

Путь Парижского богословия протоиерей Сергей Булгаков

В данном сборнике собраны все статьи протоиерея Сергия Булгакова, печатавшиеся в журнале «Путь» с 1925 по 1939 годы. Этот журнал издавался под редакцией Н.А.Бердяева в Париже Религиозно-философской Академией с подзаголовком «Орган русской религиозной мысли»

В настоящем издании вниманию благочестивого и просвещенного читателя предлагается полное собрание публикаций протоиерея Сергия Николаевича Булгакова из парижского журнала «Путь». В любой области знания, не исключая богословие, церковную историю и канонику, есть имена, отсутствие знакомства с наследием которых (вне зависимости от нашего согласия или несогласия, полного или частичного приятия или неприятия того, что в этом наследии содержится), лишает нас права называть себя людьми вполне образованными и компетентными в той или иной области.

Если мы будем говорить об истории русской богословской мысли XX столетия, то к числу этих имен – вместе со священником Павлом Флоренским, митрополитом Антонием Храповицким, Владимиром Николаевичем Лосским, протопресвитером Александром Шмеманом, протопресвитером Иоанном Мейендорфом, архимандритом Киприаном Керном, архиепископом Серафимом Соболевым – должен быть отнесен и протоиерей Сергий Булгаков. Его богословское творчество всегда вызывало неоднозначное отношение. Вспомним хрестоматийно известное неприятие его софиологии и осуждение ее как со стороны богословов, иерархов, поддерживавших митрополита Сергия (Старгородского), прежде всего Владимира Николаевича Лосского, так и в среде сторонников карловацкого Синода. То же самое можно сказать и о других сторонах богословского творчества отца Сергия.

В предлагаемом сборнике читатель увидит статьи, посвященные проблемам экклезиологии, сакраментологии, сравнительного богословия, по актуальным вопросам каноники

и церковной практики. При всей широте диапазона богословской мысли протоиерея Сергия Булгакова, мы не сможем не заметить характерные черты, объединяющие эти работы. Почти в каждой из них содержится нечто очень пограничное основному направлению церковного предания. С другой стороны, все они касаются актуальнейших, и в те годы и ныне волнующих нас аспектов православного вероучения и церковной доктрины в широком смысле слова. Человек, по-настоящему увлеченный богословием, не может не оценить эту устремленность мысли протоиерея Сергия Булгакова не к заведомо спокойному, беспроblemному и неактуальному, не к тому, чтобы была написана еще одна из бесконечного ряда работ под общим названием «Златоуст как гомилет» или «Гомилет как Златоуст», а к тому, что действительно является вызовом со стороны нецерковного сознания, внутренней проблемой для христианского мировоззрения, нерешенностью канонической практики или церковно-исторической актуальности.

Это методологически важно в наши дни. Как никогда в начале XXI столетия, в ситуации нынешней церковной внутренней и церковно-государственной внешней свободы нашей богословской мысли необходимо уметь говорить на понятном языке с ответственной богословской глубиной о том, что действительно является важным для нашего христианского мировоззрения, а не о том, о чем нам говорить спокойнее и удобнее. И как раз в этом отношении мы многому сможем поучиться в трудах достойнейшего представителя профессуры Свято-Сергиевского Парижского богословского института протоиерея Сергия Булгакова.

Кроме того, знакомство с его наследием поможет адекватнее оценить и сегодняшние споры и дискуссии. В частности, становится очевидно по прочтении его работ, посвященных таинству Евхаристии, что девяносто процентов объема аргументации противников православной рецепции учения о пресуществлении как допустимом, приемлемом и естественном для православного богословия восходит именно к позиции протоиерея Сергия Булгакова и почти ничто не было

добавлено с того времени адептами этой доктрины до начала XXI века. Мне кажется, что читающие статью, посвященную апостолу Иуде, смогут лучше оценить и те попытки современных реинтерпретаций Евангелия, которые ныне бытуют в общественном сознании в свете христианского осмысления трагической коллизии ученика-предателя.

