Эколампаций, Буцер и др. Диспут не привел к соглашению. Лютер заявил швейцарцам, что у них «другой дух», чем у лютеран, и отказался протянуть руку Цвингли, когда последний пригласил его сохранить дружбу, несмотря на разности в учении.

Цвингли, как реформатор, победил не только силой своего нового учения, но и своими здравыми политическими стремлениями. Его борьба против заигрывания с Францией, против солдатчины, против иностранных пенсий, против неестественного преобладания в Швейцарском союзе маленьких древних кантонов над большими и многочисленными – вся эта его политическая линия, проводимая неустанно и неизменно, очень содействовала победе его реформационного дела не только в Цюрихе, но и в других кантонах. Причем ход Реформации в Цюрихе можно считать типичным и для других кантонов и швейцарских городов: сначала появлялись отдельные проповедники нового учения, большей частью из кружка швейцарских гуманистов, единомышленников Цвингли, иногда же из Германии или Франции. Своей деятельностью они подготавливали партию сочувствующих. На религиозное брожение затем обращает внимание магистрат, который с большей или меньшей решительностью и быстротой ведет дело реформы.

Решительным для распространения Реформации в Швейцарии событием была победа, которую одержала в Берне проникнутая реформатскими идеями демократическая партия над господствовавшей олигархией. Религиозные споры вывели здесь массы из привычного пассивного состояния. При выборах 1527 г. реформированные одержали верх и получили власть в свои руки. Они назначили на 1528 г. религиозный диспут, на котором учение Цвингли одержало решительную победу. После этого Реформация распространилась в большинстве кантонов. В четырех левых кантонах (Швиц, Ури, Унтервальден, Цуг) и в

соседнем с ними Люцерне Реформация, однако, не имела успеха. Малоплодородие почвы заставляло молодежь наниматься в солдаты. Поэтому местное население было злейшими врагами Цвингли и держалось старых порядков. Уже в 1526 г. здесь был публично сожжен один реформатский проповедник. В 1529 г. древние кантоны заключили союз с Габсбургским домом в надежде на то, что император покончит с протестантизмом не только у себя в империи, но и в Швейцарии. Еще до этого католические кантоны образовали защитительный против реформации союз (1527). В ответ на это протестантские кантоны также объединились в оборонительный союз (1528). После заключения католиками союза с императором протестанты заключили таковой же с единомысленными с ними верхненемецкими князьями.

Когда Цвингли узнал в сентябре 1529 г. о замыслах императора Карла V и его брата Фердинанда, намеревавшихся силой оружия возратить Германию в лоно Римской церкви, а затем так же поступить со Швейцарией, он сразу оценил серьезность этой опасности. Политик в нем теперь пересилил реформатора, а прежняя осторожность сменилась нетерпеливостью в достижении целей. В противоположность Лютеру, избегавшему политики, он, привыкший принимать участие во всех делах своего народа, считал возможным прибегать для торжества своего дела и к внешним средствам. Вместе с ландсграфом Гессенским Филиппом он обдумывал смелый проект образования коалиции из швейцарских кантонов, Франции, Венеции и Гессена, которую можно было бы противопоставить могуществу императора.

Но для осуществления этих широких замыслов нужно было сначала победить враждебные кантоны, и в 1529 г. Цвингли настоял на объявлении им войны. С отрядом в 400 человек он сам лично отправился в поход. До вооруженного столкновения на этот раз дело не дошло и кончилось миром в Каппеле, признавшим в общих владениях свободу вероисповедания, но запрещавшим пропаганду нового учения в католических кантонах.

Недовольный такой развязкой, Цвингли всячески старался довести дело до войны, хотя сам также не допускал католической пропаганды в Цюрихе. Берн, однако, был против войны, а он являлся важнейшим союзником Цюриха. Цвингли утратил значительную часть своего влияния. В 1531 г. по отношению к католическим кантонам была применена блокада – не пропускали подвоз припасов. Они объявили войну. Цюрихский отряд в 700 человек, в числе которых находился и Цвингли, 11 октября 1531 г. спешно выступил против войск кантона Цуг. В сражении при Каппеле протестанты были разбиты, а сам Цвингли убит. Его труп четвертовали и сожгли вместе с нечистотами, но Цюрих остался верен его учению. Но в других кантонах вопрос о вере должен был быть решен большинством. Протестантизм не одержал победы, но и не был уничтожен. По второму Каппельскому миру они должны были существовать в мире рядом.

Это событие способствовало усилению Реформации в Германии в том отношении, что северогерманские города, потеряв опору в Швейцарии, без колебаний присоединились к Шмалькальденскому союзу.

Таким образом, и здесь, как в Германии, недостает одной объединяющей силы, которая, действуя в определенном направлении, могла бы окончательно решить религиозный вопрос и даровать единство или реформе, или Церкви. Из спорящих сторон ни одна не сильна настолько, чтобы уничтожить другую, и, таким образом, результатом здесь и там остается дуализм Церквей и исповеданий.

С деятельностью Цвингли был связан новый принцип церковного устройства – полномочие общины. Решительнее, чем Лютер, Цвингли отвергнул всю внешность Древней Церкви, но зато этим принципом он дал миру толчок, оказавший, как мы еще увидим, неизмеримо плодотворное действие не только на церковную, но и общественногосударственную жизнь.

РЕФОРМАЦИЯ ЖАНА КАЛЬВИНА

Как немецкая Реформация связана с Мартином Лютером и швейцарская с Ульрихом Цвингли, так Реформация романских и вообще западноевропейских стран неразрывно связана с именем Жана Кальвина. Среди реформаторов он был самой выдающейся личностью. Если Лютер и Цвингли превосходят его многосторонними дарованиями, свежестью и ясностью духа, то по строгой последовательности, по логической силе мысли, по организаторскому таланту он несравненно выше их. Жан Кальвин явился родоначальником многих протестантских Церквей. Он наложил печать своего духа на Реформацию в чуждых ему странах, для французов же его сочинения явились началом литературного развития, обогащения духовной жизни народа и создания национального письменного языка.

Кальвин почти на целое поколение моложе Лютера и Цвингли. Он сын того времени, когда в Германии и Швейцарии существовали уже первые реформаторские движения. Не ему принадлежит первая мысль отделиться от Древней Церкви и образовать новое христианство на основании Священного Писания. Вообще революционный элемент, заключающийся в Реформации, не мог получить своего начала от Кальвина, так как он принадлежит, можно сказать, ко второму поколению деятелей Реформации. Кальвин был воспитанником немецкой Реформации и, значит, не оригинальным мыслителем. Но всем своим действиям и делам он придал такой индивидуальный оттенок, что нельзя не видеть во всем этом его колоссального значения.

Жан Кальвин родился 11 июля 1509 г. в Нойоне в Пикардии, то есть романской Швейцарии, принадлежащей Франции, в семье фискального прокурора и секретаря при епископском суде. Родители предназначали своего сына к духовной карьере, но хотели дать ему лучшее светское образование. Благодаря своим связям отец выхлопотал 12-летнему Жану пребенду в местном капитуле, доходы с которой обеспечивали ему нужные для обучения средства. После обучения в местных школах Жан

Кальвин в 14 лет был отправлен в Париж для продолжения образования. Здесь, пройдя факультет искусств, он сначала обучался в коллегии Ламарш, где в совершенстве изучил латинский язык, а затем в схоластическо-церковной коллегии Монтегю начаткам философии с ее обычными приемами и диспутами. После этого, повинаясь желанию отца, считавшего к тому времени юридическую карьеру «более надежным путем к богатству и почестям», Жан Кальвин перешел в известный тогда преподаванием права Орлеанский университет, а затем в Буржский. Пройденная юридическая школа оставила свой след на духовном складе Кальвина: точность терминологии, умение облекать мысль в юридическую форму и противопоставлять свои доводы положениям противника обнаруживаются во всех его трудах. Параллельно с правом Жан Кальвин продолжал изучать и классические науки, а по смерти отца переехал в Париж, где целиком отдался классике. Самым любимым его древним автором был Сенека.

С интеллектуальной стороны будущий реформатор прошел, таким образом, богословскую, юридическую и гуманитарно-филологическую школу. В результате такой подготовки он обладал разносторонними сведениями и огромной начитанностью, которые и обнаружил впоследствии.

Очень трудной проблемой является установление причин и времени обращения Жана Кальвина к реформаторской деятельности. Некоторые исследователи считают, что таковыми явились пребывание его в Орлеане и знакомство с учением Лютера, побудившее его к переходу из юриста в богослова и в защитника нового учения. В 1534 г. во время очередной вспышки преследования протестантов во Франции Кальвин вынужден даже был покинуть пределы страны. За два года изгнания он побывал в Италии, в Германии и в Швейцарии. В Базеле в 1535 г. он написал и в следующем году издал свое знаменитое сочинение «Наставление в христианской религии» («*Institutio christianae religionis*»), которое положило начало его славе в протестантском мире и которое составляет вообще важную часть во всем его реформатском деле. Это было систематическое изложение христианского вероучения, как оно

понималось протестантами. Образованный автор приложил свой талант для приведения в порядок и уяснения своих новых религиозных убеждений. По его мысли, книга должна была служить руководством к чтению Священного Писания, введением к изучению предметов христианской философии. Но в момент первоначального своего появления это произведение имело еще и апологетическую цель – защиту французских протестантов от преследования короля Франциска I, который ради оправдания своих поступков перед протестантской Германией писал, что преследуются собственно бунтовщики и анабаптисты. Против этой лжи и выступил автор «Наставления», который в качестве предисловия поместил обличительное письмо к королю, считающееся замечательным памятником апологетической литературы и одним из лучших мест в сочинениях Кальвина. Вероятно, слово реформатора не дошло до короля, но, выступив с торжественной защитой единоверцев, Кальвин тем самым стал во главе протестантов, сделался их вождем. Французские протестанты имели уже тогда своих мучеников, теперь они нашли себе апологета с разумной, убедительной, смелой речью.

«Наставление в христианской религии» имеет вид пространного катехизиса, хотя без вопросов и ответов, и разделяется на пять глав: 1) о законе, или объяснение Десятисловия; 2) о вере, или объяснение апостольского символа; 3) о молитве, или объяснение молитвы Господней; 4) о Таинствах крещения и Евхаристии, о пяти мнимых таинствах; 5) о христианской свободе, о церковной власти и гражданском управлении. Со стороны содержания Кальвин в этом труде является скорее учеником Лютера, чем Цвингли. Это, собственно, произведение немецкой Реформации. В самом разделении на части и расположении материала заметно влияние катехизиса Лютера. Кальвин выступил с твердой догматической системой, которой затем держался в течение всей своей жизни. Но с логической стороны и со стороны изложения книга была потом усовершенствована еще более. В последней редакции (1559) она почти в пять раз превосходит первое издание (1536). Кальвин разделил свой труд на три

отдела, перешедшие впоследствии через западные пособия в наши догматические системы: 1) о Боге Творце мира; 2) о Боге Исккупителе и 3) о Боге Освятителе. Важное значение этого труда состоит в том, что он явился первым опытом систематизации реформатского вероучения. В нем Кальвин произвел синтетическую работу над догматическим материалом, данным Лютером и отчасти Цвингли, ранее его выступившими на поприще реформаторской деятельности. Кальвин, по выражению Шаффа, из вытесанных Лютером и Цвингли камней воздвиг величественное здание учения с искусством художника-архитектора. За эту работу его называют Аристотелем протестантства.

«Наставление» стало для протестантов Франции тем же, чем была Лютерова Библия в Германии. Оно было переведено автором с латинского на французский язык, и этот перевод явился первым замечательным памятником французской прозы XVI столетия, оказавшим огромное влияние на развитие французского литературного языка.

Посетив на короткое время Париж, Кальвин возвращается снова в Швейцарию и в 1536 г. поселяется в Женеве, где и начинает свою активную реформаторскую деятельность. Вся его дальнейшая жизнь и все творчество связаны с этим городом, который в то время был уже разделен на два лагеря – католический и протестантский, между которыми шла постоянная вражда до тех пор, пока, наконец, протестантская партия не взяла верх. Кончилось тем, что на общем собрании в мае 1536 г. при звоне колоколов единогласно решено было через поднятие рук в знак клятвы «жить с помощью Божией в святом евангельском законе и Слове Божием, как оно возвещено, оставивши все мессы и другие церемонии и папские заблуждения». Одновременно было постановлено открыть школу и обязать всех посылать детей в ученье, так что сразу были организованы в городе и Церковь, и школа. Однако новой Церкви не доставало организации и определенного символа, равно как и дисциплины. Правда, городская власть по католической традиции издавала церковно-дисциплинарные правила, но это была собственно государственная организация,

а не церковная. Предстояло еще создать церковные органы управления и надзора. Пропагандист протестантизма в Женеве француз Фарель воспользовался прибытием в город автора «Наставления» и уговорил его взяться за устройство церковной жизни.

В новой области Кальвин оказался столь же выдающимся деятелем, как и в своей богословской работе. Эта сторона его деятельности стала столь же важной частью его реформаторского дела, как и построение догматической системы в «Наставлении». Кальвин всецело отдался работе по осуществлению на деле того церковного идеала, составленного им теоретически в своей системе, то есть устроить из женевского населения священное общество избранных чад Божиих, из жизни которых удалено было бы все недостойное и нечистое, в котором бы порядки были достойны христианского звания, служили бы славе Божией. Своей цели Кальвин достиг благодаря проявленной им энергии и настойчивости. Он действительно создал из Женевы образец евангелической общины, по которому, как по примеру, стали устраиваться протестанты нелютеранского типа в других странах.

На первых порах Кальвин не занимал видного места в Женеве. Первое время он не был даже пастором или, как тогда говорили, проповедником. Он занимался объяснением Священного Писания в церкви Святого Петра и на двух своих изданных в это время трактатах подписался как «профессор Священного Писания в Женевской церкви». Старшим проповедником и руководителем церковной жизни по-прежнему оставался Фарель. Но скоро и Кальвин уже довольно ясно заявил о своей реформаторской деятельности.

В ноябре 1536 г. от имени Фареля и других проповедников был подан городским властям (Малому совету, состоявшему из 25 членов) проект церковной организации, в котором ясно чувствовалась рука Кальвина. Исходным пунктом этого церковного устава была Евхаристия, установленная, как говорится здесь, для того, чтобы «соединить членов Господа нашего Иисуса Христа с их Главой и между собой в един дух и одно тело». Евхаристию следовало бы совершать каждое

воскресенье, но ввиду слабости человеческой это нужно делать по крайней мере раз в месяц. От участия в Вечери Господней должны быть устранены те, кто не являются членами Иисуса Христа и которые только профанировали бы ее своим присутствием. Для того чтобы этого достигнуть, указывается следующий строй. Нужно, чтобы правительство избрало из всего народа несколько лиц доброй нравственности и хорошей репутации, твердых и недоступных подкупу, которые, будучи распределены по кварталам города, наблюдали бы за жизнью и поведением каждого. Если они заметят в ком-либо известный порок, заслуживающий порицания, должны сообщить о нем проповеднику, который потом обратится к виновному с братским увещанием исправиться. Если это не поможет, его предупреждают, что об его упорстве будет объявлено Церкви. Если он раскается, тогда уже имеется добрый результат дисциплины. Если же он не послушает, об этом объявляют публично. Если и это не помогает, тогда настает время отлучить его, то есть исключить его из Церкви и лишить святого причащения, оставить во власти дьявола до раскаяния.

Таков первый и самый важный пункт программы Кальвина – установление действительной церковной дисциплины, – который впоследствии вошел в символические книги Реформации в качестве третьего существенного признака, в дополнение к двум, установленным еще «Аугсбургским исповеданием», – чистому учению и правильному совершению Таинств, определяющих понятие Церкви. Выдвижение Кальвином, как и Цвингли, на передний план принципа дисциплины объясняется патриархально-демократическим укладом жизни Швейцарии эпохи Реформации.

Вторым пунктом программы было стремление определить границы Церкви путем произнесения исповедания веры, чтобы было ясно видно, кто хочет быть в согласии с Евангелием, а кто с папой. Эта мера, прибавляли составители проекта, применяется только в начале, потому что еще не определилось, кто какого учения держится, а между тем в нем заключается начало Церкви.

Третий пункт программы касался средства духовного воспитания Церкви, а именно – христианского обучения юношества по краткому и общедоступному наставлению в вере христианской.

Для организации реформатского богослужения вводилось пение псалмов.

Таков план, с которым Кальвин приступил к созиданию христианского общества. Женевский совет принял в январе 1537 г. вышеозначенную программу с незначительными изменениями, например с заменой ежемесячного совершения Евхаристии совершением ее четыре раза в год.

Вскоре вышло в свет на латинском и французском языках «Краткое изложение веры», или катехизис Кальвина, очень близкое по содержанию к «Наставлению» и представлявшее резюме этого догматического труда. Первоначальное «Краткое исповедание веры» предназначалось для детей, но оно было слишком пространным и оказалось пригодным только для учителей. В связи с этим появилось «Исповедание веры», составленное как простое извлечение из катехизиса, возможно, даже не самим Кальвином, и предназначенное для обучения юношества.

Требование от населения исповедания веры или присяги было встречено населением недоброжелательно. Появились партии «присяжников» и «неприсяжников», а вместе с ними и церковный раскол. Многие тяготились строгой дисциплиной, тем более что адептами ее были чужеземцы – французы Фарель, Кальвин и Коро. Против поддержавшей Кальвина партии образовалась сильная оппозиция. На выборах 1538 г. она взяла верх, и магистрат стал жестоко осуществлять свое право надзора над церковными делами и контроля над проповедниками. Когда последние пытались критиковать действие власти, им было приказано «не вмешиваться в политику и проповедовать Евангелие, как повелел Бог». Отношения становились все более натянутыми, и весной 1538 г. дело дошло до открытого разрыва.

Поводом к нему послужило желание Берна, которому Женева обязана своей независимостью и своим

протестантством, навязать свои обряды, особенность которых заключалась в том, что они не были резко радикальными в разрушении старого культа и удержали кое-какие остатки последнего: употребление купелей, опресноки, праздничные наряды для невест и соблюдение, кроме воскресных дней, четырех праздников: Рождества Христова, Пасхи, Вознесения и Пятидесятницы. Великий Совет постановил соблюдать бернские обряды, чем страшно были возмущены Кальвин и Фарель. Перед Пасхой совет потребовал, чтобы Евхаристия в этот день совершалась на опресноках. Проповедники отказались. Им запретили проповедь и заявили, что вместо них найдут других. Кальвин и Фарель, не обращая внимание на запрещение, говорили в Пасху проповеди, а причащать отказались совсем, по какому бы то ни было обряду, ввиду возбужденного состояния народа и смуты. Великий совет приказал им оставить город в течение трех дней. Так прервана была в самом начале реформаторская деятельность Кальвина. Он стал жертвой столкновения двух систем церковно-государственного управления – цвинглианской, состоявшей в полной зависимости Церкви от государства, и своей, отстаивавшей самостоятельность церковного управления. Его позиция ослаблялась тем, что принцип верховенства государства признавал и он, пока власть действовала согласно его желаниям. По своей неопытности в политических делах он не сумел смягчить или предотвратить конфликт.

После кратковременного пребывания в Берне и безуспешных попыток примириться с женевскими протестантами при сохранении своих прежних позиций Кальвин по приглашению Буцера поселился в Страсбурге, где руководил небольшой общиной французских беженцев, которую в скором времени довел до высшей степени благоустройства, не будучи стесняем в своих действиях немецкими властями. Здесь он ближе познакомился с немецкой Реформацией и сам, как член общей протестантской семьи, принимает близкое участие в церковных делах лютеран, присутствуя на их съездах, диспутах, конференциях, что значительно расширило его церковный кругозор. Он близко к сердцу принимал гонения, воздвигаемые

королем на французских протестантов, и пытался использовать связи с немецкими князьями для прекращения гонения. В этот период времени он завязал дружеские отношения с Меланхтоном, который чувствовал к суровому женевскому реформатору большую привязанность; успел он здесь заслужить и похвалу самого Лютера своим трактатом об Евхаристии. В Страсбурге Кальвин женился на Иделетте Бюр, вдове обращенного им анабаптиста.

Между тем в Женеве за это время, когда Кальвин стал уже забывать нанесенные ему оскорбления, произошел переворот в настроении жителей. После изгнания женевского реформатора гражданская власть совершенно свободно распоряжалась церковными делами, не встречая ни малейшего сопротивления со стороны угодливых пасторов, преемников Кальвина. Но скоро почувствовались и результаты удаления такого организаторского таланта, каким обладал Кальвин. Дисциплина упала, и весь церковный порядок без энергичного руководителя ослабел, потому что проповедники не пользовались уважением народа. Что важнее всего, Женеве почувствовалась, что без Кальвина упала ее репутация в глазах остального протестантского мира. Деятельность Кальвина уже успела привлечь широкое внимание к великому протестантскому вождю. В Малом совете взяла верх партия сторонников Кальвина, поставившая целью устройство церковных дел. Нужда в способном деятеле тотчас же почувствовалась. И вот среди почитателей Кальвина возникает мысль пригласить его снова, чтобы привести в порядок церковную жизнь, – мысль, постепенно приобретшая себе сторонников. В Страсбург было отправлено посольство с этой целью. Кальвин, уже привыкший к новому месту деятельности, не хотел возвращаться в город, о котором сохранил горькие воспоминания. Но уступая убеждениям Буцера и Фареля, которые опять сумели внушить ему, что это голос Божий призывает его на служение и что преступно, подобно Ионе, бежать от него, причем между прочим поставили ему на вид, что, утвердив Церковь в Женеве, он сможет оттуда оказывать влияние на протестантов Франции и

Голландии, почему особенно важно устроить в таком центральном месте образцовую общину.

В сентябре 1541 г. Кальвин въехал в Женеву и на этот раз не расставался с ней до конца жизни, целиком посвятив себя работе над созданием ее духовного и отчасти материального благосостояния. Он остался непоколебимым в своих убеждениях и, как и в первый раз, начал свою деятельность опять с введения церковной дисциплины, при каковом условии только и согласился на возвращение. Кальвин опять позаботился о том, чтобы был выработан план церковного устройства, который хотел положить в основу своей работы, на этот раз план очень обстоятельный, разработанный с учетом предыдущего опыта. Для составления проекта плана Совет назначил комиссию из шести членов, которые должны были заняться этим делом вместе с Кальвином и другими проповедниками. Затем проект рассматривался и подвергался изменениям последовательно в Малом совете, Великом совете и на общем собрании. Если Кальвин остался верен себе в своих главных требованиях – в защите самостоятельности Церкви, то и Совет также настойчиво старался оградить свои права, свой контроль и влияние в Церкви и в этом смысле изменял проект устава, нередко очень значительно ограничивая самостоятельность церковных учреждений. 20 ноября 1541 г. ордонансы были утверждены общим собранием граждан и легли в основу церковной работы Кальвина во второй период его пребывания в Женеве. Главная цель этого подробного и разработанного устава осталась та же, что и в первоначальном кратком плане, – в артиклях, а именно, обеспечить для Церкви известную самостоятельность и самоуправление, в отличие от установившейся системы, пользуясь в то же время помощью государства, и провести в жизнь дисциплину, которая помогла бы Церкви выполнить ее главную цель – укрепление правого учения и правой жизни.

Следует, однако, заметить, что идеал Кальвина не нашел полного выражения в выработанных нормах, и его проект подвергся ограничениям со стороны ревнивого к своей власти и в церковных делах городского правительства. Цель Кальвина

обеспечить для Церкви известную самостоятельность и самоуправление была достигнута в уставе только наполовину, и впоследствии при проведении его в жизнь Кальвину приходилось постоянно с немалыми усилиями отстаивать свои принципы. Сущность установленной в ординасах церковной организации состоит в следующем. Вся работа и управление в Церкви ведется должностными лицами четырех разрядов: пасторов, учителей, старейшин и диаконов. Все эти четыре рода служения признаются установленными Христом. Первая должность наиболее клерикальная: пасторов называют служителями Церкви или служителями слова и Таинств. Их обязанность состоит в делах священнослужения в собственном смысле: в проповеди и в совершении Таинств, но затем и в участии в поддержании дисциплины вместе со старейшинами. Главным занятием их была проповедь, которая состояла тогда преимущественно в толковании Священного Писания. В воскресенье проповедь в трех городских церквях, то есть в каждом из установленных трех приходов, говорилась три раза в день, затем полагалась проповедь в понедельник, среду, пятницу, а впоследствии заведено было произносить проповедь каждый день. Евхаристия по-прежнему совершалась четыре раза в год. Число пасторов в Женеве первоначально было определено пять, с тремя помощниками. Они должны были избираться своими товарищами-пасторами после испытания их учения и образа жизни, причем утверждать представленных кандидатов должен был Совет. Он же предоставил себе право делать пасторам выговоры, перемещать и низлагать их. Кальвину хотелось ввести при поставлении пасторов внешний обряд – возложение рук, но из опасения поддержать этим в народе суеверие он должен был отказаться от этой церемонии. Народ мог при выборе кандидатов делать замечание, но это право сводилось, кажется, к простому одобрению кандидатуры. Весь состав пасторов, как городских приходов, так и прилегающих к Женеве сельских, был объявлен в корпорацию. Каждую пятницу они должны были собираться для совместного толкования Священного Писания и обсуждения догматических вопросов, причем на эти заседания допускался и народ. Кроме

этих ученых собраний, которые должны были поддерживать познание и интерес к учению, установлены были особого рода собрания корпорации, повторявшиеся через каждые три месяца, для взаимной критики и обсуждения пасторами поведения друг друга, что должно было поддерживать на известной высоте нравственный уровень служителей Церкви. В случае раздоров на этих собраниях пасторы должны были обращаться к старейшинам, а потом к магистрату. Гражданская власть была, таким образом, внешней инстанцией для решения спорных вопросов даже относительно вероучения пасторов. На практике собрания оказались бесполезными в том отношении, что, объединяя пасторов, помогали их согласному действованию, а через то увеличивали авторитет всей корпорации.

Вторая церковная должность, также признаваемая богоустановленной, была должность учителей. Учителя должны были воспитывать верующих в здравом учении Ветхого и Нового Заветов. А так как учитель, «прежде чем давать с пользой уроки, должен был сам быть обученным и языкам, и светским наукам», то Кальвин в свою церковную систему под категорией лиц, исполняющих церковные функции – обучение в слове Божиим, вводит и школьное дело, всю школу с ее светским содержанием как существенный фактор в деле религиозного воспитания общества. Учитель причислялся к составу служителей Церкви и был подчинен одинаковым с ними дисциплинарным правилам, также утверждался Советом по представлению пастырской корпорации.

Самая важная и самая характерная в церковной системе Кальвина третья должность – старейшины. Это была специально дисциплинарная должность, заменившая прежний институт выборных лиц для надзора над жителями, который был предусмотрен уставом 1536 г. На старейшин возлагалась обязанность «смотреть за чистотой учения и образом жизни каждого отдельного члена Церкви; тех, кто будет замечен в каком-либо заблуждении или в беспорядочной жизни, увещавать с любовью; если же увещания не действуют – доносить тому учреждению, которое будет для этого назначено и которое сначала увещевает, а если увещания не действуют,

отлучает виновного и уведомляет магистрат». Это учреждение, поставленное для поддержания дисциплины, и есть знаменитая кальвиновская консистория, столь известная в истории Женевской церкви и затем в истории реформатских Церквей во Франции, Шотландии, Нидерландах, Великобритании, Америке и других странах. Главное место в консистории (сам Кальвин сначала неохотно употреблял это название, так как оно в других швейцарских церквях означало правительственные комитеты для надзора за церковными делами, а он имел в виду создать чисто церковный, независимый институт) занимали старейшины, которых было 12 человек. Кроме того, в консисторию входили пасторы, каковых было 4–5 человек. В консистории преобладал, следовательно, мирской элемент. Но самое учреждение Кальвин хотел сделать чисто церковным, независимым от светской власти. В том и состоит характерная черта кальвинистского учреждения, что миряне в нем привлекаются к отправлению церковных функций, именно, в качестве членов церковного органа, самостоятельного по отношению к органам государственным. Вполне осуществить идеал такого дисциплинарного органа Кальвину, как мы говорили уже, не удалось, так как светская власть успела ввести в ордонансы важные оговорки с целью обеспечения своего авторитета над новым учреждением.

Прежде всего, старейшины назначаются органами государственной власти, именно – избираются Малым советом, хотя и по совещании со служителями Церкви, окончательно же утверждаются Великим советом, причем из 12 старейшин 2 берутся из членов Малого совета, 4 из Совета шестидесяти и 6 из Великого совета. Народ в выборе не участвует. Затем в ордонансах старейшины называются уполномоченными или делегатами синьории, то есть Малого совета. В случае необходимости отлучения какого-либо упорного члена Церкви консистории предписывается уведомить Совет – выражение неопределенное, могущее означать и простое сообщение гражданской власти для сведения о постановленном приговоре, и обращение к власти как к инстанции, которой принадлежит известное участие в окончательном решении дела. Наконец, в

ордонансах в довершение всего сделана такая общая оговорка, которая способна свести на нет все полномочия консистории: «Все это, – говорится после перечисления обязанностей консистории, – должно делаться так, чтобы служители не имели никакой гражданской юрисдикции, а пользовались только духовным мечом Слова Божия, как повелевает им святой Павел, и чтобы консистория ни в чем не служила в ущерб авторитету синьерии и обычной юстиции, но чтобы гражданская власть оставалась неприкосновенной и чтобы там, где нужно будет употребить какое-нибудь наказание или принуждение, служители с консисторией, выслушав стороны и сделав увещание, доносили обо всем Совету, который и рассудит, как распорядиться и какое решение постановить по известному делу».

Как видим, приведенное место отредактировано так неопределенно, что на основании его можно было доказать, что консистория не может произносить отлучения, потому что отлучение, неизбежно связанное с гражданскими последствиями для лица, подверженного ему, составляет и «наказание и понуждение». Так действительно на практике и случилось. Совет постоянно оспаривал это право консистории и требовал предварительного донесения ему до вынесения окончательного решения. Вместо полновластного дисциплинарного судилища гражданская власть хотела обратить консисторию в простой следственный орган. Кальвин должен был вынести жестокую борьбу, чтобы отстоять на практике так двусмысленно выраженное право консистории. Это ему в конце концов удалось, и Совет, хотя молчаливо, но это право за консисторией все-таки признал. Консистория должна была заседать каждую неделю по четвергам под председательством одного из синдигов.

Наконец четвертый и последний класс должностных лиц Церкви по уставу Кальвина составляли диаконы. Это был орган социально-благотворительной деятельности Церкви. На обязанности диаконов лежало заведование раздачей милостыни бедным (нищенство было строго запрещено), а

также заведование городским госпиталем. Назначались они таким же порядком, как и старейшины.

Вот в общих чертах устройство Церкви в Женеве, данное ей Кальвином. Строгое различие, проводимое между Церковью и государством, и стремление придать церковному управлению необходимую самостоятельность, сохраняя, однако, дружественные отношения с государством и пользуясь его содействием, с одной стороны, и включение в церковную организацию мирян для служения исключительно религиозным целям, которым подчиняется одинаково и Церковь, и государство, – таковы отличительные черты этой церковной конституции, проведенной Кальвином в жизнь в женевской общине.

По образцу этой общины устраивались реформатские Церкви во многих странах, сначала под более или менее прямым влиянием Кальвина. Женевский реформатор ввел тот тип церковного устройства, который называется пресвитерианским. Название это означает собственно не то, что в реформатстве удержана только одна из иерархических степеней – пресвитерская, в каком смысле, разумеется, пресвитерианским окажется весь протестантский мир за исключением разве одного англиканства, а означает такую организацию, в которой во главе каждой церковной общины стоит пресвитерий, то есть совет, составленный из одного или нескольких служителей слова и Таинств и из нескольких старейшин, избранных общиной, с прибавлением иногда диаконов.

В Женеве новоустановленный церковный механизм действовал под постоянным бдительным наблюдением своего творца, влагавшего в работу всю свою энергию. Центральной частью оказалась, конечно, консистория. Кальвин, официально один из служителей, фактически был главным руководителем учреждения и внес в него свой суровый дух. Из консистории вышел суд очень действенный и взыскательный. В него то и дело вызывались граждане по обвинению в самых разнообразных деяниях – от привязанности к католическим обрядам, тяжких нравственных пороков и до самых явно

безразличных и нравственном отношении поступков и мелких провинностей вроде танцев, пения, легкомысленных шуток, божбы, нарушения разных правил домашней жизни, определяющих времяпрепровождение, пищу и одежду граждан. По поручению консистории особые лица обходили дома граждан, следя за их жизнью и донося о замеченном, что повело к развитию в городе шпионства. Консистория действовала как следственный суд по делам, главным образом религиозно-нравственным, разыскивала проступки, приговаривала к церковному покаянию сама и доносила Совету, который затем налагал свое наказание. Эта настойчивость преследования, это уравнивание всех перед блюстителями дисциплины производили впечатление особой строгости. Но в действительности и консистория, и Кальвин, вдохновлявший ее, содействовали еще большей строгости и даже жестокости в суде. Сделав свое дело, привлеки к ответу провинившегося и произнеся над ним церковный приговор, консистория доносила Совету, причем всегда была за строгое наказание; нередко, когда произнесенный светским судом приговор казался Кальвину недостаточно суровым, он лично отправлялся в городской Совет и старался добиться более сурового наказания. За этой суровостью у него лежала целая теория. Он считал необходимыми самые энергичные меры обуздания, потому что иначе «люди, по его выражению, способны обратиться в дьяволов». Почитающая Бога власть должна быть, по его мнению, обязательно строгой и всякое послабление есть грех против святости и величия Божия, своего рода измена Богу и умаление чести Божией.