Предлагаемый читателю том не является учительной книгой, как и не может быть источником безусловной церковной истины. Все в нем следует проверять исходя из мысли, сформулированной самим протоиереем Сергием Булгаковым в его книге «Православие»: критерием церковной истины является проверка того или иного мнения преданием церковным. Читая эти увлекательные, глубокие и яркие страницы, постараемся прилагать к ним слово самого автора – протоиерея Сергея Николаевича Булгакова.

Протоиерей Максим Козлов

Очерки учения о церкви¹

1. Церковь невидимая и видимая. 2. Основание Церкви. 3. Церковь Ветхозаветная. 4. Боговоплощение как основание Церкви. 5. Духовная природа Церкви. 6. Церковь как богоустановленное общество. 7. Внутреннее единство Церкви. 8. Внешнее единство Церкви. 9. Обладает ли Православие внешним авторитетом догматической непогрешительности? 10. Церковь и «инославие».

1. Церковь невидимая и видимая

«Верую во Святую Соборную и Апостольскую Церковь». Согласно определению 9 члена Символа веры, Церковь, будучи внешним фактом, одновременно есть и предмет веры, которая есть «наличность ожидаемого и очевидность невидимого», ἐλπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Евр.11:1). Как видимая, Церковь есть богоустановленное общество с определенными формами. Но что она есть как невидимая и ожидаемая? Невидимая сторона Церкви распространяется, прежде всего, на ее личный состав, ибо в нее входят не только люди, сейчас живущие на земле, но и в вере отшедшие, и не только человеки, но и Ангелы. Невидимой является также Божественно-благодатная сила, действующая в Церкви и ее одушевляющая. Невидимым является и Божественное основание Церкви, имеющей Главою Господа Иисуса Христа, исполняемой Духом Святым, носящей печать Святой Троицы, во имя Которой и крещаются все вступающие в Церковь. Как же ближе определить соотношение между видимой и невидимой стороной Церкви? Может быть два уклона в учении о Церкви: один, ведущий к более или менее полному разрыву явственной связи между Церковью видимой и невидимой, другой же – к ее овнешнению, к превращению в организованное общество единомышленников, вроде государства или партии. Оба уклона обнаружились в ту эпоху кризиса церковного сознания на Западе, которая зовется реформацией. В глазах деятелей реформации Церковь есть общество святых, которые только вкраплены в земную Церковь² и даже находятся и за пределами христианства (лютеране), или же предызбранных (кальвинисты) и вообще ведомых одному Богу (шотландское исповедание). Логическое ударение лежит здесь на *противопоставлении* невидимой, подлинной Церкви и видимой как в сущности неподлинной, в себе только вмещающей, но вместе с тем и скрывающей истинную Церковь. Святые в Церкви, действительно, неведомы миру и ведомы только Богу, однако из этого факта здесь делается вывод, что не

свята Церковь сама по себе как богоустановленное общество: она святится лишь святостью святых. Тем самым реформация превращает Церковь в *идею* или же только идеальное задание, вообще даже неместимое в пределы земного опыта.³ Таким образом, здесь совершается *разрыв* между идеей и действительностью, невидимым и видимым, Небом и землей, Божественным и человеческим, то есть в скрытом виде отвергается Боговоплощение Христа от Девы Марии. Но вместе с этим отвергается и Церковь как подлинная и истинная носительница силы и благодати Божией. В споре с реформаторами с католической стороны подчеркивалось, главным образом, то, что святости Церкви не противоречит участие в ней не только праведников, но и грешников, и что Церковь представляет собой видимое общество, столь же явное и осязательное, как царство Галлии и Венецианская республика (Bellarmini, Eccl. milit, с.2).⁴ Однако решающее значение здесь имеет не само определение внешних, видимых границ Церкви, но постижение ее природы. Основным свойством Церкви является то, что под внешними формами и проявлениями ее жизни подается благодать, совершается действие силы Божественной. Церковь есть Божественная, благодатная *жизнь* на земле, в этом мире и за его пределами одновременно. Церковь есть непрестанно совершающееся обожение человека и в нем – мира. Самым характерным для жизни Церкви поэтому является именно неразрывное *соединение* Божественной и человеческой жизни, сращенность формы и содержания без устранения или растворения человеческого естества, наделенного пронизываемостью для благодатного претворения. Таким образом, Церковь есть единство премирного (трансцендентного) и мирового (имманентного) бытия. Такое единство есть *тайна*, преодолевающая ум, и потому жизнь Церкви есть тайна веры, которая открывается только в жизненном опыте ее членов. В этом смысле Церковь нельзя *показать* неверующему, как Галлию или Венецию, но для верующего она вполне осязательна и видима, ее бытие подчиняется формам пространственности и временности, общим для всего мирового бытия. Церковь есть действие Духа