Правосудие в Женеве действительно обращает на себя внимание своей жестокостью, хотя и не в такой степени выделяется из других городов, как это представляют иногда католики. За первые пять лет кальвиновского режима при двадцатитысячном приблизительно населении города до 900 человек было подвергнуто тюремному заключению, было постановлено до 58 смертных приговоров и 76 приговоров об изгнании; в суде употреблялись пытки, казнили даже малолетних. Кроме нескольких обвинительных приговоров над

политическими противниками (каковы Пьер Амо, который за порицание Кальвина по требованию последнего приговорен был в одежде кающегося пройти через весь город; Ж. Грюэ, обезглавленный за найденные у него при обыске рукописи с вольными мыслями о Христе и бессмертии; Фавр, его сын, дочь и зять Перрэн, привлеченные к ответственности за непосещение богослужений, за танцы и порицание деспотизма Кальвина; Кастильоне, отрешенный от должности учителя за свободный взгляд на Песнь Песней; Больсек, изгнанный из Женевы за нападки на учение Кальвина о предопределении), на памяти Кальвина темным пятном лежит состоявшееся при его самом близком участии (он донес властям о прибытии в город Сервета, как раньше донес на него в Лионе римской инквизиции и был обвинителем его на суде) осуждение и казнь прибывшего в Женеву испанского врача и мыслителя антитринитариста Сервета. Нужно заметить, однако, что этот поступок, навсегда оставшийся памятником протестантской нетерпимости, одобрен был в свое время и другими швейцарскими протестантами, и даже гуманным Меланхтоном.

Своим влиянием Кальвин обеспечивал то содействие гражданской власти, какое она, по его носящей теократический характер теории, должна оказывать Церкви: как установлению, одинаково назначенному служить исполнению воли Божией, заставляя людей, каждая в сфере своих отношений, подчиняться Божественному закону. Заблуждение в вере или грех с этой точки зрения являлись преступлением Божественного закона, блюстителем которого обязана быть и светская власть, поэтому на ней лежит долг отомщать преступникам. С таким теократическим идеалом Кальвин фактически стоял во главе женевского населения, успев осуществить до известной степени образец теократического государства. Исключительное положение его как диктатора основывалось единственно на его нравственном авторитете, на том влиянии, какое производила в нем его строгая, законченная система мировоззрения, его твердое убеждение в истинности своих взглядов. С внешней стороны он оставался простым проповедником и до 1559 г. не имел даже и прав гражданина,

следовательно, не мог участвовать и в общем собрании граждан. Это господствующее положение он занял не сразу и удерживал не без борьбы, а должен был вынести продолжительное и сильное сопротивление со стороны религиозных и политических противников, пока наконец его железной энергии не удалось восторжествовать над врагами в 1555 г., после чего его авторитет духовного главы и влияние на гражданскую и государственную жизнь стояли уже непоколебимо до самой его смерти 27 мая 1564 г.

С неумолимой строгостью относился Кальвин не только к очищению нравов населения, но и церковного богослужения. Все, что пленяло и занимало чувства, было устранено, благочестивое настроение духа должно было отрешиться от всего земного, богослужение должно было состоять только в назидании посредством слова и в простом духовном пении. Все прочее, что еще удержано было Лютером из древней церковной внешней обрядности – алтари, образа, церемонии и всякого рода украшения, было уничтожено. Однако все средства, которыми пользовалась средневековая Церковь, чтобы удержать верующих в повиновении (крещение, воспитание, конфирмация, епитимии, отлучение и некоторые другие), он удержал и в своей Церкви. Само собой разумеется, что в ней не было посвящения в священство, а число Таинств он сократил до двух.

Труды Кальвина в Женеве и, в частности, энергия и настойчивость, с которой он поддерживал дисциплину, не пропали даром. Выдержавшая многолетний суровый режим, Женева стала неузнаваема. Из распущенного торгового города она сделалась образцом упорядоченной и честной городской общины с высоким уровнем нравственности и материальным благосостоянием, вызывавшими удивление у некальвинистов. Посетивший Женеву в начале XVII в. лютеранский богослов Валентин Андреэ с величайшей похвалой описывает очаровавшее его нравственное благоустройство республики и с грустью сознается, что ничего подобного нет у лютеран.

Особенное значение имело учреждение Кальвином в 1559 г. академии. Он понимал огромное влияние в деле религии

воспитания и заботился о христианском обучении молодежи с первых же шагов своей деятельности в Женеве. Осуществить вполне свои планы ему удалось, однако, только в конце своей жизни, когда удаление из Лозанны учителей местной школы освободило нужный персонал и дало возможность основать высшую школу в Женеве – реформатскую академию. Она представляла собой коллегию, то есть низшее и среднее учебное заведение, где в семи классах преподавались французский, латинский и греческий языки и логика, и университетский курс с кафедрами еврейского и греческого языков и философии или искусств. Сам Кальвин, как и поставленный во главе академии Теодор Беза, преподавали богословие, объясняя главным образом Священное Писание. Основание академии явилось завершением и венцом реформаторского дела Кальвина в Женеве, последним шагом к осуществлению его идеала христианской республики. Женева сделалась благодаря этому не только местом проповеди чистого учения и образцом церковной дисциплины, но и умственным центром для всего протестантского мира. Академия стала высшей школой всей реформатской Церкви и рассадником деятелей Реформации во всех Церквях. В нее стекались протестанты из Франции, Англии, Шотландии, Нидерландов, воспитывались здесь, проникались ревностью к делу Евангелия и возвращались на родину твердыми борцами за веру, распространяя взгляды Кальвина. «Нам присылают дерево, – говорит Кальвин, – а мы делаем из него стрелы и пускаем обратно к врагам».

Неутомимо работая над осуществлением в Женеве своего идеала христианского общества, Кальвин не замыкался, однако, в кругу чисто местных задач и отношений и не считал Женеву последней целью своей деятельности. Преобразованием женевского общества он хотел послужить вместе и делу евангелического христианства в других странах. В отличие от Лютера и Цвингли, в деятельности которых всегда выступали на передний план их национальные симпатии, Кальвин обнаруживает несравненно более универсальный дух. Он не был связан исключительно с какой-либо одной нацией, даже со

своей родной французской, и считал своим отечеством то Царство Божие, которое, согласно своему пониманию, хотел осуществить в Женеве и собрать в него все народы. Он обнаруживал самый живой интерес к судьбам протестантизма в Европе и занял место руководителя, как бы главы протестантов. Его воспитание и жизнь, его знакомство с положением протестантизма и во Франции, и в Швейцарии, и в Германии, и в Италии особенно подготавливали его к этой роли.

Женева получила при нем значение протестантского Рима, сделалась священным городом Реформации. Приближаясь к ней и увидя ее, беглецы протестанты из разных стран становились на колени и издали поклонялись ей, как новому Сиону, как граду Божию, в котором с полной свободой исповедуется Евангелие и устроена истинно христианская жизнь. Духовный глава этой образцовой Церкви Кальвин сделался вождем реформатства и, можно сказать, даже вообще протестантского движения во всей Европе. К нему из разных концов обращались за советом и утешениями проповедники нового учения, и сам он внимательно следил за положением протестантов и вел обширную переписку почти со всеми выдающимися церковно-политическими деятелями своего времени.

От Кальвина исходила та внутренняя сила, которая поддерживала протестантов в их борьбе с противниками. Религиозная и церковная система Кальвина воспитывала в его последователях уверенность в избрании их Богом для служения Ему, неуклонную покорность воле Божией, суровую самостоятельность и пламенную ревность о славе Божией. Она сообщала реформатам особую деятельную энергию, твердый нравственный закал и выдержку. Только благодаря этим качествам Реформация и могла выдержать ту упорную борьбу, какую вела против нее королевская власть во Франции и Голландии. Более пассивному лютеранству это, вероятно, было бы не под силу. Всего ближе и шире было влияние Кальвина на протестантские Церкви Франции, ближайшей к Женеве страны, связанной с ней единством языка. Кальвин, можно сказать, был епископом гугенотских общин во Франции. Под его надзором

шла организация их по женевскому образцу. Женева снабжала их пасторами. Под влиянием Кальвина, хотя и косвенным, через учеников, шло образование реформатской Церкви в Бельгии. По женевскому образцу в устройстве богослужения и исповедания была организована преданным учеником Кальвина Ноксом Церковь в Шотландии. Своими письмами к Сомерсету, Эдуарду VI, Кранмеру и другим протестантским церковным деятелям, а также через английских беглецов, живших в Женеве во время царствования Марии Кровавой (Стюарт) и вдохновлявшихся здесь кальвинистскими идеалами, Кальвин оказал сильное влияние на реформу в Англии. При помощи этих сношений и влияния Кальвин, как говорил Уокер, связал силы нелютеранского протестантства в реальное духовное исповедание, одушевленное одинаковым взглядом на христианскую жизнь. Реформационное движение во Франции, Нидерландах, Шотландии, Польше и Венгрии нашло в нем объединяющий пункт. Он сформулировал их теологию, он вдохнул в них мужество мученичества, он научил их, как нужно противиться Риму, он воспитал многих из их вождей, дал им город-убежище в гонении и пример дисциплинированного христианского общества, вызывавший у них желание подражать ему. Над всей этой обширной областью он отправлял не официальный, но действительный контроль и управление постоянной корреспонденцией, личным обращением к лицам, которых знал заочно, трудами своих учеников, воспроизводивших его дух, он наметил цель и определил форму реформационного движения в такой степени, как никто из всех реформаторов, кроме одного Лютера. Если бы не он, история Реформации вне ее родины была бы совсем иная. Его называют «протестантским папой», и это название может действительно быть приложено для обозначения географического объема его авторитета, но этот авторитет был авторитетом не должности или положения, а авторитетом духовным, чрезвычайно реальным и прочным. Кальвин так запечатлел свое понимание христианской истины и христианской жизни в людях, что они после него думали его мыслями и его идеи сделались частью умственного аппарата большей половины жителей Центральной и Западной

Европы, а позднее и Северной Америки. Влияние кальвинизма было в течение целого столетия после смерти реформатора могущественной силой в деле развития политической свободы, хотя и не прямо, но в силу логики выставленного им принципа, что люди подчинены правителям только в Господе, и если последние повелевают что-либо противное воле Божией, то не следует повиноваться им.

Жан Кальвин вообще оставил чрезвычайно большой и четкий след во всемирной истории. История Швейцарии, Германии, Франции, Голландии, Великобритании и Соединенных Штатов Америки имеет на своих страницах тысячи и тысячи отпечатков ума и характера Кальвина. Его реформаторский импульс вовлек его родину – Францию – в ряд кровавых гражданских войн, привел к страшному избиению гугенотов в Варфоломеевскую ночь (24 августа 1572 г.), к отмене Нантского эдикта от 13 апреля 1598 г. (1685) и изгнанию французских протестантов, понесших во все страны Западной Европы и Северной Америки свое благочестие, добродетель и промышленность. Кальвин занес религиозный огонь, поднявший моральную и интеллектуальную силу Голландии, истребивший тюрьмы инквизиторов и цепи политического деспотизма в Испании. Его гений имел сильное влияние на религиозную жизнь Великобритании, соперничавшее с влиянием английских отечественных реформаторов. Кальвинистская теология и благочестие подняли Шотландию из полуварварского состояния и сделали ее классической почвой пресвитерианского христианства и одной из самых просвещенных и деятельных стран в мире. Его дух поднял пуританскую революцию в XVII в. Кальвинизм в его различных видоизменениях и переложениях был действующей силой в ранней истории английских колоний, и он же теперь является важным элементом в религиозной и церковной жизни западного мира.

Богословские воззрения Кальвина не стояли отдельно от его практической деятельности, а были едины с ней, неуклонно проводились в действительность.

Вероучение кальвинистов. Символические книги кальвинистов

В кальвинизме собственные символические книги имеют не только разные его ветви, но даже и отдельные поместные толки одного и того же исповедания.

Главнейшими символическими книгами кальвинистов являются следующие.

«Первый катехизис» Кальвина (1536) является переработкой основного богословского труда Кальвина «Наставления в христианской вере»; положен также в основу упоминавшегося выше «Исповедания веры».

Целью написания «Наставления» было систематизировать изложение уже определившихся идей протестантизма и положить конец беспорядочности учения и строя среди единомышленников. В этом Кальвин далеко превзошел попытки своих предшественников по ясности, сжатости, силе изложения. В его учении протестантизм принимает сухой, рационалистический характер с четкими логическими рассуждениями и ссылками на текст Писания.

«Наставление» несколько раз переделывалось и расширялось автором и в наиболее известном последнем издании 1559 г. явилось суммой всего догматического и церковного учения кальвинизма.

«Женевский катехизис» Кальвина (1545) отличается от «Первого катехизиса» вопросно-ответной формой изложения.

«Женевское соглашение» (1551), составленное Кальвином, содержит особо заостренную редакцию учения о предопределении. Принято кантональным советом Женевы.

«Галликанское исповедание», иначе «Исповедание веры французских Церквей» (1559), принято кальвинистами Франции. В основе своей оно тоже является произведением самого Кальвина.

Перечисленные вероопределения публиковались на французском и латинском языках.

Большим уважением у реформатов пользуется также «Гейдельбергский катехизис» (1563), составленный

кальвинистами Германии на немецком языке.

РЕФОРМАТСКОЕ ВЕРОУЧЕНИЕ

Лютеранское вероучение, как мы видели, не было раскрыто вполне обстоятельно и во всех подробностях. В нем, например, недоставало некоторых строго логических выводов, недоставало и настоящего раскрытия их в приложении к жизни. В системе Лютера находились два пункта, которые не были раскрыты им с достаточной полнотой и основательностью. Эти пункты вызывали в умах мыслящих лютеран массу недоуменных вопросов. Это были именно те самые пункты, на которых остановились сами лютеране, чтобы сгладить крайности своего учения: 1) учение об отношении благодати к спасаемому человеку и 2) о Таинствах, особенно о Таинстве Евхаристии. Уже Меланхтон, ближайший соратник Лютера и продолжатель его дела, занимался точнейшим определением лютеранских догматов и стремился сгладить крайности великого реформатора, особенно в вышеуказанных двух пунктах⁸⁵.

Реформатское же учение с самого начала было основательно развито, доведено до конца во всех подробностях. Оно восполнило непоследовательность и незаконченность лютеранского вероучения. Реформатство, таким образом, явилось не только новым вероисповеданием, но и восполнением и дальнейшим развитием лютеранских начал, хотя в то же время оно вылилось в своеобразную форму и сохранило свой особый характер.

У всех реформаторов XVI в. на переднем плане стоит учение об оправдании верой, возникшее как протест против католического формализма в религии и как признание прав личного сознания в деле веры. В учении об оправдании верой и во многих других пунктах своего вероучения реформаты по существу проповедают то же, что и лютеране. Но в двух пунктах – в учении о безусловном предопределении, о непреодолимой благодати и в учении о символическом только присутствии Христа в Таинстве Евхаристии – они явились новаторами, и именно этими моментами определяется весь характер реформатства.

Учение Цвингли и Кальвина о безусловном предопределении Божиим одних людей к блаженству, а других – к гибели есть не что иное, как логический вывод из общего для всех протестантов учения о падении человека и следствиях этого падения⁸⁶. Швейцарские реформаторы после некоторого колебания, оставить ли у себя прежнее католическое учение о падении или принять новое, высказанное Лютером и вполне гармонизировавшее с их принципиальным взглядом на личную спасающую веру, решились на последнее. Они вместе с Лютером признали, что через свое падение человек лишился не только возможности делать добро, но даже и стремиться к этому. Вместе с немецким реформатором они признали, что человек потерял не только подобие Божие, но и образ Его. Колебания Кальвина по настоящему вопросу были настолько, однако, сильны, что отразились отдельными противоречивыми местами в его сочинениях, где он то говорит, что у падшего человека высшие силы разума и воли еще не совсем повреждены, то замечает, что падение лишило людей самой возможности делать добро.

Но если падший человек сам по себе не способен ни к чему доброму, если он спасается только одной своей личной верой, которая есть дар Божий или, что то же, дело Божественной благодати, и если его собственная деятельность не имеет никакого значения в деле его спасения, то естественно спросить: почему же не все люди спасаются? Где причина этого? Причина этого, очевидно, не может заключаться в человеке, а только в Боге. А если это так, то ясно, что учение реформаторов о безусловном предопределении и о благодати непреодолимой, подаваемой только предопределенным к спасению, будет естественным ответом на поставленный вопрос.

Таким образом, сущность самого учения реформаторов о безусловном предопределении кратко можно передать так. Бог по одной Своей воле предопределил как избрание, спасение одних людей, так и мучительную участь погибающих. Сообразно с таким своим предопределением Он одним, то есть спасаемым, подает Свою всемогущую благодать, которой они не

могут противиться и которая поэтому есть для них благодать непреодолимая, а другим, погибающим, Он не только не подает Своей благодати, не только попускает зло, но и движет их злой волей. В решении вопроса о своем спасении человек, таким образом, нисколько не участвует. Судьба человека бывает решена еще до его рождения. Спрашивать о причине той или иной судьбы людей нельзя. Эта причина кроется в хотении Верховного Существа, стоящего вне всяких известных нам причин и законов. Но если человек призван к вере в Бога, то он является избранником Божиим и ему, как избранному Богом, подается непреодолимая благодать, в силу чего он обязательно спасается, кем бы он ни был в своей жизни. В идее творения, учит Кальвин, уже лежала идея искупления со всеми ее обнаружениями, при создании мира определены все формы жизни мира, следовательно, и то, что одни спасутся, а другие погибнут. Он развивает эту мысль метафизически и доказывает, что иначе и мыслить невозможно. Если Бог знал все, что явится впоследствии, а не знать этого Он не мог, то от Его воли и зависело все явившееся в действительности, потому что мысль и воля в Боге неразлучны, идея и действительность нераздельны. Кальвин не страшится даже такого вывода из своей доктрины, что Сам Бог является виновником зла, но пытается примирить его с идеей о Боге. Бог виновник зла в известном смысле, говорит реформатор, так как Он не только попускает зло, но и движет злой волей. Однако же из этого, по словам Кальвина, никак не следует, что Бог является причиной греха или что Он ответствен за грех человека. Если Бог делает преступником закона Ангела или человека, то преступником в действительности является не Бог, а Ангел или человек. Для Бога нет закона, следовательно, нет и преступления: грех имеет место только в тварях, в существах конечных. Один и тот же поступок, говорит Цвингли, имевший незначительные расхождения с Кальвином во взгляде на предопределение, например убийство или прелюбодеяние, для Бога, поскольку в нем было Его участие, есть не грех, а просто дело, а для человека, в силу совершения его, есть злодеяние, потому что для человека есть закон, а для Бога нет его. Представим, что

отец семейства сказал своим детям, что кто коснется чашки с медом, тот будет наказан. Если же сам он или мать детей не только коснутся чашки, но и съедят мед, то они не будут наказаны, так как на них не распространялось запрещение. Подобным образом и Бог, давая закон, Сам остается невиновным в его нарушении, так как Он выше закона. Итак, если пал и падает человек, то падает, движимый собственной порочной волей. Из того, что грех неизбежен, не следует, что он невменяем нам. Из того же, что в нем участвует наш произвол, не следует, что мы могли бы избежать его. С одной стороны, он – явление неизбежное, потому что в основе его лежит воля Самого Бога, с другой – явление произвола, так как совершается волей человека. Зло – средство к целям добра, и мысль эта часто высказывается реформатами.

В безусловности действий благодати по отношению к человеку, в безусловно определяющей спасение и гибель воле Божией Кальвин видел отраду для верующего сердца, источник утешения и покоя. Это лишение свободного участия человека в деле спасения и решения своей судьбы представлялось ему необходимым для возбуждения чувства веры.

Что можно сказать по поводу этого учения? То, что учение реформаторов о безусловном предопределении Божиим, представляя собой резко выдающуюся особенность реформатства, является на самом деле возмутительным для здравого смысла и нравственного чувства человека-христианина. Учение о предопределении извращает истинное понятие, с одной стороны, о Боге как Существе святом, праведном, всеблагом, а с другой – о человеке как существе нравственно свободном.

Рассмотрим оба эти частные положения.

1. Действительно, если Бог по одной Своей бесконечной воле предопределяет людям разную судьбу и, сообразно с этим Своим предопределением, движет их волей, то только Он, очевидно, является виновником не только добра, но и зла.

Далее, Бог реформаторов, будучи для одних – избранных, предопределенных – источником милости, щедрот, благодати,

для других оказывается силой только карательной, губящей, страшной. Последние и на этот свет являются только для того, чтобы вечно страдать только потому, что таково определение воли Божией. Но если так, то не похоже ли реформаторское Божество на древнеязыческую судьбу, фатум или рок, отвратить определение которого, по верованию язычников, ничто не в силах? С другой стороны, этот виновник в людях как добра, так и зла, проявляющий в отношении к другим правду без милости, не напоминает ли собой по меньшей мере Магометова Аллаха, этой копии с восточного деспотизма?

Итак, дуализм, случайность, каприз, произвол, прихоть – вот мотивы для деятельности у реформатского Бога. Отсюда ясна, во-первых, несостоятельность учения реформатов о предопределении. Из утешительной лютеранской веры в оправдание у Кальвина совершенно неожиданно выросло грозное предопределение. Бог-Каратель, Которого находил и так боялся Лютер в католичестве, снова явился в еще более суровом образе у Кальвина. Правда, грозное Божество Кальвина не требовало тех подвигов самоизнурения, которые представлялись Лютеру невыносимыми в католичестве и которые он считал противными христианскому понятию о Боге: Бог, по Кальвину, милует и спасает без усилий со стороны человека, но милует не всех. Однако такое представление о Боге противоречит самым основным истинам христианской веры.

С другой стороны, и человек, по учению реформаторов, является не более и не менее, как каким-то пассивным, страдательным орудием Божественного произвола. Его личные, свободные желания добра и все свободные и напряженные усилия обращаются в ничто. Им не придается ни малейшего значения в решении его участи. Но зачем в таком случае о человеческой свободе так часто говорится в Священном Писании, чуть ли не на каждой странице? Одним словом, нельзя говорить о человеке, о его нравственном достоинстве и назначении так, как это сделали швейцарские реформаторы. Человек является у них самым жалким существом, вечно обманываемым своим собственным Создателем, ясно

говорящим ему о его свободном произволении, о его нравственном достоинстве или недостоинстве. Естественно поэтому, что иерархи Восточной Церкви, когда распространение реформатского учения о безусловном предопределении заставило их произнести о нем свой суд, предали это учение анафеме на Иерусалимском Соборе 1672 г., а самих проповедников его называли неверными.

Сами последователи Кальвина очень скоро увидели странность и крайность его учения о предопределении. Еще при нем появилась школа так называемых инфралапсариев (*infralapsarii*), которые хотели смягчить его учение о предопределении, относя это предопределение к периоду после падения человека и отрицая его довременность в противоположность супралапсариям (*supralapsarii*), державшимся строго Кальвинова учения и утверждавшим, что судьба человека решена безусловно еще до его сотворения. Однако эта поправка дела не меняет: когда бы ни состоялось предопределение, если оно безусловно, то свобода человека одинаково нарушена. Поэтому позднейшие реформатские мыслители пытались найти выход из этого тупика в пантеистических философских системах, в которых основное место занимает идея о так называемой разумной необходимости хода мировой жизни во всех ее обнаружениях.

В подтверждение своего учения о предопределении Кальвин ссылается на следующие слова апостола Павла: «когда они (Исав и Иаков. – М.К.) еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было... больший будет в порабощении у меньшего... Иакова Я возлюбил, а Исаву возненавидел»... (Рим.9:11–13).

После всего вышесказанного нет, конечно, надобности подробно рассматривать те самые многочисленные места, которыми опровергается реформатское учение как о безусловном предопределении Божиим, так и о непреодолимой благодати.

Об условности предопределения Божия ясно свидетельствует, например, образное представление

Спасителя, будущего Страшного Суда (см.: Мф.25:34–36, 41–43). О предведении Божиим как причине предопределения интересны следующие слова апостола Павла: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобным образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим.8:29–30).

О благодати как силе Божией, спасительной для всех людей, а не для некоторых только, читаем у того же апостола: «Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит.2:11). А что эта благодать Божия не бывает непреодолимой для человека и что последний может упорно ей противиться, несмотря на все ее меры, это засвидетельствовано в Ветхом Завете Самим Богом. В Новом Завете святой первомученик Стефан в речи к иудеям говорит так: «Жестоковыйные! люди с необрезанным сердцем и ушами! вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы» (Деян.7:51).

При рассмотрении текста, на который преимущественно ссылаются все реформаты в подтверждение своего учения, оказывается, что оно не подтверждает их взглядов. Во-первых, известно, что во всей догматической части своего Послания к Римлянам, равно как и в некоторых других своих посланиях (ср.: Еф.1:4), апостол Павел говорит собственно об избрании, предопределении, призвании людей к благодати и оправданию во Иисусе Христе. Это избрание, предопределение, по апостолу, зависит от одной беспредельной милости Божией, а не от точного исполнения обрядового Моисеева закона, как думали римские и другие иудеи, усвоившие в силу такого своего воззрения только себе одним право на вступление в благодатное Царство Христово и потому не распространившие этого права на язычников (ср.: 2Тим.1:9).

Опровергая это крайнее воззрение иудеев и доказывая свою мысль о том, что Бог призывает к участию в благодати и спасению всех людей, не исключая и язычников, единственно по Своей бесконечной милости, апостол указывает на известный иудеям пример Исава и Иакова как на неопровержимое доказательство того, что Бог совершенно свободен в раздаянии

Своих даров и распределении различных частей людям. Но будучи одинаково Отцом всех людей, как иудеев, так и язычников (см.: Мф.6:9; Рим.3:29–30), и желая всем им спастись и в познание истины прийти (см.: 1Тим.2:4), Он призвал к оправданию через Христа всех людей, по одной Своей милости, не только иудеев, но и язычников (см.: Рим.9:24). Без этой же милости Божией люди действительно ничего не могли бы сделать для своего спасения.

2. Говоря, что Бог сообщает людям различные Свои дары единственно по Своей благодати, что Он совершенно свободно назначает людям различную часть еще до рождения их, апостол не только не отвергает мысли, что Бог в этом случае действует по Своему предведению, но и предполагает это, потому что в этой же главе учит, что Бог поступает по правде (см.: Рим.9:14) и что Он, если и ожесточает некоторых людей и казнит их, как, например, фараона, то только тех, которые, несмотря на все меры вразумления Божии, противятся Ему, казнит, наконец, по многом долготерпении.

Почему, спрашивает святой Златоуст, объясняя 9-ю главу Послания апостола Павла к Римлянам, один – Иаков – любим, а другой – Исав – ненавидим? Почему один служит, а другой – принимает услуги? Потому что один был порочен, а другой – добр. Но когда они еще не родились, один был почтен, а другой осужден. Еще до рождения их Бог сказал, что больший будет находиться в порабощении у меньшего. Почему же Бог сказал это? Потому, говорит святитель Иоанн Златоуст, что Он не ждет, как человек, скончания дела, чтобы видеть, кто добр, кто нет, но и прежде этого знает, кто порочен и кто нет⁸⁷.

Подводя краткий итог православной оценке кальвинистской доктрины о безусловном предопределении, можно сказать следующее: Священное Писание ясно свидетельствует об условности предопределения Божия. Об этом говорят, например, представления будущего Страшного Суда в Евангелии (см.: Мф.25:34–36, 41–43). О благодати как силе Божией, спасительной для всех людей, а не для некоторых только, читаем у того же апостола Павла, на которого ссылался

Кальвин: «явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит.2:11).

Обойти текст Священного Писания, сохранив при этом убедительность суждения, нельзя, поэтому кальвинисты и толкуют те или иные места Священного Писания аллегорически: что момент благодатного попечения рассматривается как попечение о мире в целом, которое Спаситель дал для всех человеков в том плане, что спасительно для человечества. А для рода человеческого спасительно и полезно, чтобы одни погибли, а другие спаслись. Поэтому путем такого рода истолковательной экзегезы можно принять и такое место.

Еще одно известное место из Первого послания к Тимофею (1Тим.2:4): «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». Таким образом, предопределение Божие не имеет в виду лишь спасаемых. Нигде в Священном Писании не говорится о предопределении к гибели. Предопределение к спасению следует понимать как выражение непреклонной воли Божией сделать все необходимое для спасения тех, кто хорошо пользуется своей свободной волей: со «страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп.2:12); «кто ищет благодати и свободно покоряется ей» («Окружное послание восточных патриархов», 1848 г.). Еще одна цитата из «Точного изложения православной веры» преподобного Иоанна Дамаскина: «Предопределение Божие есть предвидящее, но не принудительное»⁸⁸. И в завершение этого раздела – цитата богослова XX в. Николая Никаноровича Глубоковского. В своем известном труде о Посланиях апостола Павла он писал: «Предопределение говорит единственно то, что есть в мире греховное человечество, не окончательно погибшее и поэтому достаиваемое Божеского милосердия»⁸⁹.

Что же касается учения Кальвина о безусловном предопределении, то оно было осуждено Иерусалимским Собором восточных патриархов (1672) и его проповедники преданы анафеме.

Современные реформаты отрешились от Кальвиновой теории предопределения и не придают ей значения, но от этого, конечно, кальвинизм в его прежних и подлинных формах

нисколько не изменяется и его крайности и односторонности не исчезают. Кальвин считал, что доктрина о предопределении имеет жизненно-практическое значение, так как содействует воспитанию нравственного характера. Однако из идеи безусловного предопределения с большей логичностью вытекают противоположные выводы: если люди предвечно предопределены Богом каждый к своей неизменной участи, то для них нет никакой необходимости стремиться к нравственной жизни, по крайней мере, они могут быть с полным основанием совершенно индифферентными в нравственном отношении. Вот почему еще при жизни Кальвина многие порицали его теорию именно со стороны практических выводов из нее.

Истинная Церковь Христова, говорил Кальвин в объяснение необходимости введения своего нравственного института, невидима и образуется из избранных и предопределенных ко спасению. Один Господь знает этих избранников Своих. Но вместе с этой невидимой Церковью или рядом с ней существует еще Церковь видимая, состоящая из общества людей, в котором добро смешано со злом, избранные с отверженными. Пребывание в этой Церкви еще не признак спасения, но отлучение от нее – признак гибели. Другими словами, мир, по Кальвину, разделяется на две части – спасаемых и погибающих, на две области, между которыми нет перехода и середины, как нет их между жизнью и смертью. Должно быть внешнее, видимое выражение этого невидимого разделения – идея избрания должна отразиться вовне. Этим выражением и отражением идеи предопределения служит Церковь видимая, то есть нравственный институт со строгими предписаниями и дисциплиной. Жизнь видимой Церкви, видимого общества верующих должна быть образом истинной, невидимой Церкви. Противоположность между спасаемыми и погибающими должна отразиться более или менее резко и вовне, как резко отличается сама идея избрания и неизбрания. Сыны Божии не должны иметь ничего общего с сынами отвержения. Не все члены видимого общества могут выражать собой идею невидимой Церкви избранных, не все они с уверенностью могут даже сказать, что принадлежат к этой невидимой Церкви

избранных, но непорочность и строгая нравственность всех принадлежащих к церковному обществу нужна для избранных для того, чтобы не было соблазна. Этим объясняется и вся церковная реформа Кальвина.

Но если женевский реформатор, исходя из идеи предопределения, требовал строгой нравственности, то другие с такой же последовательностью выводили из нее полную нравственную свободу. Они образовали так называемую секту либертианцев (*libertas* – свобода). Секта эта выявила и развила скрывавшийся в Кальвиновых богословских положениях рационалистический элемент и создала пантеистическое учение самого грубого характера, с которым приходилось упорно бороться Кальвину при своей жизни. По этому учению Бог – всемирный дух, который проникает собой вселенную и наполняет ее; добро и зло одинаково необходимы; человек исчезает от смерти, теряя сознание и погружаясь в общую жизнь универса. В деятельности человека все равно свято, чувственные наслаждения так же законны, как мысль и стремление к небесному. Христос – это идея человечества и вселенной, а не личность Бога, явившегося во плоти. Развивая свое учение, либертианцы пользовались кальвиновскими богословскими терминами. Понятия «вера», «возрождение», «вечная жизнь» получили у них смысл, близкий к тому, какой придали им позднее протестантские теологи.

Придерживаясь начал Лютера и Меланхтона, швейцарские реформаторы в своих взглядах на Таинства развили и высказали то, что у Лютера не вполне было развито и досказано. Допустив предопределение, реформаты должны были проповедовать полную независимость благодати от всяких внешних знаков или священных действий.

Уже у Лютера в учении о Таинствах предполагалось, что благодать независима от внешних действий. Но прямо это не высказывалось. Выходило, что она и зависима, и независима, потому что вера возбуждается хотя личным участием человека в Таинствах, но все-таки в тот момент, когда совершается Таинство. В реформатстве, с его учением о предопределении, не оставалось уже места для мысли о зависимости благодати от

внешних действий в каком бы то ни было отношении. Даже Лютерова личная вера, очевидно, не может сообщать благодати, если человек не предназначен ко спасению. И если, по Лютеру, Таинство только знак общения с благодатью, то Цвингли и Кальвин должны были высказаться по этому вопросу еще резче и решительнее.

Так, Цвингли, говоря о Таинствах, сначала настаивает на мысли, что они не больше, как простые, сами по себе бессодержательные знаки Божественной благодати, и только впоследствии согласился признать в них печать Божественной благодати, таинственное действие. Но сделав эту уступку, он все же настаивал на мысли, что благодать действует на человека внутренним образом, независимо от внешних действий, называемых Таинствами. Таинства служат только символом этих действий благодати. Так смотрел на Таинства и Кальвин. В таком виде воззрение на них занесено и в символические книги реформаторов. Как видите, разницы от лютеранского воззрения здесь, очевидно, нет. Ее не существует и относительно Таинства крещения.

По Кальвину, Таинство крещения есть Божественный знак официального принятия верующих в благодатный союз с Богом, есть печать оформления усыновления верующих Христу. Но не отличаясь от лютеран во взглядах на Таинство крещения, реформаты существенно отличаются от них своим воззрением на другое из Таинств, удержанное протестантами, именно на Таинство причащения. Тут мы видим у реформаторов уже полное стремление к дальнейшему развитию лютеранских воззрений на Таинство вообще. Так, по Цвингли, Евхаристия есть не больше, как только воспоминание о страданиях Христа. Таинство причащения имеет для них только чисто субъективное, психологическое внутреннее значение. Поэтому Цвингли не только не допускает пресуществления хлеба и вина в Евхаристии в Тело и Кровь Христовы, но даже не допускает и Лютерово сопребывание Христа с ними, в них и под ними, которое он считает бесполезным и излишним. Сущность Таинства, по нему, заключается только в воспоминаниях,

демонстрации страданий и смерти Христовой, что и усвояет верующим Его заслуги.

Кальвин в этом пункте всегда стоял ближе к Лютеру, чем Цвингли. Его своеобразное воззрение на Таинство причащения составляет середину между первоначальным крайним взглядом Цвингли и мнением Лютера о соприсутствии с хлебом и вином Тела Христова. Он, как и первый, не признает не только пресуществления, но и невидимого соприсутствия в хлебе, с хлебом и под хлебом. По Кальвину, в Евхаристии мы приобщаемся Христа невидимо, благодатно, соединяемся с Ним духовно, духовно питаемся от всего Его Существа, взятого в нераздельности, питаемся Его Телом и Кровью настолько, насколько Его человечество нераздельно от Божества. Хлеб и вино не символы только благодати, но и действительно сообщают благодать. Но это вкушение благодати, приобщение к ней не есть вкушение от Тела и Крови Христовых, в которые пресуществляется хлеб и вино или которые невидимо соприсутствуют хлебу и вину, а вообще соединение со Спасителем, Который есть Источник всех наших благ. Присутствие Спасителя в Евхаристии, таким образом, ничем не отличается от Его всегдашнего невидимого присутствия в христианской Церкви Своей Богочеловеческой природой. Чем дальше от мысли о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, тем более отрицается значение самого Таинства как особенного таинственнoблагодатного действия. Реформатство совершенно отрешилось от всякой мысли о связи Тела и Крови Христовых с хлебом и вином, на чем так непоследовательно настаивал Лютер, и в этом отношении, как и в общем учении об отношении благодати к человеку, оно было вернее себе и целостнее, хотя еще более односторонне и крайне, чем лютеранство.

Итак, Кальвин не допускает в Евхаристии ни пресуществления, ни Лютерова соприсутствия. Он допускает только духовное соединение верующего со Спасителем, источником всяких благ, и на евхаристический хлеб и вино смотрит как на символы этого.

Особенность воззрений на Таинство Евхаристии немецкого и швейцарского реформаторов несколько видоизменила и их воззрения на Лицо Богочеловека и даже на само понятие Божества. Отвечая на возражение Цвингли о том, каким образом Спаситель, пребывающий телом Своим на небе, может телесно соприсутствовать хлебу и вину в Таинстве Евхаристии, Лютер развивал мысль о вездесущии Христова тела. Под влиянием этой мысли и для ее оправдания и защиты он допустил односторонность и в учении о Лице Иисуса Христа. Он смотрел на человечество Иисуса Христа по преимуществу с точки зрения Его прославления и обожествления, небесное, вездесущее тело Спасителя при этом теряло свои тварные свойства. Швейцарские же реформаторы, наоборот, смотрели на Лицо Иисуса Христа с точки зрения Его уничиженного состояния и развивали мысль о противоположности между Божеством и человечеством Иисуса Христа. Различие это тонко, едва уловимо, но оно тем не менее существует. И Лютер, и Цвингли с Кальвином одинаково признавали и Божество, и человечество в Лице Иисуса Христа, но первый под влиянием вышеуказанных побуждений настаивал на мысли о единстве Божественных и человеческих свойств, развивал учение о сродстве Божеского и человеческого, а последние развивали мысль о противоположности конечного Бесконечному, первое признавали лишь отрицанием последнего.

Рассматривая вышеизложенное реформатское учение об одном из важнейших Таинств христианской Церкви, мы приходим к выводу, что его ни в коем случае нельзя признать верным. Так, не говоря уже о том, что колебания относительно Таинства Евхаристии у Цвингли и Кальвина и противоречие их между собой, по крайней мере на первых порах их деятельности, невольно возбуждают сомнения в правильности самого их взгляда на него, реформатское учение об евхаристическом хлебе и вине только как о символах Тела и Крови Христовых ничем не может быть оправдано. Священное Писание против этого учения. Так, Христос Спаситель в Своем обетовании о Таинстве Евхаристии сказал прямо и ясно: «я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить

вовек; хлеб же, который я дам, есть Плоть Моя, которую я отдам за жизнь мира» (Ин.6:51).

Понимать эти слова не в буквальном, а в переносном смысле, как это делают реформаты, не позволяет, кроме их ясности, прежде всего то, как в буквальном смысле поняли их иудеи, к которым они и были обращены, почему и заспорили между собой о невозможности ядения плоти Христовой (см.: Ин.6:52), и что Спаситель не только не опроверг их мысли, но даже еще с большей силой подтвердил ее, сказав им: «если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и я воскрешу его в последний день» (Ин.6:53–54). Когда же некоторые из учеников Его, соблазнившись Его словами, решили оставить Его, то Он не только не дал Своим словам символического толкования, например в смысле реформатском, чем легко мог бы удержать их при Себе, но, сославшись в подтверждение возможности подобного чуда на Свое будущее воскресение, спросил двенадцать апостолов: «не хотите ли и вы отойти?» На что апостол Петр ответил: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго» (Ин.6:67–69).

Нельзя не указать здесь и на следующий логический недостаток у реформаторов: если рассматриваемые слова Спасителя нужно понимать в смысле духовного вкушения, духовного единения с Ним через веру, как они этого требуют, а между тем Христос в них только обещает им дать новую пищу («хлеб, который я дам»), то данное обещание, не говоря уже об его исполнении, будет по меньшей мере бесполезно и излишне, потому что не только постоянные его ученики, но и многие из народа, уверовавшие в Него, через самую веру свою уже удостоились духовного единения с Ним.

Равным образом и слова Христа Спасителя, сказанные Им при установлении самого Таинства Евхаристии: «приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание» (1Кор.11:24) и: «пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя... за многих изливаемая во оставление грехов»

(Мф.26:28; Мк.14:23–24; Лк.22:19–20), нельзя понимать иначе, как в буквальном смысле.

Это, во-первых, потому, что если мы допустим, что словами: «сие есть Тело Мое» и «сие есть Кровь Моя» Спаситель хотел, собственно, сказать, что это есть символ или знак Моего Тела и это есть символ Моей Крови, как толкуют это реформаты, то должны будем допустить и ту богохульную мысль, что Христос, Сам святая истина, неточностью Своих выражений ввел в заблуждение апостолов, а через них и всю Церковь.

Во-вторых, слова эти были сказаны Христом в такое время, когда даже по сознанию самих Его учеников Он не говорил им притчами, а выражался прямо (см.: Ин.16:29).

Кроме того, эти слова были сказаны Им перед Своими страданиями и смертью, то есть в такое время, когда все считают своим долгом говорить прямо и ясно, и притом одну только истину.

В-третьих, устанавливая Евхаристию, Господь установил ее как одно из величайших Таинств Нового Завета, которое и заповедал совершать во все времена (см.: Лк.22:19–20). Сама важность Евхаристии как Таинства, необходимого для нашего спасения, требовала, чтобы заповедь о ней была высказана ясно и определенно, чтобы это не могло повести к каким-нибудь недоразумениям или перетолкованиям.

Наконец, в-четвертых, нельзя не указать здесь и на то обстоятельство, что апостолы поняли указанные здесь слова Спасителя буквально, а не в переносном смысле. Это ясно видно из Первого послания апостола Павла к коринфским христианам. Предохраняя их от общения с язычниками в ядении идоложертвенного и указывая основание для этого, он пишет: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1Кор.10:16). Как видим, апостол Павел употребляет слова в буквальном смысле: «язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу

Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской» (1Кор.10:20–21).

Итак, в этих словах апостол, очевидно, считает за общеизвестное и несомненное, что верующие, причащаясь чаши и трапезы, или хлеба Господня, причащаются Тела и Крови Христовых.

Ясно видна та же мысль и из рассказа апостола об установлении Спасителем Таинства Евхаристии – рассказа, приведенного им со слов Господа (см.: 1Кор.11:23–25). Здесь апостол, с одной стороны, приводит те же слова Спасителя, относящиеся к Таинству, которые приводят и синоптики, а с другой стороны, он непосредственно за ними прибавляет: «Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней... Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1Кор.11:27, 29).

Где же здесь основание для символического, переносного, реформатского толкования святого причастия? Выразиться прямее и яснее, что в Евхаристии под видом хлеба и вина преподается христианам истинное Тело и Кровь Господни, кажется, и нельзя.

Что же касается той мысли реформатов, что и древняя Вселенская Церковь относительно Евхаристии думала согласно с ними и знала только одно символическое духовное причащение Христовых Таин, то ее нужно назвать неверной.

Церковь никогда так не учила, как учат реформаты. Для доказательства этого достаточно привести определение о Евхаристии I и VII Вселенских Соборов. Отцы I Вселенского Собора учат: «На Божественной трапезе мы не должны просто видеть предложенный хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должны верою разуметь, что на священной трапезе лежит Агнец Божий, «вземляй грехи мира» (Ин.1:29), приносимый в жертву священниками, и, истинно приемля честное Тело и Кровь Его, должны понимать, что это знамение нашего воскресения». В определении VII Вселенского Собора говорится: «Ни Господь, ни апостолы, ни отцы бескровную жертву, приносимую священниками, никогда не называли образом, но Самим Телом,

Самой Кровью. По освящении они (хлеб и вино) суть Тело и Кровь Христовы и так веруются».

Итак, реформаторы в тех пунктах своего вероучения, которыми они отличаются от лютеран, стоят еще дальше от истины, чем эти последние.

В заключение нужно отметить, что Бог в системе Кальвина является почти исключительно Всемогущим Властителем, воля Которого составляет верховный принцип, последнюю цель всего мирового бытия, всей разумно-нравственной жизни. Все в мире существует и должно служить исключительно для славы Божией, ради Божией чести. К идее Бога как всепроникающей воле сводится у Кальвина сущность всей религии, все другие стороны отношений между Богом и человеком отодвинуты на задний план. Религиозные понятия получили какой-то ветхозаветный отпечаток, ибо Кальвин действительно жил в мире ветхозаветных идей и настроений. На почве такого религиозного мировоззрения уверенность во спасении, в частности, как дело Божие, получила вид веры в предвечное решение Божие прославить Свое милосердие избранием для блаженства одной части людей независимо от их заслуг и дел, просто ради одной воли Божией самой по себе. Так же безусловно осуждена на гибель другая часть человечества. Все домостроительство спасения составляет осуществление этого непостижимого и страшного декрета. Восходить мыслью к этому решающему моменту и в мысли о своем избрании почерпнуть уверенность в спасении – дело истинной христианской религиозности. Кальвин внес в протестантскую религию новую черту: выдвинул и подчеркнул долг христианина не только любить Бога, но и бояться, больше бояться, чем любить, внес в лютеранское учение об оправдании отпечаток суровости, жестокости.

Таково теоретическое мировоззрение Кальвина. Как в теории он все свел к чистой идее безусловной самодовлеющей Божественной воли, так и в практическом осуществлении христианства в центре всего женеvский реформатор поставил требование безусловного повиновения воле Божией, выраженной в Его законе или Его Слове, и по этому пути

направил всю энергию церковной жизни. Это требование сделалось высшим принципом, господствующим над всеми ее сторонами. Закон Божий должен был стать единственной мыслью реформатского общества. Перед ним должно было склоняться решительно все, исчезнуть все частные интересы, замолкнуть все естественные чувства и склонности. В обеспечении исполнения его получали свой смысл государство и общество, церковная власть была только истолковательницей и блюстительницей закона, весь внешний строй предназначался служить средством к исполнению закона и имел авторитет сам постольку лишь, поскольку был прописан в законе. Внешнее богопочитание и внутренняя жизнь сердца, благочестивые чувства и движения души подчинены были все тому же принципу, являлись не свободными движениями возрожденного духа, а актами повиновения воле Божией, делом закона.

Вся церковная, вся нравственная жизнь стали представлять собой какое-то грандиозное развитие энергии повиновения. С неуклонной последовательностью все содержание христианской религии, доктринальное и практическое, оказалось понятым и построенным на одной идее. Таким образом, и личная религиозная настроенность Кальвина, и его догматическая система, равно как и учрежденный им церковный строй, проникнуты одним началом, составляют выражение или приложение одного принципа – безусловного повиновения воле Божией, всецелого служения Его прославлению.

Самыми замечательными представителями кальвинизма в дальнейшей его истории были пуритане, с их прославленным благочестием, с их несокрушимым гражданским мужеством. Правда, это были резкие и необычные выражения кальвинизма в жизни и практике, и такой суровости, такой мрачной настроенности не было и нет в других реформатских общинах. Все вообще реформатские общины отличаются в сравнении с лютеранскими более строгой нравственной дисциплиной, которая все же не переходит в крайность и скорее служит к чести, чем к укору их нравственного быта. Но это значит только то, что для жизни эти начала в целом и строгом виде были бы насилием и не могли привиться везде и навсегда, а находили

себе выражение лишь в исключительных примерах. Это потому же, почему в реформатских назидательных книгах и проповедях мы редко встречаем строгое выражение самих реформатских догматов. В силу обстоятельств смягчалась теория, неизбежно смягчались и в жизни нравственные начала, привязанные к этой теории.

Нынешнее реформатство отличается, даже сравнительно с лютеранством, особенной склонностью к рационализму в области теории. Отрицание христианской догматики почти введено в принцип – в христианстве признаются и уважаются лишь нравственные начала. Элемент сухой рассудочности с самого появления реформатства в лице Кальвина и Цвингли составлял и составляет его отличительную, характерную черту.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КАЛЬВИНИЗМА. ГУГЕНОТЫ. ПУРИТАНЕ

Деятельность Кальвина проходила в середине XVI в., когда католическая церковь стала вновь возрождаться и организовала сильную реакцию. В этих условиях основной задачей протестантизма было принять четкие церковные формы и организовать для решительного отпора, поднявшись над разрозненными усилиями реформы в отдельных странах.

Продолжатели дела Кальвина действовали в иной исторической обстановке, где царил дух церковной реакции и Церковь искала сближения с народными антимонархическими силами. Кальвинисты выводят теорию сопротивления нечестивой и тиранической власти, учение о скрепленном Богом договоре между народом и королем; республиканские формы церковного устройства переносятся на церковную жизнь.

Помимо небольшого уголка романской Швейцарии, где зародилось учение Кальвина, оно распространяется на Германию, преимущественно на западе, под названием Реформатской Церкви, в Нидерландах, во Франции, где они были известны как гугеноты, в Шотландии и Англии – под общим названием пуритан и в Польше.

В Германии кальвинизм не играл первенствующей роли и до середины XVI в. условия терпимости на него не распространялись.

В Нидерландах (Бельгии и Голландии) он получил распространение преимущественно среди низших классов, особенно в городах, и носил революционный характер. Значительную политическую роль сыграли нидерландские кальвинисты в борьбе против господства Испании во второй половине XVI в. Дальнейший раскол на религиозной и политической почве существенно ослабил кальвинизм в Нидерландах.

Французские кальвинисты (гугеноты) в учении о строе Церкви стояли ближе других к родоначальнику направления. В середине XVI в. во Франции насчитывалось до двух тысяч

кальвинистских общин, а в 1559 г. собрался первый церковный синод гугенотов. Особенно охотно принимало кальвинизм дворянство, в среде которого чисто религиозные стремления переплетались с политико-социальными, и кальвинистский идеал народовластия оказывался удобным предлогом для возвращения дворянству политических прав. Поэтому, начав свою деятельность как церковная организация, гугеноты в скором времени превратились в политическую партию, во главе которой стояли Бурбоны. Вражда с католической партией Гизов и политические интриги светских монархов привели к ряду религиозных войн, принесших гугенотам некоторые льготы. Тем не менее вторая половина XVI в. характеризуется наиболее ожесточенным столкновением гугенотов с правительством и католическим большинством после так называемой Варфоломеевской ночи, когда в ночь на 24 августа 1572 г. Екатериной Медичи, регентшей при малолетнем сыне – короле Карле IX, было организовано массовое избиение гугенотов. В конце XVI в. гугеноты получили официальное признание как политическая организация, действующая под контролем французского короля. С развитием среди гугенотов веротерпимого и свободомыслящего направления они постепенно теряют силу как политическая организация и в 1629 г. полностью теряют политические права.

В Шотландии кальвинизм стал распространяться в середине XVI в. и имел тесную связь с политической оппозицией против династии Стюартов. Вождем его стал Джон Нокс, ученик Кальвина, сочетавший черты его сурового характера с качествами политического агитатора и народного трибуна. Он сумел поднять религиозное восстание, добился низложения династии «нечестивых государей» и введения в Шотландии кальвинизма, получившего название Пресвитерианской Церкви. Эта Церковь имела синодальную организацию и предоставляла значительные права священникам, избиравшимся церковными советами.

Кальвинизму в Шотландии пришлось еще раз выдержать борьбу в правление Марии Стюарт, желавшей восстановить

католические богослужения. После ее низложения пресвитерианство достигло в Шотландии полного торжества.

В Англии кальвинизм развивается после введения Реформации государственной властью и вследствие этого в оппозиции не к католицизму, а к официальной Протестантской Церкви – англиканству.

Еще при Елизавете и даже раньше – при архиепископе Кранмере в английском протестантизме наметилось радикальное направление, представители которого были недовольны сохранением в Англиканской Церкви епископата и римско-католического обряда. Они добивались полного «очищения» Церкви от папистических традиций и полной ее кальвинизации.

Все, считавшие необходимым дальнейшее очищение Церкви, получили название пуритан (от латинского слова *purus* – чистый). С точки зрения официальной Церкви они были нонконформисты, то есть отвергавшие единообразие учения и культа (они назывались также диссентеры – «разногласные»). Пуритане составили сильную оппозицию королевской власти.

Движение пуритан не было однородным. Отделившись от господствующей Епископальной Церкви (1567), одни из пуритан учредили церковную организацию, управляемую выборными пресвитерами, отчего стали называться пресвитерианами, другие пошли еще дальше. Считая пресвитерианство недостаточно радикальным, представители крайнего пуританства – конгрегационалисты, или индепенденты, отвергли пресвитерианское устройство и провозгласили полную самостоятельность отдельных общин (конгрегаций) не только в вопросах управления, но и в вопросах веры. За пределами общины не должно быть для верующего никаких авторитетов, никакой власти.

До XVII в., при Елизавете Тюдор, оппозиция пуритан носила чисто религиозный характер. Положение изменилось в XVII п., при Стюартах, когда религиозная оппозиция соединилась с политической. Пуритане стали борцами за политическую свободу. Церковные представления их были перенесены на политическую почву и обратились в конституционные и

республиканские теории; не допуская королевского верховенства в церковных делах, они боролись против абсолютизма в государстве.

Тяжелые испытания в начале этой борьбы заставили многих пуритан выселиться во вновь основанные колонии в Северной Америке; здесь английский кальвинизм, распавшись на многие секты, затихает и утрачивает свое влияние и внутреннюю силу.

В Польше кальвинизм сыграл переходящую роль. Ранее него здесь распространялись лютеранство и учение Чешских братьев. Кальвинизм с его республиканско-аристократической организацией был особенно близок к стремлениям шляхты, которая в борьбе за политическую реформу сильно враждовала с духовенством. Кальвинистская Церковь под названием «гельветического исповедания» была организована в Польше Яном Ласким в 1556–1560 гг. Но просуществовала она недолго, и под давлением сильной католической реакции влияние кальвинизма было полностью разрушено.

АНГЛИКАНСТВО

История английской Реформации

Реформация в Английской Церкви и оформление третьей ветви протестантизма — англиканства — в качестве самостоятельной конфессии произошли во вторые две трети XVI в. Богословские основы нового вероисповедания представляют собой сложную смесь католицизма, лютеранства и кальвинизма. Основоположником идей англиканства является архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер (1489–1556).

Англия издавна тяготилась зависимостью от Рима. Налоги, взимавшиеся Римско-католической церковью в пользу строительства грандиозного собора Святого Петра, ложились тяжелым бременем на население, отражались на экономике страны. Английские церкви папа облагал налогами сам, не спрашивая согласия английского короля. Короли безуспешно старались противодействовать папскому абсолютизму, заявляя свои права на участие и решении английских церковных дел своего государства.

Предшественником Реформации в Англии был Джон Уиклиф (1324 –1384), высказывавший взгляды, подобные тем, которые потом стал распространять Лютер.

Начало самой Реформации в Англии связано с именем короля Генриха VIII (1509–1547) из династии Тюдоров. Поначалу горячий приверженец папизма, он разошелся с папой, не добившись у него расторжения своего брака с Екатериной Арагонской (теткой германского императора Карла V, дочерью Фердинанда и Изабеллы Испанских). Для заключения этого брака в свое время понадобилось особое разрешение папы, ибо Екатерина до этого была замужем за братом Генриха VIII. Женившись на Екатерине Арагонской после того, как она овдовела, Генрих VIII прожил с ней в брачном союзе 17 лет. Увлечение короля фрейлиной своей супруги Анной Болейн побудило его искать расторжения своего брачного союза, который теперь ему удобно было считать противозаконным. Папа Климент VII не пожелал аннулировать брак. Сделал это в

1533 г. в угоду королю архиепископ Кентерберийский Томас (Фома) Кранмер, предстоятель (примас) Римско-католической церкви в Англии. Он только что занял этот пост по желанию короля и с согласия папы, хотя в душе был убежденным сторонником реформации Церкви в духе лютеранства. Послушный примасу собор римско-католических епископов Англии аннулировал брак короля с Екатериной Арагонской и признал законным брак с Анной Болейн. Одновременно с этим Английская Церковь вышла из подчинения папе.

С 1529 по 1536 г. созданный по инициативе короля парламент Реформации принял ряд законов, ограничивших юрисдикцию, финансовые права и влияние папы Римского в Англии: акты «Об ограничении аннатов» (1532), «О подчинении духовенства» (1534), «Об ограничении апелляций к Риму» (1533), «О церковных назначениях» (1534), «Об отмене папских диспенсаций и выплаты пенни Святого Петра» (1534), «Об отмене папской юрисдикции в отношении английского духовенства» (1536). Парламент принял Акт о супрематии (1534), провозгласивший короля верховным главой Церкви, и впервые узаконил независимую от Рима национальную Англиканскую Церковь (*Ecclesia Anglicana*), управляемую примасом – архиепископом Кентерберийским. Под контролем короля оказались конвокация английского духовенства, назначение на церковные должности, финансовые поступления от церковных бенефиций и десятины. Земельные владения Церкви перешли к королю в результате проведенной им в 1535–1539 гг. секуляризации имущества Церкви. Роспуск монастырей сопровождался уничтожением икон, скульптур, витражей и церковных реликвий. В результате «королевской реформации» Англиканская Церковь превратилась в один из институтов государства. Право утверждать ее доктрину, обряды и внутреннюю структуру было юридически закреплено за королем и английским парламентом.

На первом этапе преобразования не затрагивали вероучения Церкви, что определялось позицией Генриха VIII, отрицательно относившегося к лютеранству. Среди англиканских богословов большой вес имела группа епископов

во главе со Стефаном Гардинером, стремившаяся сохранить в неприкосновенности католическое вероучение. Им противостояло крыло духовенства, возглавляемое архиепископом Кентерберийским Томасом Кранмером, главным идеологом английской Реформации в первой половине XVI в. В 1536 г. Комитет Реформации под председательством Кранмера, поддерживавший тесные связи с немецкими протестантскими богословами Ф. Меланхтоном, М. Буцером и другими, сформулировал основные принципы англиканского вероисповедания – «Десять статей», закреплявших, несмотря на их компромиссный характер, разрыв с римско-католической доктриной, поскольку в них признавались лишь три Таинства – крещение, Евхаристия и покаяние, а также декларировался протестантский принцип оправдания верой. Под влиянием Кранмера и его единомышленников Генрих VIII разрешил в конце 30-х годов XVI в. издавать и распространять английские переводы Библии; в 1539 г. вышло первое издание так называемой Большой Библии (Greate Bible), но в результате победы традиционалистов, издавших в 1539 г. «Шестистатейный статут», возвращавший Церковь Англии к римско-католической доктрине, Генрих VIII ввел ограничения на чтение и толкование Библии для мирян (1543). Сторонников кальвинизма, распространившегося в 30–40-е годы XVI в. в Англии, не удовлетворял умеренный характер церковной реформы. Восшествие на престол короля Эдуарда VI (1547–1553) ознаменовало начало нового, более радикального этапа реформации Церкви Англии. Были отменены «Шесть статей», сняты ограничения на чтение Библии и создана комиссия для выработки англиканского Символа веры. В 1547 г. под редакцией Томаса Кранмера была издана «Книга гомилий», сыгравшая важную роль в истории англиканского богословия. Важнейшим шагом в английской Реформации стало издание «Книги общих молитв» (1549, 2-я редакция – 1552), окончательно закреплявшей признание только двух Таинств и трактовку символического характера Евхаристии. Введение «Книги общих молитв» сопровождалось «Актами о единообразии», унифицировавшими литургическую практику

англиканства. В 1552 г. комиссия Кранмера завершила работу над 42 статьями, утвержденными Эдуардом VI в качестве официального вероисповедания Англиканской Церкви, однако смерть короля и восшествие на престол Марии Тюдор (1553–1558) прервали развитие английской Реформации. Ее правление было отмечено восстановлением католичества, возрождением монашеских орденов, реституцией церковных земель, преследованием протестантов и эмиграцией многих из них в Германию и Швейцарию.

Дочь Екатерины Арагонской, внучка испанских королей по материнской линии, Мария Тюдор (1553–1558) унаследовала от них горячую приверженность к католицизму и вошла в историю под именем Марии Католички, или Марии Кровавой. В политике она опиралась на тесный союз с католической Испанией. Английская Церковь вновь была объявлена подчиненной папе, началось преследование противников папизма, искоренение всего того, что было порождено Реформацией. Архиепископ Кранмер, отказавшись признать Марию законной королевой Англии, заявил о своей верности реформаторской линии, которую называл согласной с традициями Древней Церкви. Кранмера судила в 1554 г. особая комиссия римско-католических богословов, и он был осужден на сожжение. Приговор, однако, в течение двух лет не приводили в исполнение, рассчитывая на его раскаяние. У окон тюрьмы, в которой находился архиепископ Кранмер, намеренно был приведен в исполнение приговор над двумя другими осужденными вместе с ним епископами. Страшное зрелище сожжения близких людей потрясло Кранмера. В ужасе он стал молить о пощаде, но когда дело дошло до отречения, чувство долга взяло верх, и он вновь подтвердил свои убеждения. 21 марта 1556 г. Кранмер мужественно взошел на костер. Это, конечно, были не единственные жертвы Контрреформации в Англии. При Марии Кровавой было казнено за протестантизм более 200 человек.

С восшествием на престол королевы Елизаветы I (1558–1603) Англиканская Церковь была восстановлена. Были приняты новый «Акт о супрематии» и «Тридцать девять статей»

– изложение англиканского вероучения, сохраняющее свою силу и в настоящее время, а также издана новая «Книга гомилий» (1571). Выработка доктринальных положений велась в острой полемике между сторонниками умеренной государственной церковности в том виде, в котором она существовала при Генрихе VIII и Эдуарде VI, и богословами, попавшими в годы эмиграции под сильное влияние кальвинизма и видевшими идеал церковного устройства в независимых кальвинистских общинах. При Елизавете I был окончательно сформирован компромиссный доктринальный облик Англиканской Церкви – выбран срединный путь (*via media*) между католичеством и протестантизмом. Однако это не удовлетворяло как английских католиков, так и пуритан – сторонников радикальной реформы Церкви. Репрессивное законодательство против католиков, выработанное в 70–90-х годах XVI в., обязывало их посещать англиканское богослужение под страхом штрафов и тюремного заключения. Католики лишались права занимать государственные должности, поскольку это было связано с присягой правящему монарху как главе Церкви, а также не могли получать ученые степени в университетах. Почти одновременно, в 1571 г., Елизавета I издала антипуританский акт «О некоторых беспорядках в отношении священнослужителей». Пуритане в это время перешли к критике официальной Церкви – главными ее объектами были епископат, церковная иерархия и чрезмерная пышность богослужения. В пуританском движении наметилось разделение на умеренное пресвитерианское и радикальное индипендентское, или конгрегационалистское. Не выказывая открытого неповиновения властям, пуританские проповедники сохраняли видимость принадлежности к Англиканской Церкви, нелегально совершая при этом богослужение по «желевскому» кальвинистскому молитвеннику, нарушая предписания «Книги общих молитв». Для борьбы с подспудно распространявшимся пуританизмом был использован особый суд *Высокой комиссии*. В результате деятельности этой комиссии многие пропуритански настроенные священники лишились своих должностей.

Отделившись от господствующей Церкви, одни из пуритан учредили церковную организацию, управляемую выборными пресвитерами, отчего они стали называться пресвитерианами, другие пошли еще дальше. Считая пресвитерианство недостаточно радикальным, представители крайнего пуританства – конгрегационалисты, или индепенденты, отвергли пресвитерианское устройство и провозгласили полную самостоятельность отдельных общин (конгрегации) не только в вопросах управления, но и в вопросах веры. За пределами общины не должно быть для верующего никаких авторитетов, никакой власти.

До XVII в., при Елизавете Тюдор, оппозиция пуритан носила чисто религиозный характер. Положение изменилось в XVII в. при Стюартах, когда религиозная оппозиция соединилась с политической. Пуритане стали борцами за политическую свободу. Церковные представления их были перенесены на политическую почву и обратились в конституционные и республиканские теории; не допуская королевского верховенства в церковных делах, они боролись против абсолютизма в государстве.

При восшествии на престол короля Якова I Стюарта (1603–1625) они вручили ему так называемую «Тысячную петицию» (то есть подписанную тысячей священников) с жалобами на притеснения кальвинистских проповедников и лишение их бенефиций, с критикой «Книги общих молитв» и англиканского духовенства. Король созвал конференцию представителей пуритан и англиканских епископов во дворце Хэмптон-Корт и обещал провести реформы. Однако если в богословском плане шотландец Яков I вполне разделял кальвинистские взгляды, то политические претензии пресвитериан на независимость от государственной власти были для него неприемлемы. В критике епископата и иерархической структуры Англиканской Церкви он видел подрыв его авторитета как главы Церкви. Обещания монарха при отсутствии реальных реформ вызвали разочарование пуритан: группа наиболее радикальных проповедников, открыто заявив о своем неприятии «Книги общих молитв» и незаконности церковных установлений,

эмигрировала в Нидерланды, но большая часть пуритан пресвитерианского толка осталась в Англии. При Якове I были изданы Свод канонов (Code of Canons, 1604) и новый перевод Библии, получившей название Библии короля Якова, или Дозволенной версии (Authorised Version, 1611).

В конце XVII в. богословская полемика утратила остроту. Для умонастроений англиканского духовенства рубежа XVII–XVIII вв. характерен латитудинарианизм – относительное безразличие к спорам о доктринальных вопросах, принципах организации Церкви и литургической практике, толерантность и стремление к единству различных направлений внутри Англиканской Церкви.

На рубеже XVII–XVIII вв. вошли в употребление понятия «Высокая» и «Низкая» Церковь. Термин «Высокая Церковь», встречающийся уже в XVII в., применяется к тем членам Англиканской Церкви, которые склонны подчеркивать ее общность скорее с католической, чем с протестантской традицией (в этом смысле он распространяется и на богословов более раннего, елизаветинского периода). В противоположность этому понятию в начале XVIII в. возник термин «Низкая Церковь» – течение в англиканстве, идейно близкое к радикальному протестантизму и нонконформизму.

Высокоцерковники – это протестантская церковная аристократия, подчеркивавшая типичные особенности англиканства, государственный характер Церкви, супрематию короны, привилегии членов Церкви по сравнению с диссентерами, епископализм и связь со средневековой и Древней Церковью в богослужении и организации. Основная идея «Высокой Церкви»: противодействуя крайностям протестантизма, отстоять и сохранить в Англиканской Церкви все, что в ней содержится от древних времен, приблизить ее к традиции и практике Вселенской Церкви до ее разделения. Высокая Церковь стремится к возможно лучшему сохранению католических традиций, принимает учение об оправдании верой и делами, отстаивает авторитет Церкви, подчеркивает значение иерархического преемства, отвергает кальвинистические взгляды.

Низкоцерковники представляют собой крайние течения протестантизма с его учением об оправдании одной верой и о Библии как единственном источнике вероучения. Из книг Священного Писания особенным уважением у них пользуется Пятикнижие Моисея, хотя в теории новозаветные книги ставятся выше ветхозаветных. Низкоцерковники с конца XVII в. вербовались в тех рядах, которые при Стюартах пополнялись пуританами. Низкоцерковники входили в господствующую Церковь, признавали ее учреждения, но не придавали им такого значения, которое исключало бы другие ответвления протестантизма.

В XIX в. получило распространение также понятие «Широкая Церковь». Широкоцерковники – это, собственно говоря, не партия, а равнодушная к религиозноцерковным вопросам масса, которую часто называют «индифферентной Церковью». Они стремятся к объединению всех течений на основе веротерпимости. Представители «Широкой Церкви» считают, что спорить из-за догматических разногласий не стоит: все христиане – братья между собой, и сознание своего братства они должны обнаруживать в жизни через оказание взаимной помощи, особенно в религиозно-нравственном отношении. Пренебрегая основами веры, данной Христом, отрицая догматику, «Широкая Церковь» воспринимает христианство лишь как нравственное учение, лишенное своего источника и своей основы, – «мораль без догмы».

Помимо изложенных в предыдущих разделах течений, Англиканская Церковь вызвала к жизни ряд общин, основные вероучительные принципы которых имеют определенные особенности, послужившие причиной их отделения от этой Церкви. Наиболее важными и широко распространенными являются баптизм и методизм.

Англиканское вероучение

Доктрина Англиканской Церкви представляет собой уникальное сочетание положений, присущих как католическому, так и протестантскому (лютеранскому и кальвинистскому) вероучениям. Наиболее авторитетными источниками,

излагающими основные положения вероучения англиканства, являются «Книга общих молитв» и «39 статей», которые не во всем согласуются друг с другом, так как «39 статей» имеют более выраженный протестантский характер.