Божия, обитающего в человеке, она есть воплощение Христа Спасителя, живущего в мире и пребывающего в нем «всегда, ныне и присно и во веки веков», она есть вместилище Духа Святого, сошедшего в Пятидесятницу на землю и пребывающего в Церкви, она есть откровение Святой Троицы в мире. Вся история Церкви таинственна, и сама она есть, можно сказать, непрерывное таинство, которое проявляется в отдельных молитвенных таинодействиях, и в частности, в таинствах Церкви в собственном смысле. И как в Таинстве все видимо, имея свою установленную форму, но и все невидимо, именно что наполняет эту форму. Неверующий глаз здесь видит только одну внешность, для верующего же ведомо содержание этой внешности. Церковь есть лестница между Небом и землей, через которую совершается богонисхождение и восхождение к Небу людей. Церковь есть благодатная жизнь в Боге, и потому она не может быть ни определена, ни описана. Однако по воле Божьей она сращена с внешними формами и установлениями, которые и должны быть свято и нерушимо соблюдаемы, и могут быть показаны, как «Галлия и Венецианская республика»... В этом смысле Церковь есть богоустановленное общество, основанное Господом Иисусом Христом и имеющее свой определенный строй.

2. Основание Церкви

Церковь на земле основана по прямому изволению Господа Иисуса Христа, в дни Его земной жизни, и утверждена Кровью Его, изливаемой за жизнь мира. «Совершишася», возвестившееся с креста (Ин.19:30) и раздравшее церковную завесу ветхозаветного Храма, явилось и основанием Церкви Христовой. Другим событием, завершившим основание Церкви, явилась Пятидесятница, изливание Даров Святого Духа на апостолов, а через них и на всякую тварь. Однако несмотря на это говорится и о *Ветхозаветной* Церкви, существовавшей ранее пришествия Христова, конечно, силою грядущего явления Христа. И в этом смысле начало Церкви положено в раю («начало ея в раи положил еси» – чин правосл.). Это начало непосредственно связывается с изреченным Богом обетованием о семени жены. Однако можно не без основания рассматривать уже и райское состояние прародителей до грехопадения как предначинающуюся Церковь. Прародители жили в непосредственном богообщении: «И услышали глас Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт.3:8). В раю не было храма подобно тому, как в небесном Иерусалиме (в Откр.21:22): «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец». Нам совершенно неведомо, каковы были бы судьбы мира, если бы не произошло грехопадение. Однако и оно не могло изменить самого основания создания мира, ибо так возлюбил Бог мир, что в предвечном совете Своем определил вочеловечение и крестную жертву Сына Своего для спасения мира и создания Церкви. Церковь есть неизменное основание и цель миротворения. Мир создан Богом ради Церкви как ее вместилище («Он избрал +мира будет то, когда Бог станет всяческая во всех. Это есть «домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною... начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия» (Еф.3:9–10). «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя

Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1Тим.3:16).