Основным источником вероучения в англиканстве является Священное Писание. Оно «содержит все необходимое для спасения, так что то, чего нельзя прочесть в нем или что не может быть доказано посредством него, того нельзя требовать от кого-либо, чтобы он веровал в него как в статью веры или чтобы оно считалось и требовалось как необходимое для спасения» («Тридцать девять статей», ст. 6). Учение о Священном Предании как таковое в «Тридцати девяти статьях» не содержится, однако в статье 34 говорится о «преданиях Церкви», под которыми подразумеваются разные литургические обычаи, но основным критерием их правильности служит «непротиворечие Слову Божию». Англиканство не отрицает совершенно авторитета Предания, но ограничивает его первыми пятью веками христианства и постановлениями первых четырех Вселенских Соборов. Безусловными признаются три Символа веры: 1) Никео-Цареградский, 2) Апостольский и 3) Афанасиев – на том основании, что «они могут быть доказаны самыми верными ручательствами Священного Писания». Согласно канонам и постановлениям Генерального синода, доктрина Церкви Англии основывается на Священном Писании и на том учении древних отцов и Соборов Церкви, которое согласуется с Писанием. Принципиальным положением англиканского вероучения является необходимость проповеди и совершения Таинств на национальном языке (ст. 24).

Англиканская Церковь придерживается традиционного учения о Святой Троице, но в соответствии с католической традицией признается исхождение Святого Духа и «от Сына» (Filioque) (ст. 5).

Англиканская Церковь не имеет серьезных отступлений в христологии от православного учения. Иисус Христос есть истинный Бог и истинный Человек, пострадавший, распятый, умерший во искупление первородного и «всех действительных

грехов людей» (ст. 2), сошедший во ад (ст. 3) и воскресший (ст. 4).

Англиканское учение о спасении представляет собой протестантскую доктрину *solo fide* (оправдания «только верой») и исходит из того, что люди оправдываются перед Богом исключительно «заслугами Иисуса Христа через веру» (ст. 11). Значение добрых дел для спасения отрицается, хотя добрые дела трактуются как «плоды веры», указывающие на ее истинность (ст. 12). Вероучение включает в себя и кальвинистский тезис о предопределении и намерении Бога еще до сотворения мира спасти «избранных по их вере во Христа» (ст. 17).

Англиканское вероучение не содержит понятия о Церкви как Телу Христовом. В статье 19 «видимая церковь» противопоставляется Церкви «невидимой», первая определяется как «собрание (congregation) верующих людей, в котором проповедуется истинное Слово Божие и должным образом совершаются Таинства»; таким образом, отрицается, что земная Церковь – Тело Христово, и, следовательно, Церковью с большой буквы является только Церковь Небесная, отличная от земной. «Видимая церковь» неоднократно согрешала в вопросах веры (ст. 19), а Вселенские Соборы были просто человеческими собраниями, не всегда управлявшимися Святым Духом (ст. 21). Церковь – «свидетельница и хранительница Священного Писания», способная своей властью устанавливать обряды и порядок богослужения, а также выносить решения в спорных доктринальных вопросах (ст. 19, 20), однако авторитет Церкви ставится в зависимость от Священного Писания: она не может устанавливать или предписывать ничего, что бы ему противоречило (ст. 20).

Принимаются только «два Таинства, установленные Христом Господом нашим в Евангелии, а именно крещение и вечеря Господня» (то есть Евхаристия) (ст. 25). О пяти оставшихся – конфирмации, покаянии, священстве, браке и елеосвящении – говорится, что они не имеют подтверждения или прообраза в Евангелии и «не имеют такой природы, как крещение и вечеря Господня» (ст. 25), а следовательно, не

могут считаться Таинствами в подлинном смысле этого слова. Принятие Таинства крещения допускается как в младенческом возрасте, «что согласуется с учением Христа» (ст. 27), так и в зрелом. Причастие принимается под обоими видами (ст. 30). Учение о Таинстве Евхаристии состоит в том, что Евхаристия «есть Таинство нашего искупления смертью Христовой, так что для тех, кто праведно, достойно и с верою принимает Его, «хлеб... – причастие Тела Христова, а чаша – причастие Крови Христовой»; люди же недостойные и «лишенные живой веры, хотя телесно и видимым образом... вкушают Таинство Тела Христова и Крови Христовой, однако они нисколько не приобщаются Христу» (ст. 29). Тело Христово «дается, принимается и съедается на вечере, только небесным и духовным образом, а средство, коим Тело Христово принимается и съедается на вечере есть вера» (ст. 28). Англиканская Церковь отрицает концепцию Евхаристии как возобновляемой во время литургии искупительной жертвы, так как «жертва, вполне отвечающая за грехи всего мира», была принесена Христом единожды (ст. 31); литургия же есть лишь образ и воспоминание об истинном жертвоприношении.

О Божией Матери в «Тридцати девяти статьях» говорится только один раз: Сын Божий «воспринял человеческую природу во чреве благословенной Девы от Ее существа» (ст. 2). В церковном календаре Англиканской Церкви мы находим такие праздники, как Рождество Девы Марии и Благовещение Марии, но нигде Она не именуется Богородицей. Обычно англикане именуют Ее Благословенная Дева Мария, просто Дева Мария или Наша Леди. В богослужебных текстах отсутствуют какие-либо молитвенные призывания Божией Матери.

Сформулированная в эпоху Реформации, доктрина англиканства в принципе отрицала как не находящее подтверждения в Священном Писании почитание мощей, икон и статуй святых, а также само учение об их заслугах, пополняющих «сокровищницу благодати», хранимую Церковью (ст. 14, 22; *The Book of Homilies*, 1571). Не признавалось также молитвенное обращение к заступничеству и посредничеству святых. Однако в практике «Высокой Церкви» с XIX в. под

воздействием Оксфордского движения возродилось почитание некоторых святых и допускается помещение в храмах икон.

«Тридцать девять статей» содержат ряд архаичных положений, сформулированных в ходе утратившей в настоящее время свою остроту полемики с Римом о способности Римско-католической церкви заблуждаться как в практике, так и в вопросах веры (ст. 19), об ошибочности католического учения о чистилище и индульгенциях (ст. 22), о том, что Вселенские Соборы должны созываться по воле светских правителей (ст. 21) или же для борьбы со средневековыми ересями (например, пелагианством – ст. 9) и радикальными протестантскими сектами (баптистами и анабаптистами – ст. 27).

Архаичность «Тридцати девяти статей» и сам характер этого документа, который освещал лишь наиболее важные в XVI в. богословские проблемы, крайняя лаконичность его формулировок, отсутствие разделов, касающихся эсхатологии, а также сколько-нибудь систематического изложения этической и социальной доктрины Церкви, осознавались англиканским духовенством. Потребность в дальнейшем развитии и уточнении доктринальных положений диктовалась наличием в Церкви Англии различных направлений – высокого, низкого, широкого, евангелического. В связи с этим в 1922 г. была учреждена особая Комиссия по доктрине, которая после шестнадцати лет работы представила конвокациям отчет «Доктрина в Церкви Англии» (Doctrines in the Church of England, 1938). Документ, состоявший из трех разделов – «Доктрина Бога и искупления», «Церковь и таинства» и «Эсхатология», не был одобрен конвокациями духовенства и не получил официального статуса, но тем не менее деятельность Комиссии считается важным этапом в развитии теологии англиканства.

Официальные вероисповедные документы не отражают всего многообразия англиканской теологической мысли, однако Англиканская Церковь осознанно уклоняется от более точной формулировки своей доктрины, в особенности в этических и социальных вопросах, представляя взгляды ее иерархов и ведущих богословов как частные мнения, имеющие авторитет лишь в силу того, что они отражают общие тенденции в

англиканстве. Такого рода неофициальные заявления по отдельным вопросам вероучения и насущным проблемам современной действительности нередко делаются в рамках Англиканского содружества при встречах англиканского епископата во время Ламбетских конференций.

Церковная иерархия. Проблема женского священства

Сохранение епископата и трехстепенной иерархии духовенства – основополагающий принцип устройства Англиканской Церкви, отличающий ее от других Протестантских Церквей. Англиканская Церковь настаивает на том, что в ходе Реформации XVI в. она сохранила апостольское преемство, поскольку иерархи Церкви времен Генриха VIII были рукоположены в соответствии с католической традицией. По этому вопросу велась длительная полемика с Римом, отрицавшим историческое апостольское преемство англиканского клира на том основании, что Метью Паркер, первый архиепископ Англиканской Церкви после восстановления ее Елизаветой I, был рукоположен епископами, лишенными кафедр в период Контрреформации. Смягчение позиции Рима в этом вопросе произошло после II Ватиканского Собора. Характерно также стремление Англиканской Церкви опереться на авторитет старокатолических Церквей, чьи епископы приглашаются к участию в посвящении в сан англиканских епископов, чтобы передать тем так называемое «улучшенное преемство».

Несмотря на то что Англиканская Церковь не считает рукоположение Таинством, обряду посвящения (consecration) придается большое значение, поскольку, в отличие от других Протестантских Церквей, Англиканская Церковь не признает пресвитеров, избранных на ограниченный срок непосредственно из мирян. Она принимает тезис об особом призвании (mission) духовенства. Порядок посвящения в сан и обязанности духовных лиц устанавливаются в отдельном своде – «Ordinal», прилагаемом к «Книге общих молитв». Согласно

государственному законодательству, каждый посвящаемый в сан в Церкви Англии должен выразить в письменной форме согласие с «Тридцатью девятью статьями», «Книгой общих молитв», принести клятвы верности монарху как главе Церкви и канонического послушания епископу.

Посвящение во епископа совершается не менее чем двумя епископами и одним архиепископом. Они возлагают руки на посвящаемого при чтении формулы: «Приими Дух Святой для исполнения службы и обязанностей епископа в Церкви Божией, ныне сообщаемый тебе возложением наших рук; во имя Отца и Сына и Святого Духа». Ему вручается Библия (средневековые церемонии помазания миром, надевания перчаток, вручения кольца и митры отменены в 1550 г.). За посвящением следует интронизация епископа в его кафедральном соборе.

Епископы Церкви Англии получают свои должности в результате особой процедуры, сочетающей в себе элементы назначения и избрания. Исключительное право назначать архиепископов, епископов и настоятелей кафедральных соборов принадлежит правящему монарху (юридически закреплено «Актом о назначении епископов», 1533). Влияние государства на дела Церкви выражается в том, что подбор кандидатов на вакантные епископские кафедры осуществляется премьер-министром (независимо от того, принадлежит ли он к Церкви Англии) и его специальным секретарем. После консультаций с широким кругом лиц в Церкви и вне ее и утверждения кандидатуры монархом имя кандидата сообщается в особом патентном письме, скрепленном государственной печатью, архиепископу провинции, выражающему свое согласие и препровождающему его в соответствующий кафедральный собор, где капитул избирает кандидата. Избрание носит формальный характер, поскольку альтернативной кандидатуры не выдвигается, а отказ признать выбор монарха невозможен. В 60-х годах стремление духовенства и мирян поднять роль церковного самоуправления привело к некоторым преобразованиям, не изменившим, однако, самой системы назначений епископов: в диоцезах возникли особые комитеты по вакантным кафедрам, а при архиепископах – секретари из

мирян, принимающие активное участие в обсуждении кандидатуры будущего епископа и извещающие его о нуждах диоцеза.

Тесная связь епископата с государством выражается в том, что иерархи Англиканской Церкви заседают в Верхней палате парламента, но, согласно политической традиции, представляют не духовенство как сословие (эта функция принадлежит конвокациям), а лично себя как «духовных лордов королевства».

Англиканская Церковь разрешает вступать в брак клирикам всех трех степеней как до ординации, так и после нее: «Епископам, пресвитерам и диаконам Закон Божий не позволяет обречь себя на одиночество или воздерживаться от супружеской жизни, поэтому законно и им, подобно всем прочим христианам, вступать в брак по их собственному благоусмотрению, как скоро они признают такую жизнь (то есть супружескую) более благоприятною для их нравственного преуспеяния» (ст. 32).

В последнее время Церковь Англии допускает также ординацию женщин. С 1977 г. их посвящают в диаконы, с 1990 г. – в пресвитеры. В 1978 г. в Афинах на специальном заседании Совместной Англикано-православной богословской комиссии православные богословы в надежде повлиять на решения предстоящей Ламбетской конференции дали понять, что рассматривают женское священство как неуместный разрыв с традицией Церкви и что в случае продолжения женских рукоположений англикано-православные переговоры станут всего лишь академическими связями и утратят свою главную цель – достижение христианского единства. К 1988 г. уже шесть провинций англиканского сообщества рукополагали женщин, в 1989 г. в Епископальной Церкви США женщина впервые была возведена в сан епископа. Ординация женщин привела к острым разногласиям и даже расколам внутри Церкви Англии и в Англиканском содружестве, в связи с чем в резолюциях XIII Ламбетской конференции (1998) разъясняется, что и те, кто одобряют ординацию женщин, и те, кто не принимают ее, являются истинными англиканами (III. 2, 4).

Англиканы считают, что препятствием к рукоположению женщин в древности была лишь социально-культурная традиция тех времен. А нам, современным людям, остается только восстановить справедливость и уравнивать в правах женщин и мужчин.

В действительности же нет ничего унижительного для женщины в том, что волею Божией ей дано в земной жизни иное предназначение, чем мужчине. Мы все, христиане, без различия пола являемся избранным народом, «царственным священством». Церковь есть Тело Христово – единое тело, в котором каждому члену отведена особая роль. Глава этого богочеловеческого организма – Христос. Именно Он в полной мере и в полном смысле обладает священством: Он есть Первосвященник и Он есть Жертва.

Священническая иерархия установлена Самим Господом, Который, избрав апостолов (среди которых не было ни одной женщины), дал им власть совершать Таинства, и эта власть перешла от апостолов к их преемникам – епископам, а от епископов к пресвитерам.

Точнее сказать, не священник, а Господь через священника совершает Таинства. Священство существует для того, чтобы являть собою в настоящем Самого Христа. Но ведь очевидно, что в этом смысле образом Христа может быть только мужчина, а не женщина. И нельзя нарушать определенный Богом порядок ради каких бы то ни было человеческих установлений.

Православная Церковь может исповедовать, что нерукоположение женщин в священный сан не имеет абсолютно ничего общего с «унижением» вследствие какой-либо их «неполноценности», которую только можно представить или измыслить; и это исповедание не нуждается в обоснованиях и доказательствах. В сущностной реальности, которая единственно определяет содержание нашей веры и формирует внутреннюю жизнь Церкви, в действительности Царства Божия, которое есть совершенное единство в совершенном познании и совершенной любви и, в конце концов, в обожении человека, – там воистину уже «нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал.3:28).

Более того, в этой действительности, участниками которой мы соделаны уже здесь и теперь, мы все – мужчины и женщины, без различия, – «цари и священники», ибо это истинное священство человеческой природы и призвание, вновь дарованное нам Христом.

Англиканское содружество

Англиканское содружество (Anglican Communion) – объединение Церквей, исповедующих доктрину англиканства, придерживающихся практики богослужения, определяемой «Книгой общих молитв», допускающих евхаристическое общение и признающих в той или иной степени историческую связь с Кентерберийской епархией и авторитет архиепископа Кентерберийского.

История формирования Англиканского содружества неразрывно связана с деятельностью Церкви Англии, влияние которой в течение XVII–XVIII вв. вышло за пределы Британских островов. Диоцезы Англиканской Церкви были образованы в Североамериканских колониях Великобритании и в Канаде, позднее на их месте возникли независимые Протестантская Епископальная Церковь Америки и Канадская Англиканская Церковь. По мере расширения Британской империи в XIX в. учреждаются новые диоцезы в Африке, Индии, Австралии и Новой Зеландии. Благодаря миссионерской деятельности диоцезы появляются также на территориях, не входящих в состав империи, – в Японии, Китае, Египте, Иране, на островах Полинезии, на острове Мадагаскар, в Южной Европе, в Иерусалиме, Гибралтаре (территории с особым статусом) и др. Увеличение числа заморских диоцезов и повышение статуса церковных иерархов в колониях привело к созданию в 1841 г. Совета колониальных епископств (Colonial Bishops' Council) и началу регулярных созывов епархиальных и провинциальных синодов.

В конце XIX – начале XX века заморские провинции и диоцезы обретали все большую независимость как от Британской империи, так и от Кентерберийского престола. Этот процесс стал необратимым после завершения Второй мировой

войны и окончательного отказа Британии от ее колониальных владений в 60-х годах XX в. Тем не менее единство англиканского мира сохранилось в рамках Англиканского содружества. В нем отсутствует унификация и жесткая церковно-административная структура. Почетным главой Содружества является архиепископ Кентерберийский, который, однако, не имеет особых полномочий за пределами Церкви Англии, Кентерберийской епархии и ряда диоцезов, находящихся в прямом подчинении ему, рассеянных по всему миру. Тем не менее он обладает моральным авторитетом в англиканстве и всеми признанным лидерством. При этом, сохраняя преданность (loyalty) Кентерберийскому престолу, члены Англиканского содружества действуют автономно.

Церкви, входящие в Содружество, различаются по статусу, занимаемому в регионах. Только Церковь Англии сохраняет положение официальной государственной Церкви (established church), остальные действуют в своих странах наряду с Церквями других конфессий, не имея особого статуса.

Разнообразие наблюдается и в званиях высших церковных иерархов: во главе Церкви Англии стоит *примас* (primate), один из двух архиепископов-митрополитов, в Церкви Ирландии также два архиепископа, возглавляющих провинции. Англиканская Церковь Канады имеет четырех митрополитов, но ее примас не управляет провинцией. В Австралии примас избирается из четырех архиепископов-митрополитов. Церковь Шотландии возглавляет примус (primus), в Англиканских Церквях Японии и США есть пост председательствующего епископа (presiding bishop), при этом в США он не имеет диоцеза.

Возникновение Англиканского содружества относится к 1867 г., когда в лондонской резиденции архиепископа Кентерберийского – Ламбетском дворце – была созвана I Ламбетская конференция. С тех пор Ламбетские конференции англиканских епископов проходят каждые десять лет (за исключением периода 1930–1948 гг., когда регулярной встрече помешала война). Они являются неформальным собранием иерархов Англиканских Церквей, постановления которого не считаются законодательными актами и необязательны для

выполнения членами Англиканского содружества. Тем не менее решения Ламбетских конференций пользуются большим авторитетом в англиканском мире, отражая общие подходы епископата к проблемам современного развития Церкви, ее социальной доктрине, проблемам жизни верующих. Председателем Ламбетских конференций является архиепископ Кентерберийский.

Ламбетская конференция 1930 г. выработала определение Англиканского содружества как «содружества (fellowship) внутри единой Святой Кафолической и Апостольской Церкви, состоящего из должным образом основанных диоцезов, провинций или региональных Церквей, находящихся в общении с Кентерберийским престолом, которые поддерживают и распространяют веру и порядок... предписанные “Книгой общих молитв”, способствуют осуществлению национальных традиций христианской веры, жизни и поклонения на территории каждого из них и связаны вместе не центральной законодательной и исполнительной властью, но взаимной преданностью, поддерживаемой посредством общего совета епископов во время конференции».

В периоды между Ламбетскими конференциями созывается Ламбетский консультативный орган (Lambeth Consultative Body), не имеющий реальных властных полномочий. Его цель – освещение результатов прошедшей конференции, а также осуществление связей с примасами Англиканских Церквей для выработки общих позиций и тематики последующих встреч.

Вероучение современного англиканства, базируясь на принципах, выработанных Церковью Англии в ходе Реформации XVI в., тем не менее допускает значительную свободу мнений и толкований доктринальных положений. Члены Англиканского содружества признают авторитет «Тридцати девяти статей» как основного вероисповедного документа, однако следования ему требуют только от духовенства (не от мирян) и в самой общей форме. Как в толковании отдельных догматических вопросов, так и в практике богослужения допускаются вариации и отступления от «Книги общих молитв», отражающие влияние местных культурных традиций и национальных особенностей, а

также существование внутри Англиканской Церкви различных направлений: «высокого», «низкого», «широкого».

На Ламбетской конференции 1888 г. были сформулированы общие для всех англикан положения, которые, по их мнению, могли бы послужить основой для диалогов с представителями других конфессий и для последующего объединения всех христианских Церквей, – Ламбетские четыре пункта (Lambeth Quadrilateral). Они включают признание того, что Священное Писание содержит в себе все необходимое для спасения (1), Апостольский Символ веры является символом крещения, а Никейский – изложением христианской веры (2), два Таинства (крещение и вечерю Господню), установленные Самим Христом, следует совершать, сопровождая их установительными словами и используя при этом то, что заповедано Им Самим (3). Наконец, признается традиция преемства исторического епископата (historic episcopacy), «приспособленного в методах его управления к разнообразным местным потребностям наций и народов, объединенных в Церкви» (4).

В литургической практике Англиканского содружества нет единообразия. Формально порядок богослужения был установлен «Книгой общих молитв» 1662 г., но в XX в. не только Церковь Англии получила от парламента право вносить в него изменения, но и Церкви заморских территорий пересмотрели отдельные предписания молитвенника с учетом местных условий и традиций. В XX в. в Англиканской Церкви активно экспериментируют, вводя в практику обрядов танцы, современную музыку, игру на национальных инструментах, народное пение, театральные действия и т. д. Фольклорные декоративные мотивы используются в облачениях духовенства, современная живопись, скульптура, витражи – в убранстве интерьеров англиканских церквей. Многие англиканские священники в настоящее время считают возможным помещать в церквях православные иконы, помогающие, по их мнению, внутреннему сосредоточению верующего.

Глава IV. Русская Православная Церковь и экуменическое движение: обзор истории отношений и сегодняшнее состояние. Римско-католическая церковь как экуменический партнер Русской Православной Церкви

Мы коснемся в этой главе такого феномена христианской жизни по преимуществу XX столетия, как экуменизм и экуменическое движение, как отношение нашей Церкви к экуменизму, экуменическому движению. Все мы знаем, что тема эта достаточно острая, тема, которая вызывает неоднозначное отношение внутри самой нашей Церкви, которая поэтому была затронута в постановлении Юбилейного Архиерейского Собора 2000 г. об отношении Русской Православной Церкви к инославиям. Сегодня мы обратимся к некоему обзору истории отношений нашей Церкви с инославием и поговорим более подробно об отношениях с Римско-католической церковью как экуменическим партнером.

Прежде чем говорить об участии Русской Православной Церкви в экуменическом движении, следует сделать некоторые уточнения. В собственном смысле слова под экуменическим движением понимают движение многочисленных, главным образом протестантских, деноминаций, декларирующих своей целью достижение возможно полного единства между последователями различных христианских исповеданий. Первой конференцией различных христианских исповеданий стала Всемирная миссионерская конференция в июне 1910 г. в городе Эдинбурге, одна из комиссий которой называлась «Сотрудничество в области достижения единства». Конференция прошла без участия православных представителей. Почти одновременно, в октябре 1910 г., на ежегодной конференции Американской Епископальной Церкви в городе Цинциннати (Соединенные Штаты Америки) была

принята резолюция об образовании специальной комиссии для созыва Всемирной конференции по вопросам веры и церковного устройства. Отсюда эту дату, 19 октября 1910 г., можно с определенной долей условности считать началом экуменического движения в современном смысле этого слова. Это решение привело впоследствии к созданию так называемого Всемирного Совета Церквей. Решение о создании Всемирного Совета Церквей (ныне широко употребляемая аббревиатура ВСЦ) было принято в мае 1938 г. на консультативной конференции в городе Утрехте (Нидерланды). А первая Ассамблея Всемирного Совета Церквей, состоявшаяся в 1948 г. в Амстердаме, по существу завершила процесс организационного оформления экуменического движения. Таким образом, применительно к истории Русской Православной Церкви до 1917 г. представляется вообще затруднительным использование термина «экуменическое движение». В этом смысле название таких книг в православии, как «Экуменизм», с привлечением материала XVIII–XIX вв. чисто исторически не вполне корректно. Целесообразно говорить лишь о межконфессиональных контактах Русской Церкви. В этот период истории Русской Церкви с точки зрения рассматриваемой нами темы нас могут интересовать, во-первых, высказывания авторитетных иерархов, богословов, подвижников благочестия Российской Церкви, многие из которых ныне канонизированы, по вопросам, касающимся отношения Православной Церкви к инославиям и вопросам церковного единства и церковного общения в частности, а также, естественно, официальные суждения священноначалия, Святейшего Синода по данным проблемам. Во-вторых, нас также должны интересовать непосредственные контакты Русской Православной Церкви, Российской Церкви с инославным миром как на личном уровне (известная переписка Хомякова с архидиаконом Англиканской Церкви Уильямом Пальмером), так и на официальном уровне. Контакты, имевшие своей целью вероисповедное единство и установление полного церковного общения. Итак, каково же было отношение Русской Православной Церкви к вышеуказанным проблемам?

Прежде всего следует отметить, что суждения русских богословов по данным вопросам характеризуются крайне незначительным разбросом мнений. Практически все русские богословы определяют инославных (римо-католиков, англикан, лютеран и других) как еретиков и прямо называют их этим словом. Это справедливо даже к таким дипломатичным и осторожным в выражениях авторам, как, например, святитель Филарет Московский. Составить целостное представление о позиции святителя Филарета в данном вопросе, скажем, на основании мысли, высказанной в раннем его творении – «Разговорах между испытующим и уверенным», не представляется возможным, так как эта книга, написанная в 1815 г. в определенных условиях и с определенными целями, отражает еще формирующиеся взгляды великого иерарха и святителя нашей Церкви. Впоследствии святитель высказывался об инославных, в том числе и о католиках, значительно более резко: «Терпимость значит не признание ереси, а только отсутствие гонения, допущение иноверцам пребывать в своей природной религии, коснеть в заблуждениях, доколе не озарит их свет благодати. Квакер ли это или еврей, гернгутер или мусульманин, папешник или язычник»⁹⁰. Какая пара – папешник или язычник – на одном уровне! Небезынтересно также рассмотреть, как решался русскими богословами вопрос о действительности Таинств, совершаемых в инославных сообществах. В этом вопросе можно выделить два основных подхода. Одни авторы полностью исключают возможность совершения Таинств в неправославной Церкви и, соответственно, рассматривают все Таинства инославных, за исключением разве что крещения, как безблагодатные. Такого мнения придерживались святитель Игнатий (Брянчанинов), Хомяков, архиепископ Иларион (Троицкий), митрополит Елевферий (Богоявленский), митрополит Антоний (Храповицкий). Близкую к этой позицию занимал архиепископ Серафим (Соболев), который, признавая действительность таких Таинств, как миропомазание или священство, тем не менее отказывался признавать их действенность, а следовательно, и спасительность.

Об официальной позиции Русской Православной Церкви по этому вопросу можно судить, например, по ответному посланию Святейшего Синода Русской Православной Церкви от 25 февраля 1903 г. на Окружное послание Константинопольского патриарха Иоакима III, где утверждается, что Русская Церковь признает крещение западных христиан и чтит апостольское преемство латинской иерархии. Такой умеренной позиции придерживалось тогда большинство русских богословов. Более обстоятельно вопрос об отношении Русской Церкви к инославию и о действительности Таинств в отделившихся от Православной Церкви сообществах был разработан в трудах Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского). Сущность взглядов патриарха Сергия кратко выражена в словах этого выдающегося, не во всем до конца оцененного богослова Русской Церкви: «Хотя и действительны некоторые Таинства у инославных, хотя они и имеют право на имя христиан с вытекающими последствиями, хотя не остаются в ограде церковной даже на паперти, все же в церковной Евхаристии они не участвуют. Двух не сообщающихся между собой Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей». Не претендуя на какие-либо обобщения, мы тем не менее можем отметить: насколько мы занимались этой темой, не удалось обнаружить ни официальных документов Русской Церкви, ни высказываний наших авторитетных богословов XIX – начала XX веков, в которых сколько-нибудь определенно утверждалось, что те или иные инославные конфессии обладают истинной Евхаристией. Позиция по данному вопросу Святейшего Патриарха Сергия и Русской Церкви считалась общепринятой, по крайней мере до 60-х годов. Так, еще в 1959 г. профессор Ленинградской духовной академии Николай Успенский на страницах ЖМП (1959. № 7) характеризует работы патриарха Сергия как последнее слово русской богословской науки по вопросу об отношении Православной Церкви к инославию. Таким образом, русская богословская мысль начала века не делала принципиального различия между современными западными христианами и еретиками древности.

Митрополит Антоний (Храповицкий) в 1915 г. писал, что «Православная Церковь не полагает никакой качественной разницы между так называемыми на светском языке инославными христианами Европы и древними еретиками, ибо когда первые изъявляют свое желание присоединиться к Церкви, то римо-католиков принимают в общение тем же самым чином, как ариан, несториан, монофизитов и тому подобное, а протестантов, как еще более далеких от Церкви, чем названные еретики, через миропомазание». Следствием такого взгляда на инославный мир явилось безусловное признание истинной Церковью только Церковь Православную. В ответном послании Святейшего Синода от 25 февраля 1903 г. говорится, что «задача Православной Церкви в отношении инославных состоит в раскрытии им православной веры и той истины, что только наша восточная Православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь Вселенская. Естественно, что и восстановление церковного единства мыслилось только как воссоединение инославных со всей полнотой Православной Церкви. При этом в качестве неперемennого условия для основания такого воссоединения рассматривалось достижение полного единства в вопросах вероучения». В послании митрополита Санкт-Петербургского Исидора, который в 1870 г. был от имени Святейшего Синода отправлен в Американскую Епископальную Церковь, отмечалось, что «прежде взаимного общения в Таинствах необходимо полное согласие в вере, так как первое может основываться только на последнем». Однако следует отметить, что такая принципиальная и последовательная позиция Русской Православной Церкви в вопросах достижения межхристианского единства сочеталась с терпимостью, доброжелательностью к инославным, открытостью к диалогу с ними на всех уровнях и с искренним стремлением к единству. Не было иной раз такого свойственного для околоцерковной публицистики резонанса с целью подчеркнуть теневые стороны, удовлетвориться состоянием разделения и собственной правильности, при этом позволительно предположить, что многочисленные браки представителей дома Романовых с

представительницами протестантских династий в свое время имели смягчающее влияние на позицию постановлений Святейшего Синода, а с другой стороны, самая возможность этих браков находилась в контексте богословского подхода к инославиям Российской Православной Церкви.

Что касается официальных межконфессиональных контактов, имевших непосредственное отношение к вопросу о восстановлении общения с инославными, то в рассматриваемый период у Русской Православной Церкви многочисленными они не были. Следует прежде всего отметить контакты с англиканами, которые имели место еще в 1716–1720 гг. До того можно вспомнить только своеобразный диалог между царем Иоанном Грозным и лютеранским пастором. Предание гласит, что после краткой дискуссии о сравнительном сотериологическом значении веры и добрых дел пастор имел неосторожность сравнить Лютера с апостолом Павлом, после чего царь прекратил дискуссию вполне небогословскими аргументами, ударив его хлыстом со словами: «Ступай ты (далее нецитируемое публичное выражение) со своим Лютером». На этом общение с лютеранами прекратилось.

В начале XVIII в. с вопросом воссоединения с Русской Православной Церковью обратилась группа англиканских епископов, так называемых неприсягающих, отделившихся от Англиканской Церкви в 1690 г., после того как они отказались присягать на верность королю Вильгельму III. Контакты с Англиканской Церковью активизировались в 60-х годах XIX в. вследствие соприкосновения обеих Церквей на северо-западном побережье Америки. Начавшиеся дискуссии о воссоединении велись до 1870 г., но не привели к конкретным результатам по той причине, что стороны рассматривали сущность единения не одинаково. Англикане стремились прежде к практическому единению на основе общения в Таинствах, не придавая значения догматическим различиям, православные не допускали единения без согласия в вере. Контакты с англиканами возобновились в конце XIX в. Переговоры о возможности сближения имели место в 1895–1897 гг. В начале XX в. возобновились переговоры с Епископальной

Церковью в США при участии святителя Тихона, будущего Патриарха Московского и всея Руси, тогда епископа Русской Православной Церкви Северной Америки. Следует сказать, что лично святитель Тихон к представителям Епископальной Церкви относился весьма благожелательно. Известны два таких весьма характерных факта. Сей ревнитель православия и отеческих преданий однажды находился на рукоположении англиканского епископа Графтона в городе Фондюлаг в Мелуоки, находился в епископской мантии, стоял в апсиде алтарной части англиканского храма и молился во время этого богослужения (эта фотография святителя Тихона очень известная, она опубликована в первом томе «Православной энциклопедии» в статье про Англиканскую Церковь), и равно известно, что когда в Калифорнии произошло страшное землетрясение, то святитель Тихон послал одному из приходов, с которым до того имел непосредственное общение, в качестве дара евхаристические сосуды; тем самым можно увидеть его отношение к тогдашней Епископальной Церкви в Америке. Но подчеркнем, именно в тогдашней, а не к той, во что она превратилась ныне, в начале XXI в., введя не только женский епископат, но и совершив недавно рукоположение открытого «епископа»-извращенца, после которого наша Церковь была вынуждена уйти из всех диалогов с современной Епископальной Церковью Соединенных Штатов Америки.

Вернемся на 100 лет назад. В 1894–1914 гг. Русская Православная Церковь вела богословский диалог также и со старокатоликами, который осуществлялся в рамках так называемой Петербург-Роттердамской комиссии. Однако и эти попытки не увенчались успехом. Конечная цель – восстановление церковного единства – не была достигнута. Говоря о межконфессиональных контактах, имевших прямое отношение к восстановлению церковного общения, приходится признать, что в Русской Православной Церкви до 1917 г. они в основном носили случайный характер. С другой стороны, сама инициатива их чаще исходила от инославной стороны. Говорить об участии Русской Церкви в этот период в каком-то движении, направленном на достижение межхристианского единства,

исторически не представляется возможным. Кроме того, следует признать и отсутствие в это время у Русской Церкви сколь-нибудь разработанной концепции такого участия. Впрочем, потребность такой концепции в начале XX столетия у Русской Церкви несомненно ощущалась, что нашло отражение в решениях Поместного Собора 1917–1918 гг., в рамках которого действовал Отдел единства христианских Церквей. На последнем заседании Собора 7–20 ноября 1918 г. было решено продолжить диалог о единстве с англиканами и старокатоликами, основываясь на доктрине и традициях древней неразделенной Церкви. Соборным определением предписывалось создать постоянную комиссию с отделениями в России и за рубежом для изучения разногласий на пути объединения с англиканами и старокатоликами. Комиссии поручалось обеспечить скорейшее достижение поставленной цели для церковного единства. Однако понятно, что последующие события послереволюционных лет, конечно же, помешали этим решениям осуществиться.

В период 1917–1945 гг. международные контакты Русской Православной Церкви были сведены к минимуму. Русская церковная эмиграция по вопросу участия Русской Православной Церкви в экуменическом движении не имела единого мнения. Синод в городе Сремске-Карловцах Русской Зарубежной Церкви занял непримиримую позицию по отношению к экуменизму во всех его формах. В то же время часть Русской Церкви в Западной Европе, находившаяся под омофором митрополита Евлогия (Георгиевского), достаточно активно участвовала в экуменическом движении. Однако часть эта, во-первых, была полностью изолирована от Русской Церкви в СССР, а во-вторых, слишком малочисленна, для того чтобы иметь возможность адекватно выражать позицию всей Русской Церкви. Кроме того, с 1930 г. эта часть фактически находилась в расколе и, следовательно, вообще не имела права выступать на экуменических мероприятиях от лица Русской Церкви, на что справедливо было указано на совещании глав и представителей Автокефальных Поместных Церквей в Москве в 1948 г. Непосредственное взаимодействие Русской

Православной Церкви с экуменическим движением в собственном смысле слова начинается по мере возобновления международных контактов Московской Патриархии после окончания Великой Отечественной войны. В лице экуменического движения, особенно стремительно набравшего силу в ВСЦ, наша Церковь столкнулась с качественно совершенно новым явлением, не имеющим аналогов в истории межконфессиональных контактов Русской Церкви до 1917 г., что поставило перед Русской Церковью ряд серьезных проблем как богословского, так и практического характера. Экуменическое движение середины XX в. отличалось от практики межхристианских контактов начала XX в. и по форме, и по духу, и по целям, и по средствам достижения этих целей.

Межконфессиональные контакты XIX – начала XX вв. представляли собой двусторонние диалоги. Участвовавшие в них стороны были совершенно свободны, независимы одна от другой. В середине XX в. экуменизм – всемирно направленное движение с определенной структурой, ядром которого уже являлся Всемирный Совет Церквей. Интеграция в это движение автоматически делала ту или иную Церковь частью огромного целого и неизбежно налагала на нее определенные обязательства, принятие которых могло входить в противоречие с ее традицией. Так, для Русской Церкви особую остроту приобрел тогда вопрос о допустимости для православных участвовать в совместных экуменических молитвах с инославными, поскольку к этому времени эти молитвы сделались неотъемлемой частью экуменических мероприятий. Структурное оформление экуменического движения заставляло относиться к вопросу о вступлении в него с максимальной осторожностью, и вот тогда уже было очевидно, что вступить в него будет значительно легче, чем выйти обратно. Не мог не смущать православных и самый дух этого движения. Когда говорят о вступлении Русской Православной Церкви в экуменическое движение, то в качестве исторического прецедента указывают на опыт участия Русской Церкви в межхристианских контактах в начале XX в., в частности на упоминавшуюся нами деятельность святителя Тихона, однако

при этом упускают из виду, что это были не совсем те же самые инославные. Англикане и старокатолики, с которыми вела переговоры Русская Церковь в начале века, были тогда наиболее близкими нам инославными, к тому же искренне интересовавшимися православием и размышлявшими о воссоединении с ним. Например, глава Епископальной Церкви в Америке епископ Графтон в статье «Соединение Восточной и Англиканской Церквей» призывал всех англиканских епископов ни много ни мало принять во всей полноте православное вероучение. Ну что ж было не общаться с таким человеком? Можно ли предположить, чтобы с подобным обращением выступил бы кто-нибудь из современных протестантских представителей, лидеров Всемирного Совета Церквей? В середине века тон в экуменическом движении задавало протестантское большинство, которое было внутренне чуждо православию да и не проявляло к нему серьезного интереса. Единственной целью диалогов Русской Церкви с инославными в XIX – начале XX вв. было восстановление полного церковного общения, достижение которого мыслилось возможным только на основании полного единства в вере. В экуменическом движении середины столетия достижение единства в вере являлось лишь одной из целей движения, притом не всегда доминирующей. Как мы уже видели, русская богословская мысль начала века понимала восстановление церковного единства только как воссоединение инославных со всей полнотой Православной Церкви. Естественно, что такой подход был совершенно чужд протестантскому большинству в экуменическом движении середины века, которое в вопросе о церковном единстве вдохновлялось идеями интерконфессионализма или так называемой Church-branch-theory, поэтому для православных было весьма затруднительно принять сам термин «экуменический», по крайней мере в том смысле, какой вкладывается в него экуменистами.

Определение понятия «экуменический» было дано на II Всемирной конференции движения «Жизнь и деятельность» («Life and order») в июне 1937 г. в Оксфорде. Цитирую это определение: «Термин “экуменический” относится к выражению

в истории единства Церкви. Сознание и деяния Церкви экуменичны, поскольку они направлены на осуществление единой Святой Церкви, братство христиан, признающих Единого Господа». Как будто этой Церкви нет на земле. Аналогичным образом разъяснял смысл этого термина тогдашний Генеральный секретарь ВСЦ доктор Виссерт Хуфт: «Следующие причины как будто объясняют широкое принятие этого термина. Оно могло определить природу современного движения сотрудничества и единения, которое стремится выявить основное единство и Вселенской Церкви Христовой». Опять же классическая протестантская идея – выявить единство, как будто оно не явлено в исторически пребывающей на земле Вселенской Церкви Христовой. Таким образом, несомненный для каждого православного факт реального бытия единой Святой, Соборной, Апостольской Церкви, веру в которую мы исповедуем в девятом члене Символа веры, в данном случае полагается как цель, которая должна еще быть выявлена и осуществлена.

В силу вышеуказанных обстоятельств в Русской Православной Церкви не мог не быть поднят вопрос о том, насколько возможно и оправдано православное свидетельство в таких условиях. Может ли оно дать положительные результаты, не нанесет ли вреда самой Русской Церкви? О том, насколько эти опасения были обоснованы, свидетельствует признание протопресвитера Александра Шмемана, имевшего огромный личный опыт в экуменическом движении, скорее поддерживавшего его, но тем не менее ближе к концу жизни сделавшего следующее заявление: «Характерная особенность участия православных в экуменическом движении заключается в том, что православным не оставили выбора, в том, что им с самого начала назначили вполне определенное место, роль и функцию в рамках экуменического движения. Это назначение основывалось на западных богословских, экклезиологических предпосылках и категориях и выдавало чисто западное происхождение самой экуменической идеи»⁹¹.

И еще два небольших высказывания протопресв. А.Шмемана. «Всякий, кто всерьез изучал экуменическое

движение, мог убедиться, что православные свидетельства выражены большей частью в форме отдельных заявлений православных делегаций, приложенных к протоколам всеглавных экуменических конференций, и никогда не оказывали сколько-нибудь заметного влияния на ориентацию и богословское развитие этого экуменического движения как такового».

Вопросы, которые Запад предложил православным, были сформулированы «в западных терминах и отражали специфический западный опыт и путь развития. Ответы же православных строились по западным образцам, подгонялись к категориям, понятным Западу, но едва ли адекватным православию».

Вот это в значительной мере определяло внутреннюю характеристику экуменического движения. Сомнительна внутренняя адекватность православию тех ответов, которые вынужденно давались в этих экуменических диалогах.

Первой попыткой ответить на вопросы, поставленные экуменическим движением перед Русской Православной Церковью, стало широко известное Московское совещание глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в 1948 г. Конечно, можно по-разному относиться к решениям совещания по вопросам экуменизма. Можно, и отчасти справедливо, считать их устаревшими, однако невозможно отрицать тот факт, что с 1948 г. в нашей Церкви на протяжении долгих десятилетий, может быть до Архиерейского Собора 2000 г., не предпринималось попыток такой же всесторонней аналитической соборной оценки экуменического движения. Совещание дало отрицательную оценку тогдашнему экуменическому движению в целом и сочло нецелесообразным участие в нем Русской Православной Церкви. Совещание констатировало качественно новый характер современного ему экуменического движения. Цитируем: «История экуменического движения в современном значении этого слова начинается с 20-х годов нашего столетия. Методы, цели и характер его настолько отличны от имевших место в XIX столетии попыток соединения между Церквями, что история этих попыток не дает

материала к пониманию современного экуменического движения». На совещании была признана неприемлемой для православных практика совместных молитв с инославными в точном соответствии с буквой апостольских правил (правила 10 и 15). В докладе протоиерея Григория Разумовского «Экуменическое движение и Русская Православная Церковь», который, несомненно, выражал тогдашнюю официальную точку зрения нашей Церкви, содержится упрек в адрес представителей Константинопольской Церкви в том, что они, участвуя в экуменических мероприятиях, не отказывались от участия в совместных молитвах, так как, например, представители Болгарской Церкви в них участвовали. Более того, отказ Русской Церкви послать своих представителей на Амстердамскую Ассамблею не в последнюю очередь мотивировался недопустимостью для православных идти против святых правил, которые запрещают молитвенное общение с еретиками. Опыт участия в экуменическом движении русской церковной эмиграции получил тогда резко отрицательную оценку. В обсуждении проблем экуменизма приняли участие и представители русского церковного Зарубежья. Архиепископ Серафим (Соболев) в докладе «Экуменическое движение и Православная Церковь» подверг теоретическое обоснование и практику экуменического движения резкой критике и высказался категорически против участия в нем Русской Православной Церкви. «Дай Бог, – говорил он, – чтобы наша Русская Церковь и впредь держалась той обособленности в отношении к экуменизму и его конференциям, в какой она пребывает доселе. Надо нам как можно дальше быть от экуменического движения». Своими наблюдениями над тем, как влияет участие в экуменическом движении на духовную жизнь Болгарской Церкви, поделился на этом совещании протоиерей Всеволод Шпиллер: «Для Болгарской Церкви встреча с экуменизмом означала в экуменических кругах расшатанность чувства церковности, расшатанность сознания единоспасающей Церкви, затем известное обмирщение Церкви на путях приспособления к экуменизму, образовалось снижение уровня духовной жизни,

отрыв от святоотеческих традиций как в богословии, так и в быту, потрясена была в самых основах верность литургической богослужебной традиции». Причины, по которым Русская Православная Церковь не считала для себя возможным участвовать в экуменическом движении, на совещании усматривались следующие. Первое: «В коренном противоречии экуменических доводов, в учении Православной Церкви, в деле понимания высших целей Христовой Церкви». Второе: «В необеспеченности в деле соединения Церквей (догматического, вероучительного) путем и средствами экуменического движения». Третье: «В близком сродстве экуменической деятельности с другими современными нецерковными, политическими, иногда тайными (имеется в виду масонство) международными движениями». В резолюции «Экуменическое движение в Православной Церкви» говорилось, что «целеустремление экуменического движения, выразившееся в образовании ВСЦ, с последующей задачей организации экуменической Церкви, не соответствует идеалу христианства и задачам Церкви Христовой, как их понимает Православная Церковь». Русская Православная Церковь на совещании обратилась с призывом ко всем христианам мира не отвлекаться от истинного пути в Царство Божие и не тратить без пользы для души ни драгоценного времени, ни сил на участие в создании замены истинной Христовой Церкви миражной и соблазнительной экуменической Церковью, так как этим не разрешаются проблемы единства Святой Кафолической и Апостольской Церкви».

До середины 50-х годов позиция Русской Церкви в отношении экуменизма находилась в полном соответствии с решениями московского совещания 1948 г. Даже принятие в июле 1950 г. на сессии Центрального комитета ВСЦ (ЦК ВСЦ) в Торонто документа «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей», так называемая Торонтская декларация – документ, который создал условия, позволившие впоследствии Православным Церквам вступить в ВСЦ, принципиально не изменило отношения тогда Русской Православной Церкви ни к ВСЦ, ни к экуменизму в целом. На страницах официального

органа Русской Православной Церкви ЖМП продолжают печататься критические материалы об экуменическом движении. В частности, впоследствии известный деятель этого движения Алексей Сергеевич Бувский в статье «О проблеме экуменизма»⁹² писал: «Результаты обсуждения на Лундской конференции показывают несостоятельность попыток различных христианских групп добиться своего объединения на платформе догматического минимума, так что работа комитета “Вера и порядок” на этой платформе становится своеобразным построением догматической вавилонской башни». В тогдашних публикациях недвусмысленно указывалось на несовместимость самого духа экуменического движения с духом подлинной церковности, на несоответствие реальных целей этого движения и декларируемой в качестве главной цели церковного единства, осуждалась практика экуменических молитв, критиковалось их содержание, в особенности содержание молитвы о христианском единении как несоответствующее православному видению пути к достижению единства. Декларировалось разочарование участия в экуменизме православных участников экуменического движения. Цитирую статью А.Ведерникова «Соблазны экуменизма»⁹³: «Не касаясь действительных мотивов отказа Римско-католической церкви от участия в экуменическом движении, нужно сказать, что за последние годы от него стали отходить и православные участники. Утверждалось, что для христиан, ищущих единства, простой ясный путь в Церковь Христову оказался загромажденным многими соблазнами экуменизма, разросшимися до пределов подлинного препятствия к осуществлению единства в союзе любви». Можно было бы привести и многие другие критические публикации.

Изменение позиции Русской Православной Церкви по отношению к экуменическому движению ВСЦ происходит с середины 50-х годов. В этот период времени ВСЦ, продолжая выступать против коммунизма, все чаще начинает принимать постановления, резолюции о разоружении, о защите мира, о прекращении испытаний термоядерного оружия, о запрещении атомного оружия вообще и тому подобное. В 1954 г. в

Эманстоне (США) II Ассамблея ВСЦ приняла специальное обращение к Русской Православной Церкви, приглашая ее к участию в экуменическом движении. При таких условиях тогдашний министр иностранных дел А.А.Громыко посчитал, что в целях оказания влияния на характер деятельности ВСЦ можно было бы рассмотреть вопрос об участии в этой организации Русской Православной Церкви. В марте 1956 г. делегация Национального совета Христа в США прибывает в СССР для переговоров о возможном участии Русской Православной Церкви в ВСЦ. В июне 1956 г. делегация христианских Церквей СССР во главе с митрополитом Николаем (Ярушевичем) ведет в США переговоры с председателем Исполнительного комитета ВСЦ доктором Фрэйем по вопросу о встрече представителей ВСЦ и Русской Православной Церкви в январе 1957 г. Московская Патриархия уже не возражает против пересмотра решений 1948 г., но считает, что для участия Русской Православной Церкви в экуменическом движении необходимо согласие автокефальных Церквей. С этого времени критические публикации об экуменизме исчезают со страниц ЖМП, тон статей, посвященных экуменическому движению, становится доброжелательным, экуменические контакты Русской Церкви становятся более интенсивными. Дальнейшие события, в общем, достаточно хорошо известны. В августе 1958 г. делегация Русской Православной Церкви во главе с митрополитом Николаем (Ярушевичем) встретила делегацию ВСЦ в Утрехте. В августе 1959 г. представители от Русской Православной Церкви присутствуют в качестве наблюдателей на заседании ЦК ВСЦ на острове Родос в Греции. В декабре 1959 г. Советский Союз посетила делегация ВСЦ во главе с доктором Виссертом Хуфтом. Летом 1960 г. Святейший Патриарх Алексий I и ЦК ВСЦ обменялись приветственными посланиями. 30 марта 1961 г. Священный Синод по докладу епископа Ярославского и Ростовского Никодима (Ротова) вынес решение о вхождении Русской Православной Церкви в ВСЦ. 18 июля 1961 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, собравшийся в Свято-Троицкой Сергиевой лавре, одобрил позицию Священного Синода относительно вступления

Русской Православной Церкви в ВСЦ. И наконец 20 ноября 1961 г. на III Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели состоялось торжественное вступление Русской Православной Церкви в ВСЦ. Делегацию Русской Православной Церкви из 17 человек возглавлял архиепископ Никодим (Ротов). Вместе с Русской Православной Церковью были приняты Православные Церкви из стран Восточной Европы (Румынская, Болгарская и Польская), а вскоре вступили и все остальные Поместные Православные Церкви.

В истории межэкуменических контактов Русской Православной Церкви в XIX–XX вв. не было другого события, которое бы оценивалось столь неоднозначно, как вступление ее в ВСЦ. Аргументы сторонников и противников этого вступления общеизвестны. Нельзя не отметить, что вступление Русской Православной Церкви в ВСЦ привело к расширению богословского базиса ВСЦ, усилило в нем и в экуменическом движении вообще православные представительства, сделало Русскую Православную Церковь открытой ко всевозможным богословским диалогам. Несомненно, вступление нашей Церкви в ВСЦ способствовало развитию русской богословской науки, которая понесла тяжелейшие потери во время гонений 20–30-х годов. Нельзя также забывать о церковно-политическом значении этого события, учитывая, что вплоть до самого последнего времени наша Церковь жила в условиях тоталитарного, антицерковного, атеистического государства, ставившего своей целью на всем протяжении своей истории полное уничтожение религии и Церкви. Нельзя сомневаться, что иерархи и ответственные представители Московской Патриархии, подготовившие вступление Русской Православной Церкви в ВСЦ, полагали, что это явится значительным шагом на пути достижения христианского единства. Торонто и Нью-Дели действительно давали надежду на то, что ВСЦ и далее будет эволюционировать в направлении сближения с Православной Церковью. Однако эти надежды практически не оправдались. Свидетельством могут служить уже обращения Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Священного Синода Русской Православной Церкви к Центральному комитету ВСЦ по поводу

Бангкокской конференции 1972–1973 гг., V Ассамблеи и ее результатов и т. д., заявление Синода Автокефальной Православной Церкви в Америке, высказывания многих деятелей экуменического движения, таких как протопресвитер Шмеман, протоиерей Георгий (Флоровский), видные греческие богословы профессора Трембелас и Кармирис, в которых выражается разочарование современным состоянием и итогами экуменического движения.

Следует отметить, что, несмотря на все усилия с православной стороны по большинству вопросов, волнующих современный христианский мир, в ВСЦ не удалось достигнуть даже видимого согласия с протестантским большинством. Напротив, появились проблемы, еще более разделившие нас, такие, как женское священство, рукоположение извращенцев и оправдание извращенчества, отношение к абортам, инклюзивный язык Библии и тому подобное. На фоне этого произошло непростое, часто не очень заметное, ухудшение отношений между Православными Церквями-сестрами. Слова епископа Серафима (Соболева), обращенные к Московскому совещанию 1948 г., в значительной мере оказались предостерегающе-пророческими: «Не с инославными Православная Церковь должна соединяться – это является делом неосуществимым, утопическим и крайне для нее вредным и пагубным; православные христиане должны объединяться друг с другом по заповеди в Его словах: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино» (Ин.17:21). Таким образом, опыт православного свидетельства в инославном, по преимуществу протестантском, окружении оказался в целом малоуспешным. Это заставляет задуматься об альтернативных путях свидетельства православия инославному миру». Вспомним, что еще на совещании 1948 г. в качестве альтернатив участия Русской Церкви в экуменических конференциях ВСЦ предлагалось создание православной стороной особых комиссий для протестантов, ищущих православной истины. В то же время вряд ли можно утверждать, что вступление Русской Православной Церкви в ВСЦ в 1961 г. явилось закономерным

логическим следствием развития русской богословской мысли за предшествующие 150 лет. Также несомненно, что в принятии решения о вступлении в ВСЦ Русская Православная Церковь не была свободна, и в значительной степени это решение было обусловлено давлением государственной власти. Следует признать, что вступление в ВСЦ прошло без свободного соборного обсуждения, которое просто не могло иметь место в тех исторических условиях. Еще на Московском совещании 1948 г. отмечалось, что экуменическое движение, как и всякое имевшее место ранее униальное движение, не стало народным. Это движение исключительно церковническое. С сожалением приходится признать, что таковым оно и осталось, по крайней мере в Русской Православной Церкви. Некоторые видные наши богословы, имевшие значительный опыт в экуменическом движении, прямо признавали, что предпочитают официозным мероприятиям ВСЦ экуменизм на молекулярном уровне. Еще в середине века выдающийся русский философ Николай Бердяев утверждал, что «соединение христиан следует начинать с соединения христианских душ. Менее всего это достигается переговорами и соглашениями христианских правительств». Обычно именно эти аргументы приводят противники членства Русской Православной Церкви в ВСЦ.

В настоящее время в нашей Церкви, как всем нам хорошо известно, имеет место сильное стихийное антиэкуменическое движение. Антиэкуменические настроения широко распространены среди мирян, приходского духовенства, особенно среди монашествующих. Игнорировать это движение, в значительной мере угрожающее духовному единству нашей Церкви, или делать вид, что его не существует, в настоящее время было бы крайне неблагоприятно. С другой стороны, упрощением проблемы было бы объяснять распространение этих настроений невежеством, фанатизмом или ксенофобией. Нельзя отрицать, что нынешние противники участия Православной Церкви в экуменическом движении опираются на весьма определенную традицию, в том числе и богословскую, внутри самой Русской Православной Церкви, и эта традиция представляется более солидной и основательной, чем та, в

которой утверждаются их оппоненты. В значительной мере и постановления Архиерейского Собора 2000 г. – по сути постановления, порывающие с десятилетиями экуменического оптимизма. Нельзя не признать, что во многом уже сбываются, и в значительной мере уже и сбылись, пророческие слова архиепископа Серафима (Соболева) о том, что участие православных в экуменическом движении способствует усилению протестантской пропаганды и прозелитизма в исконно православных странах.

В советское время все сферы церковной жизни были в большей или меньшей степени деформированы. В первую очередь это касалось, конечно, межцерковных контактов Русской Православной Церкви, которые были поставлены на службу внешнеполитическим, идеологическим, пропагандистским и иным установкам советского государства. И само расставание с советским наследием потребовало нового осмысления самой сущности экуменического движения и заставило четко определить позицию Русской Православной Церкви по отношению к нему. И подходом, приближением к этому определению нашего отношения явился соборный документ «Принципы отношения к инославиям», принятый на Соборе 2000 г., который является, конечно, не итоговым, ибо много еще находится в нем требующего его разъяснения, но в значительной мере вехой такого отрезвления от гипертимизма в отношении достижения христианского единства и экуменического движения как такового.

Далее коснемся наших отношений с католиками в экуменическом контексте, с католической церковью как экуменическим партнером в XX столетии. Понятно, что взаимоотношение православных с католиками, даже если бы католическая церковь никогда и не входила во Всемирный Совет Церквей, представляет собой одно из центральных звеньев экуменического движения, ибо речь идет о двух древнейших направлениях христианства, разделение между которыми явилось одним из самых драматических событий истории человечества. Экуменические усилия в этой области начались еще в 20-х годах, когда Константинопольская

Патриархия перешла на новый стиль с целью одновременного празднования с христианами Запада важнейших церковных праздников. Наиболее значительными событиями в отношении с католической церковью явились экуменические встречи патриарха Афинагора с папой Павлом VI, повлекшие за собой снятие анафем 1054 г., произошедшее в 1965 г. и заложившее основу для будущего братского диалога, который Константинопольская Патриархия неустанно продолжает по сей день. Сослужение Константинопольским патриархом и Римским папой в первой части мессы, так называемой литургии слова, в соборе Святого Петра давно уже вошло в традицию. Повсюду проповедуется идея единства многообразия, заключающаяся в том, что католичество и православие – две исторические и догматические равноправные ветви, разделение между которыми произошло лишь под воздействием церковно-политических факторов, ныне полностью утративших силу. Вся разница между ними будто бы заключается в исторически сложившихся богословских формулировках, определивших несколько различные, но в общем-то тождественные подходы к тайнам веры. Упомянутые выше экуменические мероприятия как раз подчеркивают это глубинное тождество, после окончательного осознания которого и станет будто бы возможным восстановление полного общения между Православной и католической церквями.

Уже в первые годы после снятия анафем во второй половине 60-х годов в одном из официальных заявлений Константинопольской Патриархии говорилось: «Почему не вернуться автоматически к общей Чаше, поскольку после 1054 г. никаких важных препятствий к тому не появилось, существующие расхождения постепенно умяются?» Константинопольский патриарх Афинагор I неоднократно выражал страстное желание причащаться из одной Чаши с папой. Можно предположить, что ему помешало осуществиться лишь невосприимчивость его собратьев в православном мире. Афинагору была свойственна не только настойчивость, но и осторожность, а немедленное воссоединение с Римом означало бы тогда, да и сейчас может означать, лишь отпадение

воссоединившихся с Римом Церквей от единства со Вселенским Православием. Понимая это, митрополит Никодим (Ротов), вскоре после III Родосского совещания, еще за несколько лет до снятия анафемы, произнес в интервью одной западной газете знаменательную фразу: «В деле сближения с Римской церковью нужно продвигаться вперед медленно и маленькими шагами, но только вперед, не делая ни шагу назад. Нам нужны серьезные, хорошо подготовленные действия, а не жесты без содержания и без будущего». Вопреки традиционному православному взгляду на католическую церковь как на Церковь, в своих существенных свойствах поврежденную, в экуменической среде она фактически признавалась Поместной Церковью, тождественной и равноправной Православным Церквам. Например, один из участников экуменического движения выразился на этот счет следующим образом: «Не только II Ватиканский Собор признал католическую и Православную Церковь сестрами, но и православные богословы в подавляющем большинстве (нужно оговориться – в подавляющем экуменическом большинстве) признали и признают действительность Таинств католической церкви. Это означает, что всякий переход из православия в католичество и обратно есть заблуждение, которое нарушает доверие между Церквами». До наступления экуменической веры для православного сознания не была чужда мысль о действительности Таинств католической церкви, однако это не означало, конечно же, что всякий переход из православия в католичество и обратно есть заблуждение. Ныне ничто, кроме действительности Таинств, уже не берется в расчет. Именно это богословие находит выражение в экуменических мессах в соборе Святого Петра, в которых систематически принимают участие православные Константинопольские патриархи начиная с Димитрия I. В 1993 г. оно было закреплено на бумаге на совещании с участием представителей Православных Церквей в Баламанде (Ливан), получившей название «Баламандской унии», на котором стороны обязались содействовать освещению и уведомлению верующих обеих Церквей о полноценности Таинств, об апостольской преемственности, а также общности, самых различных сторонах церковной жизни

той и другой стороны. Ныне можно уже говорить о наличии значительной прослойки лояльных католичеству и проповедующих то самое единство и многообразие, которое не признает никаких принципиальных различий между двумя Церквями.

В связи с этим следует сказать несколько слов о состоянии современного католичества, с которым нам предлагают осознать себя единым исторически сложившимся разнообразием форм. Как известно, это состояние решительно определилось решением II Ватиканского Собора, одного из самых противоречивых событий истории XX в., и последующей впоследствии реализацией этих постановлений, в ходе которых эти противоречия были претворены в жизнь. II Ватиканский Собор выработал целый ряд декретов, среди которых нужно отметить и вполне приемлемые для православного сознания мысли, например такое: «Нельзя забывать, что Восточные Церкви обладают с самого начала сокровищницей, из которой Западная Церковь почерпала много нового в области богослужения, духовного предания, канонического права. Надо также отметить по достоинству, что основные догматы христианской веры о Святой Троице, о Боге Слове, воплотившемся от Девы Марии, были определены на Вселенских Соборах, происходивших на Востоке. Чтобы сохранить эту веру, Церкви эти много страдали и ныне страдают». Или еще одна цитата: «Что касается подлинных богословских преданий Востока, надо признать, что они как нельзя лучше укоренены в Священном Писании, развиваются и выражаются в литургической жизни, питаются живым апостольским преданием, творениями восточных отцов и духовных писателей, ведут к правильному укладу жизни и даже к полному созерцанию христианской истины. История, предания и многочисленные церковные установления прекрасно свидетельствуют о заслугах Восточных Церквей перед Церковью» и т. д. и т. п. Православная и католическая Церкви были провозглашены Церквями-сестрами. Однако в то же самое время II Ватиканский Собор подтвердил догмат I Ватиканского Собора о непогрешимости папы

соответствующими анафематизмами, отметил особую важность апостольской миссии католических Церквей Востока, то есть униатов, издал целый ряд постановлений, призывающих видеть в нехристианских религиях положительное духовное содержание. Относительно же догматических различий между католической церковью и отделенными братьями Собор провозгласил право на разные подходы к исключительной тайне Христа. Позднее богословская комиссия Ватикана подтвердила, что вера одна, но выражения ее бывают многообразны. Это многообразие есть факт, вытекающий из самой потребности воплощения христианской веры в различных культурах. Понятно, что речь идет прежде всего о догматическом выражении веры. Тем самым были заложены следующие основы дальнейших взаимоотношений с другими религиозными объединениями. Первое – так называемый диалог любви с отделенными братьями: православными, антихалкидонитами, протестантами и др. Второе – отрицание в этом диалоге важности догматических различий с Римом, перспектива становления полного единства с ним вплоть до готовности признать католическую догматику частным мнением католической церкви или лишь одним из возможных толкований его выражения единой общей веры. Третье – всемерная поддержка униатских Церквей. Четвертое, богословский диалог и общие молитвы с представителями антихристианских религий, в особенности иудаизма, с одновременным признанием важного значения их духовного и идеологического содержания. Внутри самой католической церкви реализация декретов II Ватиканского Собора привела к резкому снижению числа прихожан и внутрицерковной дисциплины в результате модернистских богослужебных реформ, а также к небывалому распространению в католической среде нехристианского духовного опыта. Само понятие истинной веры значительно ослабило свои позиции в католическом церковном сознании. Из этого нетрудно заключить следующее:

1. Как таковой богословский диалог с католиками должен быть направленным уже не столько на согласование позиций в вопросе о непорочном зачатии, чистилище и тому подобное,

сколько на реабилитацию значения догматов вообще в противовес западному догматическому релятивизму.

2. Признание католической догматики равноправным выражением одной и той же истины может означать лишь переход к тому же самому догматическому релятивизму.

3. Признание католической церкви Церковью-сестрой означает, кроме всего прочего, равнодушие к языческим и иудейским заигрываниям Ватикана и в конце концов молчаливое признание их правомочности. В настоящее время Ватикан осуществляет все четыре указанных выше направления их деятельности.

Константинопольская Патриархия порой проявляет большее единодушие и взаимную любовь с Римом, чем со своими православными братьями. В свою очередь наша Церковь, после того как на Украине начался униатский террор и после известных действий католиков на территории России, до предела сократила свои отношения с Римом.

В заключение мне хотелось бы выразить уверенность, что восстановление евхаристического общения и канонического единства между Русской Православной Церковью Московского Патриархата и Русской Православной Церковью Заграницей будет способствовать сдерживанию либеральных тенденций во всех областях церковной жизни и, напротив, заметно усилит позиции иерархов, богословов и клириков, стоящих на традиционных православных позициях.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ I. Суждения иерархов, богословов и подвижников благочестия Русской Православной Церкви XIX–XX вв. об отношении к инославию, экуменическому движению, а также по вопросу о восстановлении межхристианского единства

Свт. Филарет Московский

Терпимость значит не согласие на всеобращения, не признание ересей, а только отсутствие гонения, допущение иноверцам пребывать в своей природной религии, коснеть в заблуждениях, доколе не озарит их свет благодати, квакер ли это или еврей, гернгутер или мусульманин, папешник или язычник.

(Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1886. Т. 4. С. 557–558)

Провозглашение веротерпимости не много обещает для соединения Восточной и Западной Церквей. Российская Церковь имеет много терпимости; но это не ведет к соединению по нетерпимости другой стороны и по существу несогласия. Избыток терпимости с нашей стороны не ослабляет ли даже нашу твердость против настоятельности противной стороны?

((Там же. СПб., 1885. Т. 3. С. 296)

Для многих новые благозвучные слова – свобода верования – заглушают старую строгую мысль: охранение верования.

(Там же. М., 1887. Т. 5. Ч. 2. С. 742)

Нет! Церковь Христова ни в каком смысле не есть тело Римского епископа, посему и взаимно Римский епископ ни в каком смысле не есть глава Церкви.

(Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви Филарета, митрополита Московского и Коломенского / Творения. М.: Отчий дом, 1994. С. 459)

А.С.Хомяков

Западный раскол есть произвольное, ничем не заслуженное отлучение всего Востока, захват монополии Божественного вдохновения – словом, нравственное братоубийство. Таков смысл великой ереси против вселенскости Церкви, – ереси, отнимающей у веры ее нравственную основу и потому делающей веру невозможной.

(Хомяков А.С. Сочинения. М., 1886. Т. 2. С. 90)

Все Таинства могут совершаться лишь в недрах Православной Церкви. В какой форме они совершаются, это дело второстепенное. Примирением (с Церковью) Таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство православного Таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности (virtualiter) повторение предшествовавших Таинств.

(Там же. С. 369)

Вопрос вовсе не в том, лишаются ли протестанты или латиняне надежды вечного спасения, так ли ужасен их грех, что осуждает их на вечную погибель. Вопрос недостойный и узкий, обличающий сомнение в милосердии Всевышнего (вопрос, о котором, однако, часто, долго и горячо спорили). Весь вопрос заключается в том, обладают ли они истиной, сохранили ли церковное предание во всей его чистоте? Если окажется, что нет, то возможно ли согласие?

(Там же. С. 374)

Свт. Игнатий (Брянчанинов)

«Еретики те же христиане». Откуда вы это взяли?.. Многочисленные сонмы святых прияли венец мученический, предпочли лютейшие и продолжительнейшие муки, темницу, изгнание, нежели согласиться на участие с еретиками в их богохульном учении. Вселенская Церковь всегда признавала ересь смертным грехом, всегда признавала, что человек, зараженный страшным недугом ереси, мертв душою, чужд благодати и спасения, в общении с дьяволом и его погибелию... Ересь – грех ума. Ересь – более грех дьявольский, нежели человеческий; она – дочь дьявола, его изобретение, нечестие,

близкое к идолопоклонству. Отцы обыкновенно называют идолопоклонство нечестием, а ересь – злочестием. В идолопоклонстве диавол принимал себе Божескую честь от ослепленных человеков; ересью он делает слепотствующих человеков участниками главного греха – богохульства.

(Епископ Игнатий (Брянчанинов) . Письма о подвижнической жизни. М., 1996. С. 196)

Где нет православия, там нет спасения.

(Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 4: Аскетическая проповедь и письма к мирянам. СПб., 1886. С. 78)

Страшное орудие в руках духов – ересь! Они погубили посредством ереси целые народы, похитив у них, незаметно для них, христианство, заменив христианство богохульным учением, украсив смертоносное учение наименованием очищенного, истинного, восстановленного христианства.

(Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 4: Аскетическая проповедь и письма к мирянам. СПб., 1886. С. 82)

...У западных верований остались лишь буква и самообольщение, а в Православной Церкви, несмотря на наше крайнее изнеможение, действуют еще Истина и Святой Дух в сосудах, приспособленных к тому правильным, по возможности человеческой, жительством христианским. Необходимо вступить в общение с Духом Божиим посредством Истины; необходимо сделать это во время земной жизни: без этого нет спасения.

(Святитель Игнатий (Брянчанинов). Письма / Творения. М., 1993. Т. 7. С. 313)

Прп. Амвросий Оптинский

В Православной Церкви веруется, что хлеб и вино в Таинстве Евхаристии пресуществляются призыванием и нашествием Святого Духа. А латины, как сказано выше, сочли ненужным призывание сие и исключили оное из своей литургии. И так разумеющий – сам да разумеет о Евхаристии латинской.

(Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1995. Ч. I. С. 236)

Достойно замечания, что когда кого-либо из православных царской фамилии выдают в замужество за иноверца, то супруг

сей только при жизни его поминается на ектениях, и притом безымянно, по смерти же не поминается. А для царских родственников могла бы Церковь сделать снисхождение, если бы это возможно было.

(Там же. С. 239)

Свт. Феофан Затворник

Папа изменил многие догматы, все Таинства перепортил, расслабил правила церковного руководства и исправления нравов, и все пошло не по намерению Господа – хуже и хуже...

(Еп. Феофан. О православии. М., 1893. С. 92–93)

Католики помutilи апостольское предание. Протестанты взялись поправить дело – и еще хуже сделали...

(Собрание писем святителя Феофана. Вып. 6. М., 1899. С. 144)

Кажется, Святая Церковь наша снисходительна к католикам и признает силу не только крещения католического и прочих Таинств, но и священства, что очень значительно...

(Там же. С. 202)

Доходит и в наш лес, что католики сеют свои нечестивые учения... И будто с успехом. Они мастера пускать пыль в глаза. Хорошо бы перевести и пустить в ход книгу о. Владимира Гетте «Схизматическое папство». Предложите это сделать при случае Николаю Васильевичу Елагину, если вы с ним знакомы... Как великолепно отдул он и папу, и папешество! И в журнале «Вера и Разум» , 1888 и 1889 гг., его же статья... Фотий... очень рельефно выставляет чуждость папства.

(Там же. С. 225).

В.О. Ключевский

Непомерное развитие схоластики в вероучении и художественных форм в церковнослужении не спасло католической церкви, этой блудной дочери христианства, ни от богохульного папства с его учением о видимом главенстве и непогрешимости, ни от мерзости религиозного фанатизма с его

крестовыми походами на еретиков и инквизицией, явлениями, составляющими вечный позор католицизма.

(Ключевский В.О. Дневник 1867–1877 гг. 30 марта 1868 / Ключевский В.О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С. 316–317)

Св. прав. Иоанн Кронштадтский

Папство в своем развитии есть поругание над истиной и правдой Божией, истиной Священного Писания, вдохновенного Духом Святым, над истиной словес Спасителя. Он ясно учил, что Дух Святой исходит от Отца, и нигде не говорил, что Он исходит и от Сына; а папы, вопреки этому учению, этой истине, приняли ложь, что Дух Святой исходит и от Сына, и возвели это учение в догмат общего верования и исповедания римских католиков и как в этом учении, так и во многих других учениях, противных Евангелию, назвали себя непогрешимыми; а мы называем их до невероятности гордыми и нераскаянными грешниками, не желающими осознавать своих явных и нелепых погрешностей, например: что Римский епископ есть глава Церкви, между тем как в Писании везде Главой Церкви как Тела Своего называется Сам Господь Иисус Христос и т. д. Таким образом, папство впало в хулу на Духа Святого, допустив и утвердив явную ложь, изрыгая хулу на Христово учение как на вещание непреложное Духа Святого, принимая нелепые учения за истину Божию и понося через то Духа истины.

У лютеран и англиканцев нет Церкви, ибо они не почитают святых и не молятся за умерших, которые суть также члены Церкви; у них нет и Главы Церкви, Христа, ибо Он есть Глава целого тела, а не рассеченного, как у лютеран и англиканцев; у них нет и Кормчего у корабля – Духа Святого, ибо Дух Святой не может пребывать там, где тело Церкви произвольно и дерзновенно расчленено и лишено жизни...

(Св. прав. Иоанн Кронштадтский. Правда о Боге, мире и человеке. Кронштадт, 1899. Гл.

18); Обличение ересей, расколов, папства, лютеранства и др.)

Кто бы ни желал соединиться из православных с католиками и лютеранами и быть с ними одно – во Христе, одной Церковью, одним обществом верующих! Но кто из членов этих глаголемых Церквей, особенно предстоятелей, именующихся папами, патриархами, митрополитами, архиепископами и епископами или же ксендзами, патерами, согласится отречься от своих заблуждений? Никто. А мы согласиться с их еретическим учением не можем без вреда своему душевному спасению. А вражда их к нам вековая. Предубеждения против нас, их уверенность, что мы схизматики, – разве не великое препятствие к единению? Вот и попробуйте соединиться. Разве можно соединить несоединимое – ложь с истиной?

(Живой колос с духовной нивы. СПб., 1909. С. 31–39)

Ответное послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии

Что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства – латинянам и протестантам, то Российская Церковь, вместе со всеми автокефальными Православными Церквями, всегда молится, ждет и пламенно желает, чтобы эти некогда чада Матери-Церкви и овцы единого стада Христова, а теперь ревностью вражией отторгнутые и заблудшие, «покаялись и пришли в познание истины», чтобы они снова возвратились в лоно Святой, Соборной и Апостольской Церкви, к своему единому Пастырю.

Задача наша по отношению к ним должна состоять, по нашему мнению, в том, чтобы... раскрыть им нашу веру и неизменное убеждение в том, что только наша Восточная Православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь Вселенская, и тем на самом деле показать им, что они должны иметь в виду и

на что решиться, если действительно верят в спасительность пребывания в Церкви и искренно желают единения с нею.

Антоний, митр. Санкт-Петербургский и Ладожский.

Владимир, митр. Московский и Коломенский,
и другие

(Церковный вестник. 1903. № 40–42)

Митр. Антоний (Храповицкий)

Церковь Православная всегда учила так устами святых отец и канонов, утвержденных на Вселенских Соборах, что вне ее нет общения с благодатною жизнью во Христе и что дары Его получаются единственно в ее недрах, а вне ее нет ни епископов, ни священников, ни Таинств.

В настоящем же своем ответе я привожу эти факты с тем, чтобы доказать, что Православная Церковь и Церковь Римско-католическая не полагает никакой качественной разницы между так называемыми на светском языке «инославными христианами» Европы и древними еретиками, ибо когда первые изъявляют свое желание присоединиться к Церкви, то римокатоликов принимают в общение тем же самым чином, как ариан, несториан, монофизитов и т. п., а протестантов, как еще более далеких от Церкви, чем названные еретики, – чрез миропомазание.

Соединять вероисповедания, скрывая основные догматы каждого, – это Сизифова работа, а надеяться достигнуть истины чрез обман могут только те, которые, подобно Пилату, не верят ни в какую истину, а относятся к событиям и идеям с административно-практической точки зрения.

Должно либо искать, где сохранилась истинная Церковь и веруют в нее первым, или вторым, или третьим чином, либо, признав, что таковая Церковь только в том вероисповедании, к которому вы доныне принадлежали, убедительно призывать в него всех, не принадлежавших к нему ранее, с отречением от их ересей и с принятием их в свое общение чрез крещение, или миропомазание, или покаяние, смотря по роду их прежней ереси.

Tertium non datur⁹⁴ , а если желаете или ищете третьего исхода, то тем самым вы отрекаетесь от единомыслия с Древнею Церковью и Церковью времен мучеников и Соборов.

Если бы задуманная конференция вынесла единодушно даже такую резолюцию, что истинная Церковь находится у папистов или у англикан, а все прочие вероисповедания должны с покаянием присоединиться к этой Церкви, то я, хотя бы и не согласился с таким постановлением, но был бы гораздо более удовлетворен, нежели современным положением этого вопроса, и почитал бы возможность окончательного объединения всех именующих себя христианами более близкою, чем в настоящее время.

Благодать вне Церкви безусловно отрицалась, и самая мысль Ваша о том, будто еретики и раскольники считались все же входящими в состав Церкви, представляется, простите, парадоксальною, по крайней мере с исторической точки зрения.

Никто у нас не сомневался в том, что Древняя неразделенная Церковь таинства у еретиков отрицала, и это отрицание не было и не могло быть изменено в дальнейшие времена жизни Церкви.

(Вера и разум. 1915–1916)

Архиеп. Иларион (Троицкий)

Основную истину христианства... воплощение Сына Божия, признают все христианские вероисповедания, но это одно не может сливать их в единую Церковь.

Выражать даже в молитве мысль о том, что будто Церковь Христова теперь «ослаблена и скована раздорами и разногласиями», – не значит ли это сомневаться в истине и непреложности пророчесственных слов Христовых о том, что врата ада не одолеют Церкви, основанной на камне воплощения Единородного сына Божия?

Нет, истина единства Церкви исключает благодать священнодействий во внецерковных обществах. Примирить единство Церкви с действительностью внецерковных таинств невозможно.

Принимая некоторых еретиков и раскольников без крещения, принимая даже их иерархию в священном сане, католическая Церковь продолжала только себя считать единой Христовой Церковью, исключительной обладательницей благодатных даров Святого Духа, и ничуть не думала этой своей практикой объявлять кафаров, донатистов, ариан, несториан и прочих своими членами, имеющими спасительные дары Святого Духа.

По первому правилу святого Василия Великого вне Церкви вообще оскудевает преподавание благодати и всякое преемство вне Церкви незаконно, так как там мирянин (и даже менее того) возлагает руку на мирянина, не сообщая ему никакой благодати, потому что ее вообще нет и быть не может вне единой Церкви, вне единства Тела Христова.

(*Священномученик Иларион (Троицкий)*). Единство Церкви и всемирная конференция христианства / Творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 495)

Патр. Сергей (Страгородский)

Когда мы говорим о Вселенской Церкви в ее настоящем явлении на земле, мы разумеем совокупность всех нам известных автокефальных Православных Церквей, находящихся между собой в церковном общении; и всякий, хотя бы и православный, до сих пор, пока он не войдет в церковное общение с этой совокупностью, состоит вне Церкви.

Христианином мы называем и всякого крещеного человека, даже самого крайнего еретика, точно так же и христианскую Церковь можно назвать и какую угодно христианскую, хотя бы и еретическую, общину, но можно назвать только в известном, относительном смысле, совсем не признавая их за часть Церкви Вселенской.

(*Иером. Сергей (Страгородский)*). К вопросу о том, что нас разделяет со старокаатоликами / Церковный вестник. 1903. № 25. С. 779–783) Таково было самосознание Церкви семи Вселенских Соборов, таково же и ныне самосознание нашей Православной Церкви. Только себя она считает Церковью Христовой, только свои Таинства благодатными, только свою

иерархию облеченной апостольскими полномочиями вязать и решить. Вне Церкви Православной нет ни разрешения грехов, ни таинств, ни вообще благодати. Поэтому примирение Православной Церкви с отпадающими от нее может состояться лишь в том, что она принимает их в свои недра, данную ей властью разрешает их грех отпадения и в своих Таинствах сообщает им спасительную благодать.

Пусть у инославных будут некоторые Таинства; пусть они имеют право на имя христиан с возникающими отсюда последствиями; пусть они остаются в «ограде церковной» или даже на паперти; но в церковной Евхаристии инославные не участвуют. Господь же сказал: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин.6:53). Правда, и инославные совершают у себя Евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их Евхаристии, ни они в нашей. А Евхаристия и есть именно единение причащающихся со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в Евхаристии разделяемся, которая-нибудь из сторон совершает Евхаристию не истинную. Двух не сообщающихся между собою Евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть и двух Христов, и двух Церквей.

(Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее сообществам / ЖМП. 1931)

Архиеп. Серафим (Соболев)

Если бы инославные христиане и немного отступили от православной веры, все равно мы должны относиться к ним как к отлученным от благодати Святого Духа. Здесь нужно иметь в виду слова апостола Иакова: «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак.2:10). Когда человек заболевает какою-либо частью своего тела, то и другие части страдают с нею: «страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1Кор.12:26), и в итоге весь человек является больным. Поэтому наша Святая Православная Церковь считает то или иное инославное исповедание неистинным и даже недостойным наименования

Церкви, хотя бы оно имело некоторые здравые догматические учения.

Да, католики в лице своей иерархии сохранили апостольское преемство. В силу этого внутренняя благодать Святого Духа есть здесь. Но она вследствие многих догматических ересей католического исповедания не является здесь спасающей и перерождающей силой. Поэтому католики предоставлены только своим естественным силам в борьбе с грехом и в отношении к стяжанию добродетелей не отличаются от язычников.

Их иерархии, в силу преемства, сообщается благодать Святого Духа. Но последняя не действует и не спасает ни их самих, ни их пасомых...

(Архиепископ Серафим (Соболев). Русская идеология. Джорданвилль, 1981. Гл. 3)

Благодатная святая жизнь невозможна и для тех инославных христиан, которые хотя и имеют Таинство миропомазания, но в силу отвержения их Православной Церковью за ереси благодать сия является у них недейственной и неспасительной.

(Из доклада на Московском совещании 1948 г. / Деяния Совещания глав Церквей, 1948. С. 370).

Какие плоды даст нашей Церкви ее участие в экуменических конференциях?.. Одним из этих плодов является то, о чем мы уже говорили, – отступление православных от своей веры через поправление ими святых канонов и догмата о Церкви, который мы исповедуем в девятом члене Символа веры.

(Там же. С. 379)

До экуменизма в православных странах не было такой протестантской пропаганды, ибо не было такого дружеского общения православных с протестантами, которое утверждается на экуменических конференциях и которое налагает на православных представителей нравственную обязанность не препятствовать протестантской пропаганде в православных странах.

(Из доклада на Московском совещании 1948 г. ,/ Деяния Совещания глав Церквей, 1948. С. 370. С. 381)

Не с инославными Православная Церковь должна соединяться, что является делом неосуществимым, утопическим и крайне для нее вредным и пагубным. Православные христиане должны объединяться друг с другом, по заповеди в Его словах: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин.17:21).

(Там же. С. 384)

Православные экуменисты «в... своем отношении к экуменическому движению нарушают святые каноны, попирая наше догматическое учение о Церкви, устраивают на экуменических конференциях дружбу с протестантами и масонами, а через эту дружбу потворствуют протестантской пропаганде в православных странах, содействуют врагам Православной Церкви в деле ее разрушения... У православных экуменистов нет любви к инославным христианам, ибо у них не любовь, а бесчинство... Дай Бог, чтобы наша Русская Церковь и впредь держалась той обособленности в отношении к экуменизму и его конференциям, в какой она пребывает доселе...

Надо нам как можно дальше быть от экуменического движения».

(Там же. С. 385)

Вредно, пагубно присутствовать на экуменической конференции. При этом падает престиж нашей Православной Христовой Церкви... есть протестанты, которые стремятся к истинному соединению с Православной Церковью, но можно изыскать другие способы общения...

Наша Русская Церковь может устроить какие-нибудь комиссии здесь, в Москве, для протестантов, ищущих православной истины. А присутствовать даже в качестве наблюдателей на экуменической конференции – значит идти против святых правил, которые запрещают молитвенное общение с еретиками... мы жертвуем престижем Православной

Церкви и считаем еретические общества Церквями... – это есть измена Христу.

(Там же. С. 390)

Прот. В. Шпиллер

Для Болгарской Церкви встреча с экуменизмом означала в экуменических кругах расшатанность чувств церковности, расшатанность сознания единоспасающей Церкви. Затем известное обмирщение Церкви на путях приспособления к экуменизму. Образовалось снижение уровня духовной жизни, отрыв от святоотеческих традиций как в богословии, так и в быту. Потрясена была в самих основах верность литургической богослужебной традиции.

(Деяния Соединения... С. 411)

Н. Бердяев

Религиозная жизнь совсем не походит на жизнь политическую, в ней невозможны блоки... Вера может быть лишь интегральной, целостной, в ней ничего нельзя уступить... Если у меня, в качестве православного, есть культ Божией Матери, то я не могу делать вида, что я забыл об этом во имя соглашений с христианами, которым этот культ чужд.

(Вселенскость и конфессионализм / Деяния Соединения... С. 149–150)

Митр. Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич)

Экуменическое движение оказалось чрезвычайно противоречивым. В его широкой и разнородной деятельности исканиям обетованной земли христианского единства с самого начала сопутствовали ярко выраженные социально-политические планы, которые в период Амстердамской Ассамблеи явно преобладали над задачей догматического единства. Во имя этих планов руководители движения стремились к чисто внешнему организационному объединению

различных христианских исповеданий. В результате – для ряда автокефальных Православных Церквей возник комплекс условий, возбранявший им контакт с экуменическими организациями.

В этот комплекс входили... недостаточность догматической основы единения (признание Иисуса Христа Богом и Спасителем), искание компромиссов вместо единства в вере и явное тяготение к социально-политическим проблемам, иначе говоря, – предпочтение земного ускорения небесному спасению.

Только обращение всех исповеданий к вере древней неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов сделает реальностью желанное единство всех разобщенных христиан, что только объединение в вере повлечет за собой братство их в Таинствах и неразделенное единство в любви как членов одного Тела Христова.

(Православие и современность. Речь на торжественном акте в МДА. 13.05.1958 / ЖМП. 1958. № 6. С. 67–73)

**Межправославная комиссия
(IVВсеправославное совещание). 08.06.1968.
Шамбези.**

Проф. Трембедас (Иерусалимский Патриархат): «...Во Всемирном Совете Церквей еще более возобладал дух синкретизма, что повело к ослаблению догматического сознания православных, участников экуменического движения».

(ЖМП. 1969. № 1. С. 49–50)

Проф. Кармирис (Элладская Церковь): «Я не против диалога любви, но любовь нельзя противопоставлять богооткровенной истине... Мы должны брать пример со святых отцов. Диалог любви должен вестись в рамках диалога истины... диалог истины должен ему сопутствовать и даже предшествовать. Центр тяжести – это богословский диалог... Но если не будет догматического согласия, то как может быть диалог любви? Если мы не будем так поступать, православие очутится в противоречии с его историей, с защитниками православия в прошлом, с богооткровенной истиной. Один

только диалог любви без предшествующего согласования по догматам и по церковному строю принесет вред для православной полноты».

(Там же. С. 50)

Обращение Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Священного Синода Русской Православной Церкви к Центральному комитету ВСЦ (По поводу Бангкокской конференции «Спасение сегодня». 29.12.1972–8.01.1973)

Прежде всего, вызывает недоумение и большое сожаление то обстоятельство, что в «Письме к Церквам» полностью отсутствует чрезвычайно важное, прежде всего с пастырской точки зрения, упоминание о той стороне процесса спасения, без которой самое понятие спасения утрачивает свой существенный смысл. Умалчивание о конечной цели спасения, то есть о вечной жизни в Боге, и нет достаточно ясного указания на нравственное исправление и совершенствование как на необходимое условие для ее достижения.

Уклонение от положительного указания на неотъемлемость этих аспектов от истинного понимания спасения в той части доклада, которая специально посвящена богословским размышлениям... легко может быть воспринято как сознательное уклонение к одностороннему и ущербленному пониманию спасения в духе безбрежного «горизонтализма».

Здесь не нашлось места для основного – «вертикального» измерения, которое указывало бы на то, что спасение требует совершенствования личности как части общественного организма, призванной к борьбе с грехом в себе и вокруг себя, ради достижения полноты бытия в живом общении с Богом и в земных условиях, и в вечности.

Невозможно согласиться с крайним мнением, что при отсутствии подобающих достоинству человека условий существования немыслимо даже говорить о спасении сегодня.

По поводу евангельских слов о том, что Святой Дух «наставит... на всякую истину»... (Ин.16:13), разве эти евангельские слова сказаны о диалогах между различными религиями? И не стоит ли такое вольное их применение в противоречии с экзегетической традицией Древней неразделенной Церкви?

Почти исключительное подчеркивание «горизонтализма» в деле спасения на многих христиан, которым дороги священные традиции Древней Церкви, может производить впечатление, что в современном экуменизме нарождается новый соблазн стыдливости относительно благовествования о Христе Распятом и Воскресении, Божией силе и Божией премудрости (см.: 1Кор.1:23–24), в результате чего умалчивается о самой сущности Его Евангелия из ложной боязни казаться несовременными и утратить популярность.

(ЖМП. 1973. Т. 8. 73. № 9)

Известно, что миссионерство и «совместное свидетельство» без достижения единства в вере и в основах канонического устройства не только не содействуют подлинному единству, но могут быть препятствием на пути к нему, принося трудно и медленно достижимое единство в жертву внешним факторам, когда искусственно замалчиваются вероисповедные различия перед внешним миром.

К сожалению, нередко возникает соблазн, упуская это из виду, форсировать совместное христианское свидетельство и считать нынешнее состояние сближения и экуменических контактов и сотрудничества уже достаточным для этого условием.

По нашему глубокому убеждению, без достижения единства в вере и основах церковного устройства не может быть подлинно «общего христианского свидетельства», а следовательно, и достаточного успеха объединенных действий в миссии. Другой опасностью, серьезно угрожающей христианскому единству и будущности экуменического движения после Найроби, является питаемая некоторыми участниками экуменического движения иллюзия, что ВСЦ будто бы может достичь такой степени экуменического общения своих Церквей-

членов, что одна из будущих его Генеральных Ассамблей превратится во Всехристианский Собор.

Думать так – значит предполагать, что ВСЦ может в будущем стать некой «сверхцерковью». Как известно, подобные «экуменические соблазны» были в свое время решительно осуждены и отброшены всеми Церквами-членами, и руководство ВСЦ много раз торжественно отказывалось от этого.

Отсюда один шаг к соблазнительной и опасной идее об особом экклезиологическом значении ВСЦ и его центрального аппарата в Женеве.

Важно подчеркнуть, что Священное Писание и опыт Церкви исключают возможность конвергенции христианства с секулярными идеологиями. Именно поэтому диалог априори не допускает идеи таковой конвергенции.

Православная Церковь не может присоединиться к позиции протестантского большинства, допускающего возможность женского священства, нередко выражающего свое отношение к этой проблеме в чуждых Божественному откровению секулярных категориях.

На Ассамблее в моменты нередких богослужений и общественных молитв обнаруживалась искусственно создаваемая атмосфера экзальтированности, которую некоторые склонны были рассматривать как действие Святого Духа. С православной точки зрения это может квалифицироваться как возвращение к нехристианскому религиозному мистицизму.

Нас также удивляет то обстоятельство, что все основные факты на Ассамблее были представлены ее протестантскими участниками, в силу чего не был услышан голос православных в представлении и раскрытии основной темы Ассамблеи: «Иисус Христос освобождает и объединяет». Невнимательное отношение к мнению православных весьма заботит нас...

Патриарх Пимен и члены Священного Синода

03.03.1976

(ЖМП. 1976. № 4)

Протопресв. А. Шмеман

Характерная особенность участия православных в экуменическом движении и вопросе (после многих веков почти полной временной изоляции) Востока и Запада заключается в том, что православным не оставили выбора; в том, что им с самого начала назначили не просто те, а не иные сидения, но вполне определенное место, роль и функцию в рамках экуменического движения. Это «назначение» основывалось на западных богословских и экклезиологических предпосылках и категориях и выдавало чисто западное происхождение самой экуменической идеи.

(Экуменическая боль / Церковь, мир, миссия. С. 235)

Всякий, кто всерьез изучал экуменическое движение, мог убедиться, что православное «свидетельство» (выраженное большей частью, если не исключительно, в форме отдельных заявлений православной делегации, приложенных к протоколам всех главных экуменических конференций) никогда не оказывало сколько-нибудь заметного влияния на ориентацию и богословское развитие движения как такового.

(Там же. С. 237–238)

Вопросы, которые он (Запад. – А.Н.) предложил православным, были сформулированы в западных терминах и отражали специфически западный опыт и пути развития. Ответы же православных строились по западным образцам, «подчинялись» категориям, понятным Западу, но едва ли адекватным православию.

(Миссионерский императив / Церковь, мир, миссия. С. 247)

Прот. Георгий Флоровский

Ибо ведь благодать действует, но не спасает вне соборности... Вот почему при всей «реальности» и «значимости» схизматической иерархии нельзя говорить в строгом смысле о сохранении «апостольского преемства» за пределами канонической соборности.

И отсюда с несомненностью следует, что не может быть принята так называемая Church-branch-theory. Эта теория

слишком благодушно и благополучно изображает раскол христианского мира.

(О границах Церкви / ЖМП. 1989. № 5, 7)

Проф. А. Осипов

Оценка экуменического движения с точки зрения его цели.

Основная цель экуменического движения – достижение зримого единства Церквей – изначально ориентирует христианское сознание в ложном направлении, поскольку:

1. Единство церковное не относится к категории тех ценностей, которые можно создать путем договорных и организационных мероприятий, ибо оно совсем не следствие человеческой деятельности. Единство Церкви как богочеловеческого организма есть изначальная реальность, данная Христом, и в единство этого организма можно лишь войти при наличии определенных условий. Таковыми необходимыми и достаточными условиями для вхождения общин-церквей в Церковь – а не объединение Церквей (!) – являются все свойства Церкви. Свидетельством наличия этих свойств у конкретных Церквей является их верность, во-первых, кафолическим истинам христианской веры, во-вторых, основополагающим принципам ее духовной жизни.

2. Отсутствие христианского единства является убедительным свидетельством утраты, в той или иной степени, в христианских общинах (Церквах) и прочих свойств Церкви (святости, соборности, апостоличности), представляющих собой неразрывное целое с единством. Но в таком случае как нечто странное и аномальное выглядит стремление к восстановлению лишь одного свойства Церкви, искусственно выделенного, и притом с акцентом не на его существе, а на зримой его форме.

3. Единство Церквей, поставленное в качестве цели, в своем практическом осуществлении неизбежно приводит или к ошибкам, или к фальши, выражающихся, как правило, или в языковом тумане, прикрывающем неясностью и двусмысленностью выражений остающиеся принципиальные разногласия, или в нетерпимых в вопросах истины

компромиссах, примером чего в том и другом случаях могут служить многие согласительные экуменические документы.

Но объединение Церквей, не имеющих чистоты веры, а, следовательно, и внутреннего единства с Церковью, есть не более как декорация единства, не только не несущее с собой никаких духовных ценностей, но и парализующее сам поиск единой Церкви.

В экуменическом же движении основное внимание обращено не на труд поиска и усвоения истины веры и основ христианской жизни отдельными общинами-церквами, то есть не на приобретение ими всех свойств Церкви, и в первую очередь ее святости, а на скорейшее достижение результата пребывания в Церкви – внешнего, зримого единства Церквей, что особенно откровенно выражается в настойчиво осуществляемых совместных молитвах, богослужениях и интеркоммунионе. В этом нарушении естественного закона духовной жизни вновь откровенно, но уже в глобальном и всехристианском (!) масштабе, повторяется первый грех человеческий.

Целью экуменического движения должно быть не зримое единство Церквей (это закономерное следствие пребывания в единой Церкви), но очищение христианских Церквей, общин и объединений от всего наносного, ложного, греховного в их стремлении к истине и их взаимопомощь в восстановлении правильной догматической веры и верных принципов духовной жизни – как они даны в Священном Предании Древней Церкви.

Главная же задача православия заключается в том, чтобы ясно и точно представить инославию необходимый минимум этой веры и основ ее духовной жизни.

Приложение II. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию

1. Единство Церкви и грех человеческих разделений

1.1. Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим; Церковь, утвержденная и исполняемая Духом Святым; Церковь, о которой Сам Спаситель сказал: «Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф.16:18). Она есть единая Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь, хранительница и подательница Святых Таинств во всем мире, «столп и утверждение истины» (1Тим.3:15). Она несет полноту ответственности за распространение Истины Христова Евангелия, равно как и полноту власти свидетельствовать о «вере, однажды преданной святым» (Иуд. 3).

1.2. Церковь Христова едина и единственна (*Свт. Киприан Карфагенский. О единстве Церкви*). Основанием единства Церкви – Тела Христова – является то, что у нее один Глава – Господь Иисус Христос (см.: Еф.5:23) и действует один Дух Святой, животворящий Тело Церкви и соединяющий всех ее членов со Христом как с ее Главой.

1.3. Церковь есть единство «нового человека во Христе». Воплощением и вочеловечением Сын Божий «снова начал длинный ряд человеческих существ» (*свт. Иринеи Лионский*), создав новый, благодатный народ, духовное потомство Второго Адама. Единство Церкви превышает всякого человеческого и земного единства, оно дано свыше как совершенный и Божественный дар. Члены Церкви объединены во Христе Им Самим, объединены, как виноградные лозы, укорененные в Нем и собранные в единство вечной и духовной жизни.

1.4. Единство Церкви преодолевает барьеры и границы, в том числе расовые, языковые, социальные. Благовестие спасения надлежит провозглашать всем народам, дабы

привести их в единое лоно, объединить силой веры, благодатью Святого Духа (см.: Мф.28:19–20; Мк.16:15; Деян.1:8).

1.5. В Церкви преодолевается враждебность и отчужденность, совершается единение в любви разделенного грехом человечества по образу Единосущной Троицы.

1.6. Церковь есть единство Духа в союзе мира (Еф.4:3), полнота и непрерывность благодатной жизни и духовного опыта. «Где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать» (*Свт. Иринеи Лионский*. Против ересей. Кн. 3. Гл. XXIV). В единстве благодатной жизни заключается основание единства и неизменности церковной веры. Всегда и неизменно «учит Дух Святой Церковь через посредство святых отцов и учителей. Кафолическая Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины, ибо Дух Святой, всегда действующий через вернослужащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения» (Послание восточных патриархов).

1.7. Церковь имеет вселенский характер – она существует в мире в виде различных Поместных Церквей, но единство Церкви при этом нисколько не умаляется. «Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои; но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростирает ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство – при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая изобилием плодотворения» (*Свт. Киприан Карфагенский*. О единстве Церкви).

1.8. Единство церковное находится в неразрывной связи с Таинством Евхаристии, в котором верующие, причащаясь Единого Тела Христова, подлинно и действительно сочетаются во единое и кафолическое тело, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа. «Ведь если “все от одного хлеба приобщаемся”, то все одно тело составляем (1Кор.10:17), ибо Христос не может быть разделяем. Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены, по пониманию апостола Павла (см.: 1Кор.12:27)» (*свт. Кирилл Александрийский*).

1.9. Единая Святая, Соборная Церковь есть Церковь Апостольская. Чрез богоустановленное священство дары Святого Духа сообщаются верующим. Апостольское преемство иерархии от святых апостолов есть основание общности и единства благодатной жизни. Отступление от законного священноначалия есть отступление от Духа Святого, от Самого Христа. «Все последуйте епископу, как Иисус Христос – Отцу, а пресвитерству – как апостолам. Диаконов же почитайте как заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» (*Свт. Игнатий Антиохийский*. Смирн. 8).

1.10. Только через связь с конкретной общиной осуществляется для каждого члена Церкви общение со всею Церковью. Нарушая канонические связи со своей Поместной Церковью, христианин тем самым повреждает свое благодатное единство со всем телом церковным, отрывается от него. Любой грех в той или иной мере удаляет от Церкви, хотя и не отлучает от нее полностью. В понимании Древней Церкви отлучение было исключением из евхаристического собрания. Но прием в церковное общение отлученного никогда не совершался через повторение крещения. Вера в неизгладимость крещения исповедуется в Никео-Цареградском Символе веры: «Исповедую едино крещение во оставление грехов». 47-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, аще по истине имеющего Крещение вновь окрестит... да будет извержен».

1.11. Этим Церковь свидетельствовала, что отлученный сохраняет «печать» принадлежности к народу Божию. Принимая обратно отлученного, Церковь возвращает к жизни того, кто уже был крещен Духом в одно Тело. Отлучая от общения своего члена, запечатленного ею в день его крещения, Церковь надеется на его возвращение. Она рассматривает само отлучение как средство духовного возрождения отлученного.

1.12. На протяжении веков заповедь Христа о единстве неоднократно нарушалась. Вопреки богозаповеданному кафолическому единомыслию и единому сердцу в христианстве

возникли разномыслия и разделения. Церковь всегда строго и принципиально относилась как к тем, кто выступал против чистоты спасительной веры, так и к тем, кто привносил в Церковь разделения и смуту: «К чему у вас распри, негодования, несогласия, разделения и брань? Не един ли у нас Бог, и един Христос, и един Дух благодати, излианный на нас, и едино звание во Христе? Для чего мы раздираем и расторгаем члены Христовы, восстаем против собственного тела и до такого доходим безумия, что даже забываем, что мы друг другу члены» (Свт. Климент Римский. Послание к коринфянам. 1. 46).

1.13. На протяжении христианской истории от единства с Православной Церковью отделялись не только индивидуальные христиане, но и целые христианские сообщества. Некоторые из них исчезли в ходе истории, другие же сохранились на протяжении веков. Наиболее существенные разделения первого тысячелетия, сохранившиеся до сего дня, произошли после неприятия частью христианских общин решений III и IV Вселенских Соборов; в результате в отделенном состоянии оказались существующие доныне Ассирийская Церковь Востока, дохалкидонские Церкви – Коптская, Армянская, Сиро-Яковитская, Эфиопская, Малабарская. Во втором тысячелетии за отделением Римской церкви последовали внутренние разделения западного христианства, связанные с Реформацией и приведшие к непрекращающемуся процессу образования множества христианских деноминаций, не находящихся в общении с Римским престолом. Возникали также отделения от единства с Поместными Православными Церквями, в том числе с Русской Православной Церковью.

1.14. Заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводят к той или иной мере отпадения от полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам не вероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном итоге приводит к искажениям в вере.

1.15. Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретено лишь в Церкви

Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с православием, никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. Именно с этим связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через Таинство крещения. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в кафолическую полноту и единство.

1.16. Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя, пришедшего во плоти (см.: 1Ин.1:1–2, 4, 2:9), и искреннее благочестие.

1.17. Существование различных чиноприемов (через крещение, через миропомазание, через покаяние) показывает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием является степень сохранности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни. Но, устанавливая различные чиноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия.

1.18. Православная Церковь есть истинная Церковь, в которой неповрежденно сохраняется Священное Предание и полнота спасительной благодати Божией. Она сохранила в целостности и чистоте священное наследие апостолов и святых отцов. Она сознает тождественность своего учения, богослужебной структуры и духовной практики апостольскому благовестию и Преданию Древней Церкви.

1.19. Православие не является «национально-культурной принадлежностью» Восточной Церкви. Православие – это внутреннее качество Церкви, сохранение вероучительной истины, богослужебного и иерархического строя и принципов духовной жизни, непрерывно и неизменно пребывающих в

Церкви со времен апостольских. Нельзя поддаваться искушению идеализации прошлого или игнорировать трагические недостатки или неудачи, имевшие место в истории Церкви. Образец духовной самокритики дают прежде всего великие отцы Церкви. История Церкви знает немало случаев ниспадения в ересь значительной части церковного народа. Но она знает также и то, что Церковь принципиально боролась с ересью, знает и опыт исцеления от ереси некогда заблудших, опыт покаяния и возвращения в лоно Церкви. Именно трагический опыт появления неправомыслия в недрах самой Церкви и борьбы с ним приучил чад Православной Церкви к бдительности. Православная Церковь, смиренно свидетельствуя о том, что она хранит истину, в то же время помнит обо всех исторически возникавших соблазнах.

1.20. Вследствие нарушения заповеди о единстве, вызвавшего историческую трагедию схизмы, разделившиеся христиане, вместо того чтобы быть примером единства в любви по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделенность христиан явилась открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом. Трагедия разделений стала серьезным видимым искажением христианского универсализма, препятствием в деле свидетельства миру о Христе. Ибо действенность этого свидетельства Церкви Христовой в немалой степени зависит от воплощения проповедуемых ею истин в жизни и практике христианских общин.

2. Стремление к восстановлению единства

2.1 Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин.17:21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия.

2.2. Безразличие по отношению к этой задаче или отвержение ее является грехом против заповеди Божией о единстве. По словам святителя Василия Великого, «искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно

прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные».

2.3. Но, признавая необходимость восстановления нарушенного христианского единства, Православная Церковь утверждает, что подлинное единство возможно лишь в лоне единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Все иные «модели» единства представляются неприемлемыми.

2.4. Православная Церковь не может принять тезис о том, что, несмотря на исторические разделения, принципиальное, глубинное единство христиан якобы нарушено не было и что Церковь должна пониматься совпадающей со всем «христианским миром», что христианское единство якобы существует поверх деноминационных барьеров и что разделенность Церквей принадлежит исключительно к несовершенному уровню человеческих отношений. По этой концепции Церковь остается единой, но это единство недостаточно проявляется в зримых формах. В такой модели единства задача христиан понимается не как восстановление утраченного единства, а как выявление единства, неотъемлемо существующего. В этой модели повторяется возникшее в Реформации учение о «невидимой Церкви».

2.5. Совершенно неприемлема и связанная с вышеизложенной концепцией так называемая «теория ветвей», утверждающая нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «ветвей».

2.6. Для православия неприемлемо утверждение о том, что христианские разделения являются неизбежным несовершенством христианской истории, что они существуют лишь на исторической поверхности и могут быть исцелены или преодолены при помощи компромиссных межденоминационных соглашений.

2.7. Православная Церковь не может признавать «равенство деноминаций». Отпавшие от Церкви не могут быть воссоединены с ней в том состоянии, в каком находятся ныне, имеющиеся догматические расхождения должны быть преодолены, а не просто обойдены. Это означает, что путем к единству является путь покаяния, обращения и обновления.

2.8. Неприемлема мысль о том, что все разделения суть трагические недоразумения, что несогласия кажутся непримиримыми только от недостатка любви друг к другу, от нежелания понять, что при всем различии и несходстве есть достаточное единство и согласие в «главном». Разделения не могут быть сведены к человеческим страстям, эгоизму или тем более культурным, социальным или политическим обстоятельствам. Также неприемлемо утверждение, что Православную Церковь отличают от христианских сообществ, с которыми она не имеет общения, вопросы второстепенного характера. Нельзя сводить все разделения и разногласия к различным небогословским факторам.

2.9. Православная Церковь отвергает также тезис о том, что единство христианского мира можно восстановить только путем совместного христианского служения миру. Христианское единство не может быть восстановлено согласием по мирским вопросам, при котором христиане окажутся едины во второстепенном и по-прежнему будут расходиться в основном.

2.10. Недопустимо ограничивать согласие в вере узким кругом необходимых истин, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Неприемлема сама установка на толерантность к разномыслию в вере. Но при этом нельзя смешивать единство веры и формы его выражения.

2.11. Разделение христианского мира есть разделение в самом опыте веры, а не только в доктринальных формулах. Должно быть достигнуто полное и искреннее согласие в самом опыте веры, а не только в ее формальном выражении. Формальное вероисповедное единство не исчерпывает единства Церкви, хотя и является одним из его необходимых условий.

2.12. Единство Церкви есть прежде всего единство и общение в Таинствах. Но подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой так называемого «интеркоммуниона». Единство может осуществиться только в тождестве благодатного опыта и жизни, в вере Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом.

2.13. Восстановление христианского единства в вере и любви может прийти только свыше, как дар Всемогущего Бога. Источник единства – в Боге, и поэтому одни только человеческие усилия для его восстановления будут напрасны, ибо «если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его» (Пс.126:1). Только Господь наш Иисус Христос, давший заповедь о единстве, есть Тот, Кто может дать силы для ее исполнения, ибо Он есть путь и истина и жизнь (Ин.14:6). Задачей же православных христиан является соработничество Богу в деле спасения во Христе.

3. Православное свидетельство инославному миру

3.1. Православная Церковь является хранительницей Предания и благодатных даров Древней Церкви и поэтому главной своей задачей в отношениях с инославием считает постоянное и настойчивое свидетельство, ведущее к раскрытию и принятию истины, выраженной в этом Предании. Как говорится в решении Третьего Предсоборного Всеправославного Совещания (1986): «Православная Церковь в глубоком убеждении и церковном самосознании, что она является носительницей и свидетельницей веры и Предания единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное место в деле продвижения к единству христиан в современном мире... Миссией и долгом Православной Церкви является преподание во всей полноте истины, содержащейся в Священном Писании и Священном Предании, которая и сообщает Церкви ее универсальный характер... Эта ответственность Православной Церкви, равно как и ее экуменическая миссия относительно единства Церкви, были выражены Вселенскими Соборами. Они особенно подчеркивали неразрывную связь правой веры с общением в Таинствах. Православная Церковь всегда стремилась привлечь различные христианские Церкви и конфессии к совместному поиску утраченного единства христиан, дабы все пришли к соединению веры...»

3.2. Задача православного свидетельства возложена на каждого члена Церкви. Православные христиане должны ясно осознавать, что сохраняемая и исповедуемая ими вера имеет вселенский, универсальный характер. Церковь не только призвана учить своих чад, но и свидетельствовать тем, кто покинул ее, об истине. «Но как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего?» (Рим.10:14). Долг православных христиан – свидетельствовать о той истине, которая была навсегда вверена Церкви, ибо, по выражению апостола Павла, «мы соработники у Бога» (1Кор.3:9).

Диалог с инославием

4.1. Русская Православная Церковь ведет богословский диалог с инославием уже более двух веков. Для этого диалога характерно сочетание догматической принципиальности и братской любви. Указанный принцип сформулирован в «Ответном послании Святейшего Синода Вселенской Патриархии» (1903) применительно к методу богословского диалога с англиканами и старокатоликами: в отношении инославных «должны быть братская готовность помочь им разъяснениями, обычная внимательность к их лучшим желаниям, возможная снисходительность к естественным при вековом разделении недоумениям, но в то же время твердое исповедание истины нашей Вселенской Церкви как единой хранительницы Христова наследия и единого спасительного ковчега Божественной благодати... Задача наша по отношению к ним должна состоять... в том, чтобы, не полагая им лишних преград к единению неуместной нетерпимостью и подозрительностью... раскрыть им нашу веру и неизменное убеждение в том, что только наша Восточная Православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь вселенская, и тем на самом деле показать им, что они должны иметь в виду и на что решиться, если действительно верят в спасительность пребывания в Церкви и искренно желают единения с нею...»

4.2. Характерной особенностью проводимых Русской Православной Церковью диалогов с инославием является их богословский характер. Задача богословского диалога – объяснить инославным партнерам эkkлeзиoлoгичeскoе самoсoзнaниe Пpавoслaвнoй Цepкви, oснoвы ee вepoучeния, кaнoничeскoгo стрoя и дyxoвнoй тpaдиции, рaссeять нeдoумeния и сyщeствyющиe стepeoтипы.

4.3. Пpедстaвители Русскoй Пpавoслaвнoй Цepкви вeдyт диaлoги с инослaвными нa oснoвe вepнoсти aпoстoльскoмy и святooтeчeскoмy Пpедaнию Пpавoслaвнoй Цepкви, yчeнию Всeлeнских и Пoмeстных Сoбopoв. Пpи этoм иcключaются всякиe дoгмaтичeские yстyпки и кoмпpoмиссы в вepe. Никaкиe дoкyмeнты и мaтepиaлы бoгoслoвских диaлoгoв и пepeгoвopoв нe имeют oбязaтeльнoй силy для Пpавoслaвных Цepквeй дo oкoнчaтeльнoгo yтвepждeния их вceй пpавoслaвнoй пoлнoтoй.

4.4. С тoчки зpeния пpавoслaвных, для инослaвия пyть вoсcoeдинeния eсть пyть иcцeлeния и пpeoбpaжeния дoгмaтичeскoгo coзнaния. Нa этoм пyти дoлжны быть внoвь oсмыслeны тeмы, oбсyждaвшиeся в эпoxy Всeлeнских Сoбopoв. Вaжным в диaлoгe с инослaвиeм являeтся изyчeниe дyxoвнoгo и бoгoслoвскoгo нaслeдия святых oтцoв – выpaзитeлeй вepы Цepкви.

4.5. Свидeтeльствo нe мoжeт быть мoнoлoгoм – oнo пpeдпoлaгaeт слышaщих, пpeдпoлaгaeт oбщeниe. Диaлoг пoдpaзyмeвaeт двe cтopoны, вaимнyю oткpытoсть к oбщeнию, гoтoвнoсть к пoнимaнию, нe тoлькo «oтвepстыe yши», нo и «paсшиpeннoe сeрдцe» (2Кop.6:11). Имeннo пoэтoмy oднoй из вaжнeйших в диaлoгe пpавoслaвнoгo бoгoслoвия с инослaвиeм дoлжнa стaть пpoблeмa бoгoслoвскoгo язькa, пoнимaния и интepпpeтaции.

4.6. Вeсьмa oтpaднoм и вдoхнoвляющeм являeтся тoт фaкт, чтo инослaвнaя бoгoслoвскaя мысль в лицe свoих лyчших пpeдстaвитeлeй пpoявляeт иcкpeнний и глyбoкий интepес к изyчeнию святooтeчeскoгo нaслeдия, вepoучeния и стрoя Дpeвнeй Цepкви. В тo жe вpeмя слeдyeт пpизнaть, чтo вo вaимooтнoшeнияx пpавoслaвнoгo и инослaвнoгo бoгoслoвия oстaeтся мнoгo нeрaзpeшeнных пpoблeм и paзнoмыслий.

Причем даже формальное сходство во многих аспектах веры не означает подлинного единства, поскольку элементы вероучения в православной традиции и инославном богословии интерпретируются по-разному.

4.7. Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая католическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах. В ходе диалога необходимо уметь отличать своеобразие контекста от действительного отклонения от католической полноты. Должна быть исследована тема пределов многообразия в едином католическом предании.

4.8. Следует рекомендовать создание в рамках богословских диалогов совместных исследовательских центров, групп и программ. Важным следует считать регулярное проведение совместных богословских конференций, семинаров и научных встреч, обмен делегациями, обмен публикациями и взаимное информирование, развитие совместных издательских программ. Большое значение имеет также обмен специалистами, преподавателями и богословами.

4.9. Важное значение имеет направление богословов Русской Православной Церкви в ведущие центры инославной богословской науки. Также необходимо приглашать инославных богословов в Духовные школы и учебные заведения Русской Православной Церкви для изучения православного богословия. В программах духовных школ Русской Православной Церкви большее внимание должно быть уделено исследованию хода и результатов богословских диалогов, а также изучению инославия.

4.10. Помимо собственно богословских тем диалог должен вестись и по широкому спектру проблем взаимодействия Церкви и мира. Важным направлением развития отношений с инославием является совместная работа в сфере служения обществу. Там, где это не приходит в противоречие с вероучением и духовной практикой, следует развивать совместные программы религиозного образования и катехизации.

4.11. Особенностью двусторонних богословских диалогов, в отличие от многосторонних связей и участия в межхристианских организациях, является то, что эти диалоги выстраиваются Русской Православной Церковью в том объеме и формах, какие Церковь считает в данный момент наиболее подходящими. Мерилом и критерием здесь являются успехи самого диалога, готовность партнеров по диалогу учитывать позицию Русской Православной Церкви в самом широком (не только в богословском) спектре церковно-общественных проблем.

5. Многосторонние диалоги и участие в работе межхристианских организаций

5.1. Русская Православная Церковь ведет диалоги с инославием не только на двусторонней, но и на многосторонней основе, в том числе и во всеправославном представительстве, а также участвует в работе межхристианских организаций.

5.2. И вопросе о членстве в различных христианских организациях следует придерживаться следующих критериев: Русская Православная Церковь не может участвовать и международных (региональных, национальных) христианских организациях, в которых: а) устав, правила или процедура требуют отказа от вероучения или традиций Православной Церкви, б) Православная Церковь не имеет возможности свидетельствовать о себе как о единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, и) способ принятия решений не учитывает экклезиологического самосознания Православной Церкви, г) правила и процедура предполагают обязательность «мнения большинства».

5.3. Уровень и формы участия Русской Православной Церкви и международных христианских организациях должны учитывать их внутреннюю динамику, повестку дня, приоритеты и характер этих организаций в целом.

5.4. Объем и мера участия Русской Православной Церкви в международных христианских организациях определяется священноначалием исходя из соображений церковной пользы.

5.5. Подчеркивая приоритетность богословского диалога, обсуждения норм веры, церковного устройства и принципов духовной жизни, Русская Православная Церковь, как и иные Поместные Православные Церкви, считает возможным и полезным участвовать в работе различных международных организаций в сфере служения миру – диаконии, социального служения, миротворчества. Русская Православная Церковь сотрудничает с различными христианскими деноминациями и международными христианскими организациями в деле общего свидетельства перед лицом секулярного общества.

5.6. Русская Православная Церковь поддерживает рабочие отношения на уровне членства или кооперации с самыми различными международными христианскими организациями, а также региональными и национальными советами церквей и христианскими организациями, специализирующимися в области диаконии, молодежной работы или миротворчества.

Отношения Русской Православной Церкви с инославием на ее канонической территории

6.1. Связи Русской Православной Церкви с инославными христианскими общинами в странах СНГ и Балтии должны осуществляться в духе братского сотрудничества Православной Церкви с другими традиционными конфессиями в целях координации деятельности в общественной жизни, совместного отстаивания христианских нравственных ценностей, служения общественному согласию, прекращения прозелитизма на канонической территории Русской Православной Церкви.

6.2. Русская Православная Церковь утверждает, что миссия традиционных конфессий возможна лишь в тех условиях, когда она осуществляется без прозелитизма и не за счет «переманивания» верующих, особенно с использованием материальных благ. Христианские общины стран СНГ и Балтии призваны объединить свои усилия в области примирения и нравственного возрождения общества, возвысить свой голос в защиту человеческой жизни и человеческого достоинства.

6.3. Православная Церковь проводит четкое различие между инославными исповеданиями, признающими веру в Святую Троицу, богочеловечество Иисуса Христа, и сектами, которые отвергают основополагающие христианские догматы. Признавая за инославными христианами право на свидетельство и религиозное образование среди групп населения, традиционно к ним принадлежащих, Православная Церковь выступает против всякой деструктивной миссионерской деятельности сект.

Внутренние задачи в связи с диалогом с инославием

7.1. Отвергая ошибочные с точки зрения православного вероучения взгляды, православные призваны с христианской любовью относиться к людям, их исповедующим. Общаясь с инославными, православные свидетельствуют о Святыне православия, о единстве Церкви. Свидетельствуя об истине, православные должны быть достойны своего свидетельства. Недопустимы оскорбления в адрес инославных.

7.2. Необходимо достоверное и квалифицированное информирование церковной общественности о ходе, задачах и перспективах контактов и диалога Русской Православной Церкви с инославием.

7.3. Церковь осуждает тех, кто, используя недостоверную информацию, преднамеренно искажает задачи свидетельства Православной Церкви инославному миру и сознательно клеветает на священноначалие Церкви, обвиняя его в «измене православию». К таким людям, сеющим семена соблазна среди простых верующих, следует применять канонические прещения. В этом отношении следует руководствоваться решениями Всеправославной встречи в Салониках (1998): «Делегаты единогласно осудили те группы раскольников, а также определенные экстремистские группы внутри Поместных Православных Церквей, которые используют тему экуменизма для критики церковного руководства и подрыва его авторитета, тем самым пытаясь вызвать разногласия и расколы в Церкви. В

поддержку своей несправедливой критики они используют ложные материалы и дезинформацию. Делегаты также подчеркнули, что православное участие в экуменическом движении всегда основывалось и основывается на Православном Предании, на решениях Священных Синодов Поместных Православных Церквей и всеправославных встреч... Участники единодушны в своем понимании необходимости продолжения участия в разных формах межхристианской деятельности. Мы не имеем права отказываться от миссии, возложенной на нас Господом нашим Иисусом Христом, – миссии свидетельства истины перед неправославным миром. Мы не должны прерывать отношений с христианами других конфессий, готовыми сотрудничать с нами... За многие десятилетия православного участия в экуменическом движении ни один из (официальных) представителей той или иной Поместной Православной Церкви никогда не предавал православие. Напротив, эти представители всегда хранили полную верность и послушание своим церковным властям, действовали в полном согласии с каноническими правилами, учением Вселенских Соборов и отцов Церкви и со Святым Преданием Православной Церкви». Опасность для Церкви представляют и те, кто участвует в межхристианских контактах, выступая от лица Русской Православной Церкви без благословения церковной власти, а также и те, кто вносит соблазн в православную среду, вступая в канонически недопустимое сакраментальное общение с инославием.

Заключение

Ушедшее тысячелетие было отмечено трагедией разделения, вражды и отчуждения. В XX в. разделенные христиане проявили стремление к обретению единства Церкви Христовой. Русская Православная Церковь ответила готовностью вести диалог истины и любви с инославными христианами, диалог, вдохновленный призывом Христа и богозаповеданной целью христианского единства. И сегодня, на пороге третьего тысячелетия со дня Рождества по плоти Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа, Православная

Церковь вновь с любовью и настойчивостью призывает всех тех, для кого благословенное имя Иисуса Христа выше всякого «другого имени под небом» (Деян.4:12), к блаженному единству в Церкви: «Уста наши отверсты к вам... сердце наше расширено» (2Кор.6:11).

ПРИЛОЖЕНИЕ III. История и характеристика богословских диалогов с инославием

Первый опыт вступления Русской Православной Церкви в диалог с инославным христианством относится к началу XVIII в. Во второй половине XIX в. начинается богословский диалог между Русской Православной Церковью и инославными христианами – англиканами, старокатоликами и дохалкидонитами. Контакты с Англиканской Церковью активизировались в 60-е годы XIX в. в Северной Америке, где православные приходы находились в тесном соприкосновении с Епископальной Церковью в США. В очередной раз вопрос о сближении англикан и православных был поставлен на переговорах в 1895–1897 гг., а затем в начале XX в. при участии святителя Тихона, будущего Патриарха Московского и всея Руси. Важными для выработки богословских оснований для диалога с инославными были переговоры между Русской Православной Церковью и Старокатолической Церковью в рамках Петербургско-Роттердамской комиссии (1892–1914). Начавшаяся Первая мировая война и последовавшая за ней революция 1917 г. прервали официальный диалог Русской Православной Церкви с англиканами и старокатоликами. При этом диалог с инославием продолжался силами русской православной диаспоры. Русская Православная Церковь смогла возобновить богословские диалоги только в пятидесятые годы. Так, Русская Православная Церковь вступила в диалоги на двустороннем уровне с Церковью Англии (1956), Евангелической Церковью в Германии (1959), Римско-католической церковью (1967), Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии (1970). Русская Православная Церковь участвует в богословском диалоге с инославием и на общеправославном уровне – с Англиканской Церковью (1976), со Старокатолической Церковью (1975), с Римско-католической церковью (1979), с Восточными Православными (дохалкидонскими) Церквами (1985), со Всемирной

Лютеранской Федерацией (1981), со Всемирным Альянсом Реформатских Церквей (1986).

Отношения с Древними Восточными (дохалкидонскими) Церквами

Русская Православная Церковь принимает участие в диалоге с дохалкидонскими Церквами на всеправославном уровне с 1961 г., сначала в ходе неофициальных встреч, а с 1985 г. в официальном богословском диалоге в лице своих представителей, входивших в состав Смешанной богословской комиссии. Результатом многолетних трудов по обсуждению причин и характера разделения, существующего между Православной Церковью и Церквами, не принявшими определений IV Вселенского (Халкидонского) Собора, стало «Второе общее заявление и предложение Церквам» (Шамбези, Швейцария, 1990).

В отношении промежуточных итогов всеправославного диалога с дохалкидонскими Церквами и выработанного в его ходе документа действует решение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 1997 г.: «Рассмотрев информацию о ходе диалога между Православной и Восточными Православными Церквами (дохалкидонскими), приветствовать дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами во Втором общем заявлении и предложениях Церквам» (Шамбези, Швейцария, 1990). «Заявление» не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках. В этой связи выразить надежду на то, что христологические формулировки будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церквей восточно-православной

традиции. Исходя из вышеприведенного решения Архиерейского Собора, Священным Синодом в заседании 30 марта 1999 г. было принято решение продолжить богословский диалог Русской Православной Церкви с дохалкидонскими Церквами на двустороннем уровне.

Отношения с Римско-католической церковью

Диалог с Римско-католической церковью строился и должен строиться в будущем с учетом того основополагающего факта, что она является Церковью, в которой сохраняется апостольское преемство рукоположений. В то же время представляется необходимым принимать во внимание характер развития вероучительных основ и этоса РКЦ, нередко шедшего вразрез с Преданием и духовным опытом Древней Церкви.

Богословский диалог с Римско-католической церковью должен развиваться параллельно с обсуждением наиболее насущных проблем двусторонних отношений.

Важнейшей темой диалога сегодня остается тема унии и прозелитизма.

В настоящее время и в ближайшем будущем одной из наиболее перспективных форм сотрудничества с Римско-католической церковью является укрепление существующих региональных связей с епархиями и приходами РКЦ. Другой формой сотрудничества может стать установление и развитие уже существующих связей с католическими Епископскими конференциями.

Отношения Русской Православной Церкви с англиканами имеют особый характер, обусловленный и их давностью, и особым духом заинтересованности и взаимного уважения и внимания, в котором они традиционно велись. Диалог с англиканами, прерванный революционной сменой власти в России, был возобновлен в 1956 г. на богословском собеседовании в Москве, когда обсуждались темы «Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Англиканской Церковью», «О Священном Писании и о Священном Предании», «Доктрина и ее формулировка», «Символ веры и Соборы», «Таинства, их сущность и количество», «Православные обычаи». С 1976 г. Русская Православная Церковь участвует в общеправославном диалоге с англиканами. В 1976 г. было принято согласованное заявление по семи разделам: 1) Богопознание, 2) Богодухновенность и

авторитет Писания, 3) Священное Писание и Священное Предание, 4) Авторитет Вселенских Соборов, 5) Filioque, 6) Церковь как евхаристическая община, 7) Призывание Святого Духа в Евхаристии. В результате диалога англиканскими его участниками было принято решение об использовании Символа веры без Filioque. В продолжившемся диалоге обсуждались такие темы, как Таинство Церкви, признаки Церкви, общение и интеркоммунион, расширение управления в Церкви, свидетельство, евангелизация, служение, триадология, молитва и святость, участие в благодати Пресвятой Троицы, молитва, молитва и Предание, богослужение и передача веры, общение святых, иконопочитание. Существенный урон успешному и прогрессирувавшему развитию диалога нанесло появление у англиканской стороны практики рукоположения женщин в священный и епископский сан, чуждой традиции Церкви. Но несмотря на возникшие трудности, снизившийся уровень и церковное значение диалога, он должен быть продолжен с более тщательным вниманием к раскрытию духовных основ православной традиции. Третье Предсоборное Всеправославное совещание в своем постановлении сочло «удовлетворительной работу, сделанную Смешанной богословской комиссией по диалогу между Православной Церковью и Церковью Англии, несмотря на проявленные англиканами тенденции к снижению значения этого диалога. Комиссией составлены общие тексты по темам триадологии и экклезиологии, а также жизни, богослужения и Предания Церкви. Вместе с тем совещание отмечает, что подписанное в Москве (1976) соглашение относительно изъятия Filioque из Символа веры еще не встретило широкого отклика. Точно так же, несмотря на состоявшиеся в Афинах (1978) и других местах обсуждения и заявления православных, выступивших против хиротонии женщин, некоторые Церкви англиканского сообщества продолжали совершать подобные хиротонии. Эти тенденции могут отрицательно сказаться на дальнейшем ходе диалога. Серьезную трудность для нормального ведения этого диалога представляют также нечеткие и растяжимые экклезиологические предпосылки англикан, которые лишают

конкретности содержание совместно подписываемых общих богословских текстов. Аналогичной является трудность, возникающая в результате различных крайних заявлений по вопросам веры отдельных руководящих деятелей англикан. Относительно тематики диалога совещание, в частности, рекомендует подчеркивать согласие, которое может иметь место по догматическим вопросам, разделяющим обе Церкви. Также можно было бы включить в тематику и вопросы духовности, пастырского попечения и служения нуждам современного мира».

Диалог Русской Православной Церкви со старокатоликами также отличается своей богатой историей и богословским значением, а также весьма серьезными результатами, отмеченными на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. Третье Предсоборное Всеправославное совещание (1986) приняло следующую резолюцию по результатам диалога со старокатоликами: «Уже составлено и совместно принято двадцать текстов; такое же число богословских, экклезиологических, сотериологических тем, включая темы о Богоматери и некоторых таинствах, Смешанной богословской комиссии предстоит рассмотреть и на следующем заседании, изучив вопросы, касающиеся учения о Таинствах, эсхатологии, а также условий и следствий церковного общения. Совещание считает, что для более полной оценки результатов этого диалога следовало бы иметь в виду следующее: а) соблюдение Старокатолической Церковью давней практики общения в Таинствах с Церковью Англии, а также появившиеся в Германии позднейшие тенденции к общению в Таинствах с Евангелической Церковью, поскольку все это снижает значение совместно подписываемых в диалоге общих экклезиологических текстов; б) трудности воплощения и раскрытия богословия совместно подписываемых общих богословских текстов во всей жизни Старокатолической Церкви. Оба этих вопроса нуждаются в оценке компетентных богословов Православной Церкви с точки зрения экклезиологических и церковных последствий, с тем чтобы ускорить установление церковных предпосылок для восстановления церковного общения со старокатоликами.

Успешное завершение этого богословского диалога благоприятно отразится и на результатах других диалогов, поскольку упрочит доверие к ним».

Русская Православная Церковь ведет диалог с лютеранами как на двустороннем, так и на всеправославном уровне. В диалоге с Евангелической Церковью Германии (ФРГ) обсуждались темы Священного Писания и Предания, искупления, пневматологии, мира, Таинств крещения и Евхаристии. В диалоге с Лютеранской Церковью Финляндии темами для дискуссии являются Евхаристия, спасение, оправдание, обожение. Велся также диалог Русской Православной Церкви с лютеранами ГДР, в ходе которого изучались вопросы понимания двумя традициями Царства Божия, освящающего действия Божественной благодати. На всеправославном уровне темой для дискуссии является «Участие в таинстве Церкви».

Русская Православная Церковь участвует в общеправославном диалоге с реформатами. Темами этого диалога являлись Священное Предание, Евхаристия, духовные ценности и социальное служение. Несмотря на все трудности данного диалога, он также должен быть продолжен с особым вниманием к эkkлeзиологической тематике, а также теме Предания Церкви.

Участие в международных христианских организациях и диалогах с экуменическим движением

На протяжении уже почти столетия Русская Православная Церковь ведет диалог с экуменическим движением. Экуменизм – понятие многогранное. Обозначая первоначально стремление к сближению христиан, сегодня оно употребляется в самых разных смыслах. Поэтому нужно ясно различать понятия «экуменизм», «экуменическое движение» с одной стороны и «экуменические контакты Православной Церкви» или «участие православных в экуменическом движении» с другой. Важнейшая цель православного участия в экуменическом движении всегда состояла и должна состоять в будущем в том, чтобы нести свидетельство о вероучении и кафолическом Предании Церкви, и в первую очередь истину о единстве Церкви, как оно осуществляется в жизни Поместных Православных Церквей.

Диалог Православной Церкви с экуменическим движением не означает признания равноценности или равнозначности с остальными участниками движения. Членство во Всемирном Совете Церквей не означает признания ВСЦ церковной реальностью более всеобъемлющего порядка, чем сама Православная Церковь, поскольку она и есть единая Святая, Соборная и Апостольская Церковь, или даже просто признание того, что ВСЦ и экуменическое движение обладают хоть какой-то церковной реальностью сами по себе. Духовная ценность и значимость ВСЦ обуславливается готовностью и стремлением членов ВСЦ слышать и отвечать на свидетельство кафолической истины.

Экуменическое движение возникло в недрах протестантизма на рубеже XIX–XX вв. Возникновение экуменического движения связывают с пробуждением «воли к единству» в разделенном христианском сообществе. Кроме того, исходными мотивами и импульсами экуменического движения были потребность в международной христианской кооперации и стремление к преодолению разрушающего дело

миссии деноминационализма. Характерным признаком конца XIX в. стало появление конфессиональных союзов, объединений и альянсов. В первой трети нашего столетия экуменическое движение не было чем-то единым, это была совокупность ряда межпротестантских движений. Практически с самого начала возникновения экуменического движения у его инициаторов было стремление к созданию единого органа экуменического движения, оформившегося впоследствии во Всемирный Совет Церквей. Кроме того, возникли национальные и региональные органы экуменического взаимодействия – национальные и региональные советы церквей. Помимо миссионерской работы в первую очередь в круг интересов экуменического движения вошло сотрудничество в сфере практических дел. Сравнительно позже оформившееся движение за межхристианское объединение было вдохновлено именно протестантским учением о Церкви, о целях и задачах христианского воссоединения. Одной из ключевых идей для протестантского экуменизма была мысль о том, что ни одна из существующих конфессий не может претендовать на то, чтобы в полном смысле именоваться единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью. Все же они суть не что иное, как деноминации, возникшие в результате вызванного человеческими недостатками разделения некогда единого христианства. В вопросе о природе христианского единства и значении разделений у представителей различных конфессий были свои разногласия, но в основном «экуменическая экклезиология» сводилась к тому, что христианское единство есть некая данность. Все христиане, поскольку все они веруют во Христа, постольку едины во Христе. Под экуменической задачей, соответственно, понималась необходимость зримым образом выразить, подчеркнуть это онтологическое единство, затуманенное и ослабленное в ходе истории, восстановить нарушенные связи между христианами. Соответственно, в практическом плане перспектива восстановления единства мыслилась в направлении межденоминационных соглашений. Поскольку бытовал тезис, что «догма разъединяет, а жизнь объединяет», то для достижения сближения деноминаций

предполагалось: а) стремиться к доктринальному консенсусу по вопросам, разделяющим конфессии (такой консенсус, как и всякий консенсус, предполагал взаимные уступки, признание различий делом второстепенным, в особенности же и потому, что все эти доктринальные расхождения – плод несговорчивости и заносчивости богословов и властолюбия церковных администраторов); б) не дожидаясь достижения доктринального консенсуса, осуществлять единство в практическом деле – миссии, служении обездоленным и т. д.; в) стремиться к установлению церковного общения как средства в деле духовного сближения между деноминациями – проводить совместные молитвы, приглашать на богослужения в своей общине представителей иной конгрегации и т.д.; несколько позднее эта идея приобрела характер так называемого «интеркоммуниона», или «евхаристического гостеприимства», когда к участию в евхаристии приглашались представители иной конфессии, с которой еще не восстановлено полное общение. Всемирный Совет Церквей рассматривался инициаторами его создания как наиболее зримый знак христианского единства, инструмент для координации межденоминационного сближения.

В самом избрании для движения христиан к единству термина «экуменический» отражается специфически западное, внешнее понимание принципов кафоличности и единства Церкви. «Экумена» (вселенная) первых веков христианства была обозначением обитаемой земли, совокупностью стран греко-латинской культуры, стран Средиземноморского бассейна, территорией Римской империи. Прилагательное «экуменикос» (вселенский) стало определением Византийской империи, «Империи вселенской». Так как границы империи к эпохе Константина Великого более или менее совпадали с распространением Церкви, Церковь часто пользовалась термином «экуменикос». Он давался как почетный титул епископам двух столиц империи, Рима и позднее «Нового Рима» – Константинополя. Главным же образом этим термином обозначались общецерковные Соборы епископов Вселенской империи. Словом «вселенский», «экуменический» обозначалось также то, что касалось всей церковной территории в целом, в

противоположность всему, что имело только местное, провинциальное значение (например Поместный Собор или местное почитание). Поэтому выражение «экуменическое движение» подразумевало преодоление деноминационной «провинциальности», преодоление отгороженности от всего иного мира, открытость всем остальным христианским общинам. Православная Церковь отличает «христианскую всеобщность», универсализм, вселенскость от соборности (кафоличности). Экуменичность – это следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее, материальное выражение. Церковь в целом именуется «вселенской», и это определение неприменимо к ее частям; но каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа Кафоличной (Соборной). Вселенскость и повсеместность Церкви является следствием ее кафоличности. Вселенской Церковью является не только в совокупности всех своих членов или всех Поместных Церквей, но везде и всегда, во всякой Поместной Церкви, во всяком храме. Таким образом, православное и инославное понимание экуменизма (вселенскости) значительно разошлись. Для православных экуменичность – следствие внутреннего единства с истиной и внутренней цельности и неразрывности духовного опыта Церкви, а для инославных экуменизм – исходная предпосылка и формальное условие единства.

Если необходимость свидетельства Православной Церкви инославному миру не вызывает сомнений, то вопрос о конкретных формах такого свидетельства, в частности о целесообразности участия Православной Церкви в экуменическом движении и международных христианских организациях, являлся и по-прежнему является предметом для постоянного и внимательного изучения. Признавая и постоянно напоминая инославным, что главной экуменической проблемой является разделение, а не единство, Поместные Православные Церкви приняли решение участвовать в экуменическом движении и экуменических организациях, так сказать, «изнутри» и занять конструктивно критическую позицию. Нельзя сказать,

что этот вопрос является бесспорным для православной совести и сознания. Православные видят, что в экуменическом движении присутствует как искреннее стремление к единству, так одновременно и весь спектр заблуждений и вероучительного неправомыслия, проявившихся в ходе христианской истории. В связи с этим неоднократно задавался и задается вопрос: является ли экуменическое движение и его институциональные формы, а также роль, которую православные играют в нем, подходящим и эффективным средством православного свидетельства? Не было бы лучше, проще и разумнее сохранять дистанцию, говорить со стороны и с самого начала подчеркивать несовместимость основополагающих предпосылок, а также существенных расхождений в формулировке задач и конечных целей? Но, принимая участие в экуменическом движении, православные совершенно определенно и недвусмысленно заявляют, что они не разделяют инославное видение экуменизма. Для православных важно не то, что представляет собой экуменическое движение в настоящее время, а то, чем экуменическое движение могло бы быть, могло бы стать при мудром и терпеливом действии в нем «закваски» православного свидетельства.

О принципах отношения Православной Церкви к «экуменическому единству» и его институциональным формам писал священномученик Иларион (Троицкий) в своем ответе одному из лидеров экуменического движения и инициатору создания Всемирного Совета Церквей Роберту Гардинеру. Посвятив свой ответ беспощадной критике «экуменической еkkлeзиологии», которую, по-видимому, разделял Гардинер, св. Иларион в завершении письма говорит следующее: «Не думайте, что мое решительное несогласие с Вашим понятием о единстве Церкви есть осуждение самой идеи всемирной конференции христианства (прообраз ВСЦ). Нет, я уже сказал о своем полном молитвенном благожелании проектируемой конференции. Но я твердо убежден, что было бы громадным шагом на пути единения, если бы конференция утвердила бы прежде всего истину единства Церкви и не считала бы все современные христианские вероисповедания и секты, взятые

вместе, за единую Христову Церковь, потерявшую лишь видимое единство».

Отношение Русской Православной Церкви ко Всемирному Совету Церквей было неоднозначным. Наряду со стремлением исполнить свой долг свидетельства, Русская Православная Церковь видела и опасности, скрывавшиеся в доминировании в ВСЦ протестантской стихии. Русская Православная Церковь, вместе с рядом иных поместных Православных Церквей, отклонила приглашение о вступлении в ВСЦ в 1948 г. Самой болезненной темой для православного самосознания оказалось понятие членства во Всемирном Совете Церквей. Бытие Православных Церквей в качестве Церквей-членов наравне с иными «церквами» вызвало серьезные подозрения в возможности интерпретации ВСЦ как более вселенской структуры, чем единая Святая, Соборная и Апостольская Церковь, коей и разумеет себя Церковь Православная. Результатом конструктивной и настойчивой критики со стороны православных стало принятие Всемирным Советом Церквей так называемой Торонтской декларации, гарантировавшей для православных право ясно и недвусмысленно свидетельствовать в ВСЦ о своей экклезиологии и природе христианского разделения, отказ от требования «паритета» и признания в качестве церквей различных деноминаций и утверждавшей экклезиологическую нейтральность ВСЦ – то, что ВСЦ не рассматривается как «сверхцерковь» и никоим образом не стремится к ее созданию. Торонтская декларация стала ответом Всемирного Совета Церквей на критику Московским совещанием 1948 г. «целеустремлений ВСЦ». Дальнейшая эволюция Совета в положительную сторону привела к конструктивным усилиям Всемирного Совета изменить одностороннее прозападное направление его деятельности и стараться сохранять более сбалансированное и объективное отношение между Западом и Востоком. В богословском плане Всемирный Совет Церквей больше внимания стал уделять проблемам «веры и церковного устройства», в частности разработке нового базиса и более ясного определения единства Церкви в вере и в основах канонического устройства. Такая

внутренняя эволюция развивалась в направлении усиления элементов католичности и церковности.

В июле 1961 г. Поместный Собор Русской Православной Церкви принял решение о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей произошло в декабре 1961 г., на III Генеральной Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели. О том, что изменение позиции Русской Православной Церкви в связи с экуменическим движением было вызвано положительными изменениями внутри этого движения, и о том, что вступление Русской Церкви в ВСЦ продиктовано соображениями православного свидетельства, говорил в 1961 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I «Мы с удовлетворением констатируем, что... [экуменическое движение] во многом встало на путь стремления к более церковному, духовному строю деятельности... И мы изменили в настоящее время нашу позицию по отношению к Всемирному Совету Церквей. Впрочем, и раньше у нас, православных, не было холодного и тем более пренебрежительного отношения к западным христианам. Напротив, мы всегда охотно шли навстречу их духовным исканиям и запросам, желая соединения всех под Главою Христом в лоне Его Святой Церкви. Теперь же, когда отпавшие от Церкви сами ищут единства в ней, нам необходимо пойти им навстречу, чтобы облегчить их искания свидетельством об истине православия. Взаимоотношения, какие сложились у нашей Церкви со Всемирным Советом Церквей... привели ныне к известному решению нашего Священного Синода от 30 марта (1961 г.) о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей... В обстоятельствах настоящего времени мы не можем не видеть указания на необходимость поддержать чувство христианской общности и связать христиан Востока и Запада узами любви и мира. Наша миссия в данных условиях – явить западным христианам свет православия».

Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей было ознаменовано принятием православными участниками заявления III Ассамблее ВСЦ, в котором было

совершенно определенно сформулировано критическое отношение православных к доминирующему в протестантском мире представлению о методах христианского воссоединения и которое стало новым ярким примером принципиального православного свидетельства инославным членам ВСЦ: «...экуменическое движение, теперь воплощенное в ВСЦ, началось по протестантской инициативе, но не предназначалось с самого начала быть протестантским делом и не должно рассматриваться как таковое». Это надо особо подчеркивать сейчас, когда почти все Церкви православной общины вступили в члены ВСЦ... Экуменическая проблема, как она понимается в настоящем экуменическом движении, в первую очередь проблема протестантского мира. Основной вопрос в этом ракурсе – это вопрос о «деноминационализме». Поэтому проблема христианского единства или христианского воссоединения обычно рассматривается в контексте межденоминационного согласия или примирения. В протестантском мире такой подход нормален. Но для православных он не подходит. Для православных основная экуменическая проблема заключается в схизме. Православные не могут принять идею «равенства деноминации» и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как межденоминационное урегулирование. Единство было нарушено и должно быть восстановлено. Православная Церковь не одна из многих конфессий, для православных Православная Церковь – это Церковь. Православная Церковь отождествляет свою внутреннюю структуру и свое учение с апостольским посланием (керигма) и с традицией Древней Неразделенной Церкви. Она находится в ненарушенном и постоянном преемстве таинственного служения, таинственной жизни и веры. Для православных апостольское преемство епископата и таинство священнослужения существенно важны и учредительны и поэтому суть обязательные элементы самого существования Церкви. Православная Церковь по ее внутреннему убеждению и знанию имеет особое и исключительное место в разделенном христианском мире как носитель и свидетель традиции Древней Неразделенной

Церкви, из которой происходят все существующие деноминации путем сокращения и отделения. С православной точки зрения настоящее экуменическое усилие можно характеризовать как «экуменизм в пространстве», нацеленный на соглашение между разными деноминациями, существующими сейчас. С православной точки зрения это усилие неполное и недостаточное.

Можно найти общие основания в существующих деноминациях в прошлом, в общей их истории, в общей древней и апостольской традиции, из которой они произошли, и надо их искать. Этот вид экуменического усилия можно назвать «экуменизмом во времени»... Не предполагается статичного восстановления старых форм, но скорее динамичное восстановление вечной сути, которая только и может обеспечить истинное согласие «всех веков»... Цель экуменического усилия, по православному разумению, заключается в восстановлении христианского ума, апостольского Предания, полноты христианского видения и веры в согласии со всеми веками.

Десятилетия, прошедшие после вступления Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей, это годы напряженного диалога. Участие в ВСЦ оказалось тяжелой задачей, требовавшей применения сил лучших богословов Церкви. Православный оптимизм раннего периода экуменического движения, связанный с надеждой на скорое и существенное сближение с инославными, оказался преждевременным: слишком глубоки оказались различия, чрезвычайно трудной оказалась задача построения нового языка. Но несмотря на эти трудности, годы кропотливой работы принесли свои плоды. Так, результатами православного свидетельства в ВСЦ являются новый базис ВСЦ; Заявление в Нью-Дели о единстве и Торонтская декларация; Лимские документы ВСЦ о крещении, Евхаристии и священстве. Несомненным успехом для православного свидетельства в ВСЦ является Всемирная конференция «Вера и церковное устройство» в 1993 г. в Сантьяго (Испания) с ее решениями о необходимости сосредоточиться на вопросах экклезиологии, исповедания апостольской веры, на обязательности для всех

Никео-Цареградского Символа веры (без Filioque), на единстве в понимании апостольского предания и апостольского преемства, на вопросах об авторитете Церкви, первенстве в служении единству, на необходимости осуждения прозелитизма.

На протяжении многих лет диалога с экуменическим движением православные подчеркивают приоритетность трудов по восстановлению единства в вере, строе и принципах духовной жизни Церкви над сотрудничеством в практических делах, так называемым «горизонтализмом». С этим связано и особое внимание, которое православные придают своему участию в комиссии ВСЦ «Вера и устройство». Комиссия «Вера и устройство» является институциональным и в известной мере автономным продолжением в рамках ВСЦ одноименного движения, существующего с 1910 г., одним из важнейших направлений в экуменическом движении наряду с движениями «Жизнь и труд» и международным миссионерским советом. Деятельность «Веры и устройства», в отличие от других направлений в экуменическом движении, и в этом ее особая ценность и значение для православного свидетельства, изначально была направлена на осуществление многостороннего богословского диалога. Именно в рамках направления «Вера и устройство» православные участники смогли донести до своих партнеров по богословскому диалогу католическое видение обсуждавшихся тем: Церкви и ее единства, понимание Таинств крещения, Евхаристии и рукоположенного священства, Писания и Предания, роли и значения Символов веры, влияния так называемых «небогословских» факторов на проблему христианского разделения и единства. Богословский диалог в рамках «Веры и устройства» оказывается более широким и представительным благодаря членству Римско-католической церкви, не являющейся членом ВСЦ. В силу особой значимости комиссии «Вера и устройство» для православного свидетельства, а также по причине исторической и структурной автономности комиссии от ВСЦ следует считать возможным сохранение участия Русской Православной Церкви в ней даже в случае изменения статуса своего участия во Всемирном Совете Церквей.

С самого начала участия в диалоге с экуменическим движением православные богословы столкнулись с неизбежной двусмысленностью используемого в диалоге языка и терминологии, что выражало стремление инославных участников к достижению доктринального компромисса: «Как неоднократно подчеркивалось во время состоявшихся переговоров, в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс, и нельзя обосновывать одними и теми же словами два понимания, два различных представления и объяснения общепринятых формулировок. И православные не могут надеяться, что единство, основанное на таких двусмысленных формулировках, не будет долговечно... Православная Церковь считает, что любой союз должен основываться на общей вере... Никакой практической ценности, например, не имеет согласие о необходимости Таинств в Церкви, если имеются коренные противоречия среди Церквей в отношении их числа, их смысла и вообще сущности каждого из них, их действия и результатов... Вследствие всего этого мы не можем принять идею воссоединения, ограничивающуюся лишь общими незначительными элементами, потому что, согласно учению Православной Церкви, там, где нет общности веры, не может быть общения в Таинствах. Мы даже не можем применить здесь действующий в других случаях принцип икономии, которую часто применяла Православная Церковь в отношении обращающихся к ней» (Заявление православных участников на Первой Всемирной конференции «Вера и церковное устройство». Лозанна, 1927).

Участие православных во Всемирном Совете Церквей никогда не было легким. Столетия христианского разделения, жизни западного христианства в отрыве от православной полноты привели к плачевным результатам. Прежде всего оказался утраченным общий язык, общая система значения понятий, общее пространство дискурса. Даже использование библейского языка в экуменическом диалоге оказалось двусмысленным и искусственным. Формально говоря, богословы могут общаться на одном языке, но даже используя

одни и те же понятия они по сути выражают различный духовный опыт своих традиций. Именно это глубокое, корневое отличие духовного опыта православия и делает свидетельство чрезвычайно сложной задачей. За годы участия православных в экуменическом движении стало ясно, что православное свидетельство сможет быть успешным лишь на основе последовательной, обоснованной критики предпосылок, содержания, этоса, культурно-исторического и социального контекста и самих духовных основ инославия. Для этого же необходимо более ясное понимание самой протестантской проблематики, изучение богословских и духовных основ. Стало ясно также и то, что вся проблематика диалога с инославием, ее внутренняя динамика требует в качестве ответа не готовых и застывших схем, а постоянного и творческого осмысления собственной традиции. Стало ясно, что участие в экуменическом движении дает мощный стимул развитию православной богословской мысли, именно как ответа на вопрошания инославия. Вновь со всей актуальностью проявилась мысль о том, что Евангелие, Предание Церкви, догматическое учение должны всякий раз как бы заново воплощаться в новом культурно-историческом контексте. Экуменические диалоги выявили удивительную закономерность: вступление в дискуссию с инославием по, казалось бы, далеким от святоотеческих проблемам современности и темам, волнующим инославных, с неизбежностью требует от православных богословов все большего вставания в святоотеческую традицию и мысль. Способность к диалогу с инославием обуславливается мерой творческой укорененности в своей собственной традиции.

Русская Православная Церковь на протяжении всех лет своего участия во Всемирном Совете Церквей занимает позицию конструктивной критики по отношению к ВСЦ. Это связано с исторически обусловленными особенностями структуры Всемирного Совета Церквей. С самого начала в ВСЦ доминировала протестантская стихия. Православные, принимая участие в работе ВСЦ, понимали, что они должны будут нести свидетельство в сложных условиях, когда сама возможность

обсуждения той или иной темы определяется в результате голосования, при котором они могут оказаться в меньшинстве. Речь не идет о том, что такая процедура могла что-то навязать православным, – решения, принимаемые в ВСЦ, не имеют никакого обязательного значения для членов ВСЦ. Но тематика дискуссии во Всемирном Совете Церквей в значительной степени определялась и определяется поныне именно протестантским большинством. Разумеется, православные и в этих условиях свободно и открыто представляли свое мнение в соответствии с Преданием Церкви, но это мнение часто оказывалось «реакцией», «особой позицией» по отношению к мнению инославного большинства. Всемирный Совет Церквей оказался уникальной трибуной, подлинно всемирным форумом, на котором православные имеют возможность представлять инославным веру Церкви. И этот факт не может быть обесценен всеми теми трудностями, с которыми православным приходится встречаться во Всемирном Совете Церквей.

В силу существующей структуры ВСЦ православные подчас вынуждены обсуждать во Всемирном Совете Церквей проблемы, которые навязываются им для обсуждения. А в то же время вопросы, реально заботящие Православные Церкви, остаются вне поля зрения ВСЦ. Тем самым полагается серьезнейшее препятствие для несения православного свидетельства в Совете. Православные, просто в силу своего структурного меньшинства, не могут оказать влияние на формирование тематики ВСЦ. В рамках нынешней структуры ВСЦ православные вынуждены нести полноту ответственности за ту повестку дня и за те решения, которые принимаются в ВСЦ и которые подчас оказываются неприемлемыми для православного вероучения и традиции. Это обстоятельство приводит к тому, что членство с таким уровнем обязательств вызывает резкую критику со стороны духовенства и мирян отдельных Православных Церквей.

В повестке дня ВСЦ со временем стали появляться такие темы, которые оказались совершенно неприемлемыми для Православного Предания. Стало совершенно правомерно говорить о нарастающем кризисе ВСЦ, связанном, в свою

очередь, с кризисом значительного числа протестантских деноминаций – членов ВСЦ и кризисом экуменического движения в целом. Задачи, декларируемые ВСЦ, вступают сегодня в полнейшее противоречие с практикой: все очевиднее становится разрыв сблизившегося на почве либерализации протестантского большинства и православного меньшинства. В итоге возможно такое развитие в протестантских церквях и во Всемирном Совете Церквей, с которым православные уже не смогут согласиться ни по экклезиологическим, ни по догматическим, ни по нравственным соображениям.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1997 г. рассмотрел ситуацию с членством Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей и вопрос о связанных с этим проблемах в связи с усилением негативных тенденций в Совете. Для разрешения вопроса об участии или неучастии Русской Православной Церкви в ВСЦ Освященный Архиерейский Собор принял решение провести всеправославное обсуждение этой проблемы. Как сказано в определении Собора: «По результатам всеправославного решения иметь суждение на Архиерейском Соборе об участии или неучастии представителей Русской Православной Церкви в двусторонних и многосторонних межконфессиональных богословских диалогах, а также в работе ВСЦ и других международных христианских организаций. В настоящее же время продолжить участие представителей Русской Православной Церкви в работе международных христианских организаций, отмечая особую важность в переживаемый момент православного свидетельства в разделенном грехами христианском мире».

Созванное по инициативе Русской Православной Церкви и Сербской Православной Церкви Всеправославное совещание в Салониках (29.04–1.05.1998) пришло к выводу, что нынешняя структура ВСЦ неприемлема для православных и продолжение их участия в Совете возможно лишь при условии «радикальной реформы» Всемирного Совета Церквей. В связи с этим заявлением на VIII Ассамблее ВСЦ было принято решение о создании Специальной комиссии Всемирного Совета Церквей по

взаимоотношениям с православными. В мандат этой комиссии входит рассмотрение всего комплекса вопросов и проблем православного участия в ВСЦ и предложение возможных вариантов преобразования Совета. В соответствии с решением всеправославной встречи в Салониках, на время работы этой комиссии Русская Православная Церковь принимает участие в работе с ВСЦ с «ограниченным мандатом». Таким образом, нынешний период в отношениях Русской Православной Церкви со Всемирным Советом Церквей, когда обсуждается новая модель ВСЦ и способы его трансформирования, переходный. На этом этапе перехода к новой модели ВСЦ Русская Православная Церковь должна использовать все имеющиеся в ее распоряжении инструменты присутствия в ВСЦ для возможно более широкого распространения среди Церквей-членов своей позиции по вопросам, вызывающим критику со стороны православных.

Православные относятся предельно ответственно к своему участию в ВСЦ и именно поэтому предупреждают: нынешнее развитие ВСЦ идет в опасном и недолжном направлении. Они констатируют кризис Всемирного Совета Церквей и призывают к пересмотру всего нынешнего этоса, принципов ВСЦ. Поэтому радикальное реформирование ВСЦ должно подразумевать не изменение формы при неизменности содержания, не реформирование, а изменение именно сути ВСЦ. Всякий новый шаг в направлении усиления протестантской экклезиологии в ВСЦ будет духовным самоубийством ВСЦ. Православные, требуя реформирования ВСЦ, настаивают на том, чтобы в ВСЦ была возможность полновесного православного свидетельства об истине Церкви, о принципах единства. Если нет возможности для такого свидетельства, если деятельность ВСЦ все дальше уходит от первоначальных целей экуменического движения – стремления к восстановлению христианского единства, то тогда ВСЦ утрачивает свою духовную ценность. ВСЦ – динамичное явление, в котором возможно «усиление» и «ослабление» элементов кафоличности. Сейчас в ВСЦ налицо стремление удовлетвориться «неполной кинонией», стабилизировать существующую разделенность как нормальную и слабую меру

общения, зафиксировать имеющийся статус «общности» в концепциях «неполного (растущего) общения», «примеренного многообразия». Сегодняшнее экуменическое движение находится в кризисе. Причина этого – в ослаблении стремления к единству, ослабление готовности и воли к «обращению», к католическому обновлению. Именно это в первую очередь заставляет Русскую Православную Церковь пересмотреть свое отношение ко Всемирному Совету Церквей. Негативные тенденции в ВСЦ приводят к тому, что Русская Православная Церковь оказывается перед необходимостью быть готовой к изменению своего статуса в отношениях с ВСЦ. Впрочем, такое решение должно быть принято лишь при полном исчерпании всяких средств по изменению характера ВСЦ.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV. Об отношении Православной Церкви к инославным вероисповеданиям и межконфессиональным организациям

(Документ, выработанный на совместных заседаниях Комиссии Московского Патриархата по диалогу с Русской Зарубежной Церковью и Комиссии Русской Зарубежной Церкви по переговорам с Московским Патриархатом)

Русская Православная Церковь строго придерживается изложенного в Символе веры учения, что Церковь Христова едина.

Как Тело Христово и единственный ковчег спасения, как столп и утверждение истины, Церковь никогда не разделялась и не исчезала, но всегда на протяжении всей истории христианства преподавала чистое учение Евангелия в изобилии благодатных даров Святого Духа.

Имея повеление от Самого Господа Иисуса Христа, Церковь призвана осуществлять свою апостольскую миссию «проповедовать Евангелие всей твари» (Мк.16:15). Поэтому на протяжении своей тысячелетней истории Русская Церковь просвещала светом Христовой правды как те народы, среди которых она находилась, так и народы окрестных стран. Одновременно она стремилась к возвращению в спасительное лоно Церкви отделившихся христиан других исповеданий и с этой целью еще в XIX в. создавала особые комиссии для диалога с ними, принимая при этом во внимание различие в степени их удаленности от веры и практики Древней Церкви. Вплоть до 60-х годов XX в., в надежде на то, что участие в межконфессиональных встречах может способствовать изучению православия христианами других исповеданий, Русская Православная Церковь Заграницей посылала своих представителей на такие собрания. Цели такого участия были выражены в определении Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 18/31 декабря 1931 г.:

«Сохраняя веру в единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, Архиерейский Синод исповедует, что Церковь сия никогда не разделялась. Вопрос в том только, кто принадлежит к ней и кто не принадлежит. Вместе с тем Архиерейский Синод горячо приветствует все попытки инославных исповеданий изучать Христово учение о Церкви в надежде, что через такое изучение, особенно при участии представителей Святой Православной Церкви, они в конце концов придут к убеждению о том, что Православная Церковь, будучи столпом и утверждением истины (см.: 1Тим.3:15), полностью и без каких-либо погрешностей сохранила учение, преподанное Христом Спасителем Своим ученикам».

Тем не менее значительная часть протестантского мира в ходе своего развития пошла по пути гуманистического либерализма и все более утрачивает связь с Преданием Святой Церкви, видоизменяя по своей прихоти богоустановленные нормы нравственности и догматического учения и ставя себя на службу интересам общества потребления, подчиняясь соображениям житейского комфорта и политическим задачам. Как «соль обуявшая» (Мф.5:13), такие общины утратили силу противостоять человеческим страстям и порокам.

Подобные тенденции вызывают глубокую обеспокоенность и побуждают Православную Церковь к пересмотру своих взаимоотношений как с отдельными конфессиями, так и с межконфессиональными организациями. В частности, этому вопросу была посвящена Межправославная встреча в Салониках (1998). Практика межконфессиональных взаимоотношений была подвергнута пристальному анализу в Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию, принятых на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (2000). Признано, что если указанные отрицательные тенденции будут господствовать в межконфессиональных организациях, православные будут вынуждены их покинуть. Поэтому необходимо, чтобы и ближайшее время был решен вопрос о том, насколько существующие формы межхристианского сотрудничества позволяют православным представителям быть свободными от

причастности к воззрениям и практике, противоречащим духу православия. Условием участия Православной Церкви в межконфессиональных организациях, в том числе во Всемирном Совете Церквей, является исключение религиозного синкретизма. Православные христиане настаивают на своем праве свободно исповедовать веру в Православную Церковь как единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь без каких-либо уступок так называемой «теории ветвей» и решительно отвергают всякие попытки размытия православной эkkлeзиoлoгии.

Православная Церковь исключает всякую возможность литургического общения с неправославными. В частности, представляется недопустимым участие православных в литургических действиях, связанных с так называемыми экуменическими или межконфессиональными богослужениями. В целом же формы взаимодействия с инославием Церковь должна определять на соборной основе, исходя из своего вероучения, канонической дисциплины и церковной целесообразности.

При этом не отвергается возможность сотрудничества с инославными, например, в деле помощи обездоленным и защиты невинных, в совместном противостоянии безнравственности, в осуществлении благотворительных и образовательных проектов. Уместным может быть и участие в общественно значимых церемониях, в которых представлены и другие конфессии. Кроме того, диалог с инославными остается необходимым для свидетельства им о православии, для преодоления предрассудков и опровержения ложных мнений. При этом не следует сглаживать и затуманивать реально существующих различий между православием и иными вероисповеданиями.

Примечания

¹ - Светлов П. Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. Сергиев Посад, 1908. С. 114.

² - Филарет (Дроздов), митр. Разговор между испытующим и уверенным в православии Восточной Кафолической Церкви. 4-е изд. М., 1849. С. 15.

³ - Dictionnaire de Theologie Catholique. T. V. Paris, 1939. Col. 1734.

⁴ - Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I.D.Mansi. I– Venetiae, 1759–1769; Graz, 1960.

⁵ - Письмо Митрофана / Dvornik F. Les Legends de Constantin et Methode. Prague, 1933. P. 140.

⁶ - In.: Jaffe. № 32 742.

⁷ - Смирнов. Е. История Церкви. Вильна, 1907. С. 368.

⁸ - Васильев Л. Лекции по истории Византии. Петроград, 1917. Т. I. С. 306.

⁹ - Dvornik F. The Photien Schism. Cambridge, 1948.

¹⁰ - Idem. Etudes sur Photios/ Byzantion, 1935. XI.

¹¹ - Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947. С. 74.

¹² - PG.T. 111. Col. 196.

¹³ - Ortolan T. Elections des papes / Dictionnaire de Theologie Catholique. T. IV. Col. 2302–2303.

¹⁴ - Dictionnaire de Theologie Catholique. T. VIII. 1947. (ol. 618–619).

¹⁵ - Другой вариант написания – Керулларий.

¹⁶ - Dictionnaire de Theologie Catholique. T. XIV. I. Col. 1335.

¹⁷ - Dictionnaire de Theologie Catholique. T. XIV. 1939. Col. 1353.

¹⁸ - Ibid.

¹⁹ - «Михаил, Вселенский патриарх Нового Рима, и Лев, архиепископ Охридский, митрополит Болгарский,

возлюбленному брату Иоанну, епископу Транийскому» (PL. 143. Col. 793).

²⁰ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. XIV. 1939. Col. 1351.

²¹ - «На земле мир людям [доброй воли]».

²² - PL. 143. Col. 747.

²³ - Ibid. Col. 754.

²⁴ - Ibid. Col. 754.

²⁵ - Герман Г. Historia concertationum de pane azymo. Б. м., 1737. С. 55.

²⁶ - «На земле мир».

²⁷ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. X.

²⁸ - PL. Т. 143. Col. 773–774.

²⁹ - Ibid. Col. 774.

³⁰ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. X. 1929. Col. 1689.

³¹ - Ibid. Т. XIV. 1939. Col. 1354.

³² - PL. Т. 143. Col. 780.

³³ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. X. Col. 1690.

³⁴ - PL. 143. Col. 933.

³⁵ - Ibid. Col. 974.

³⁶ - PL. 143. Col. 984.

³⁷ - Ibid. Col. 983–984.

³⁸ - См. выдержки из: Histoire litteraire de la France / PL. 143. Col. 923.

³⁹ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. X.

⁴⁰ - PL. 143. Col. 997.

⁴¹ - Ibid. Col. 1000.

⁴² - Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1913. С. 318.

⁴³ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. XIV.

⁴⁴ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. X. 1929. Col. 1694 – 1695.

⁴⁵ - Dictionnaire de Theologie Catholique. Т. XIV.

- ⁴⁶ - Dictionnaire de Theologie Catholique. T. X. Col. 1696 – 1697.
- ⁴⁷ - Ibid. X. Col. 1698.
- ⁴⁸ - Ibid. T. XIV. Col. 1365.
- ⁴⁹ - Ibid. Col. 1356.
- ⁵⁰ - Шмеман А., протопресв. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 298.
- ⁵¹ - «Заставь войти!»
- ⁵² - Шмеман А., протопресв. Исторический путь Православия. С. 298.
- ⁵³ - Disputationes de contr. Controversia 1. Lib. 11. T. 11. P. 17.
- ⁵⁴ - Disputationes de contr. Controversia III. Lib. IV. T. 1. P. 5.
- ⁵⁵ - Митрофан Зноско-Боровский, прот. Православие, римокатоличество, протестантизм и сектантство (сравнительное богословие). Изд. Троице-Сергиевой лавры, 1992. С. 43.
- ⁵⁶ - Митрофан Зноско-Боровский, прот. Православие, римокатоличество, протестантизм и сектантство (сравнительное богословие). Изд. Троице-Сергиевой лавры, 1992. С. 43.
- ⁵⁷ - Григорий Кипрский. Об исхождении Святого Духа / Istina. Paris, 1972. № 3–4. P. 454–455.
- ⁵⁸ - Августин, блж. О Троице. VIII, прол. 1.
- ⁵⁹ - Там же. V, XIV, 15.
- ⁶⁰ - Там же. XV, XVII, 29.
- ⁶¹ - Августин, блж. О Троице. XV, XVI, 31.
- ⁶² - Марру Г. Блаженный Августин и августинизм (Marrou H. Saint Augustin et l'augustinisme.) Paris, 1965. P. 149–150.
- ⁶³ - Келестин, папа Римский. Послание 21 / Там же. С. 152.
- ⁶⁴ - PL. 102, 971, 29.
- ⁶⁵ - PG. 91, 136, 33.
- ⁶⁶ - Фотий, свт.. Мистагогия. 30 / PG. 102, 322В.
- ⁶⁷ - Hefele, Leclercq. Histoire des Conciles. Paris, 1909. § 498.
- ⁶⁸ - PG. 120, 812–813.
- ⁶⁹ - Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. М., 1991 (Репр. изд.: Казань, 1898). С. 6.

⁷⁰ - Иларион (Троицкий), архиеп., свщмч. Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве / Без Церкви нет спасения. М., 1999. С. 141.

⁷¹ - Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. С. 7.

⁷² - Там же. С. 146–147.

⁷³ - Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. М., 1991. С. 77–78, 101.

⁷⁴ - Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 12.

⁷⁵ - Тышкевич С., свящ. католический катехизис. Б. м., б. г. С. 177.

⁷⁶ - Волконский Л., свящ. Католичество и Священное Предание Востока. Париж, 1933. С. 391.

⁷⁷ - Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996 (Рспр. и ш.: СПб., 1907). С. 348.

⁷⁸ - Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Ефесский и Флорентийская уния. М., 1994 (Репр. воспр. изд.: Джорданвилль, 1963). С. 166.

⁷⁹ - Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 17.

⁸⁰ - Булгаков С. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1989. С. 239–240.

⁸¹ - Прп. Иоанн Дамаскин. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы / Христианское чтение. СПб., 1903. С. 20.

⁸² - Его же. Величие Пречистой Девы Богородицы. СПб., 1903. С. 20.

⁸³ - Церковь реформированная и постоянно реформирующаяся.

⁸⁴ - Сергей, архиеп. Финляндский. Православное учение о спасении. Казань, 1898.

⁸⁵ - Хрисанф, архим. Характер протестантизма и его историческое развитие. Вып. 1–4. СПб., 1868. С. 113–167.

⁸⁶ - Купресов С.А., проф. Лекции по истории и разбору западных исповеданий. 4. И. Протестантизм. J1., 1956. С. 93–

109.

⁸⁷ - См.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 15 / Беседы на Послание апостола Павла к Римлянам. Т. 9. Кн. 2. Православное братство «Радонеж», 2003.

⁸⁸ - Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. II, 30.

⁸⁹ - Глубоковский Н. Н. Учение св. апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой / Христианские чтения. 1904. № 7. С. 35.

⁹⁰ - Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов. Т. 4. С. 557.

⁹¹ - Шмеман А., протопресв. Экуменическая боль / Церковь, мир, миссия. М., 1996. С. 235.

⁹² - ЖМП. 1954. № 1.

⁹³ - ЖМП. 1954. № 4.

⁹⁴ - Третьего не дано (лат.).