Мир создан для Церкви и в Церкви имеет свою высшую основу⁵. Если Шестоднев заканчивается и увенчивается созданием человека, после которого исполнена вся полнота и Бог почил от дел Своих, то это сотворение мира и в нем человека по образу и подобию Божию имеет свою предвечную основу в Премудрости Божией, она же есть предвечный образ и основа Церкви. Церковь есть Небесный Иерусалим, сходящий на землю в полноту времени (Откр. 21), слава Божия, которая откроется в нас (Рим.8:18), жилище на Небесах, дом нерукотворенный, вечный (2Кор.5:1; Флп.3:20). Об этой славе говорит в первосвященнической молитве Своей Спаситель: «Ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (Ин.17:5, 17:22). Мир создан Богом из ничего, но Божественной полнотой и премудростью, которая была художницей пред Ним и радость которой в сынах человеческих (Притч.8:31). Мир создан Богом как Церковь в своем основании и в своем совершении. Жизнь мира есть становящаяся Церковь, судьбы мира есть история Церкви. Церковь не могла возникнуть из несуществующего, как возникают разные человеческие общества или государства, она не могла быть *основана*, как основываются человеческие учреждения, которые могут быть и не быть. Ее возникновение и основание подчинено высшей внутренней необходимости, заложенной в самом сотворении мира и человека. В осуществлении своем Церковь возникает во времени, но в основании своем она существует *предвечно*, как Божественная первооснова и цель мироздания. Это тайна Боговоплощения, неведомая даже Ангелам. Господь создал мир для человека, а человека Он создал, чтобы иметь в нем Себе друга, соделать его чадом Божиим, приобщить его к Божественной жизни. Пресвятая Троица, единосущная любовь Трех Ипостасей, самозамкнутая и самодовлеющая Взаимность, Божественное Тричислие, всеблаженная и вседовольная, не могущая иметь никакого восполнения, в щедродательной любви Своей творит

из небытия по образу и подобию Своему ипостасного человека, и эту человеческую ипостась хочет приобщить к любви Своей и к жизни Своей, дабы ее совершенно обожить, сотворить из человека «бога по благодати». Это и означает сотворить его для Церкви и ради Церкви, ибо она и есть благодатная жизнь обоженной твари. Так возлюбил Бог мир, что в предвечном Своем Совете predetermined воплощение Единородного Сына, дабы дать верующим в Него жизнь вечную, спасти мир (Ин.3:16–17). Боговоплощение и есть свершение Церкви через обожение человеческой природы, а вместе с ней и освящение и преображение всей твари, создание нового Неба и новой земли, в них же оправдание всего. Ибо тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих – ...в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу... детей Божиих... (Рим.8:19–21). ...По обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда... (2Пет.3:13).

3. Церковь Ветхозаветная

Адам и Ева, созданные по образу и подобию Божию, в Нем должны были найти силу для свободного уподобления этому образу, иначе говоря, к полному воцерковлению своей жизни, а вместе с собой и всей твари, судьбы которой были поставлены в зависимость от человека. Первая чета была поселена в рай возделывать и хранить его и получила заповедь Божию как внутреннюю норму своей жизни – не вкушать плодов древа добра и зла. Эта заповедь содержала в себе сокровенно предначертание пути оцерковления человека. Он должен был прежде всего явить послушание, но это послушание могло оказаться лишь выражением его любви к Богу, исполненной безграничного сыновнего доверия. Непослушание же явилось и нелюбовью к Богу-Любви, следовательно, затмением и искажением образа Божьего в человеческом его подобию. Вкушение запретного плода явилось вместе с тем и свидетельством маловерия: мирские стихии, плод древа оказались в глазах обольщенного человека более могущественным средством к мнимому обожению (будете яко боги), нежели сила благодати Божией. В человеке произошло обращение от Бога к миру, отпадение от живого и непосредственного богообщения. Другими словами, человек сошел с пути воцерковления и вступил на путь обмирщения. Этим он нарушил норму своей собственной природы и повлек за собою всю тварь. Приговор Божий над падшим человеком был столько же присуждением кары, сколько и выявлением неустранимых последствий такого самоопределения: человек, сделавшись только природным, потерял власть над природой и над своим собственным телом, стал смертен и понес на себе печать осуждения за грех. В грехопадении расторгнута была связь между Церковью и миром, отвергнут был путь оцерковления. Однако человеческому греху не дано было превзойти Божьего милосердия, а человеческой немощи – разрушить Божие предначертание о творении. Церковь не была разрушена грехопадением человека, хотя переменились пути ее

строительства на земле. В больной человеческой природе осталось еще живое семя, которое могло быть возвращено в сад Божьем. Это было ...семя жены..., которое ...сотрет главу змия.... В человеческом роде избрана была благодатная ветвь, которая должна была возрастить «семя жены», – это род Богоматери. В раю Божиим вместе с приговором над прародителями полагается и основание тому *родословию* Христа, которым открывается Евангелие. *Несмотря* на грех, силой помощи Божией начинается постепенное оздоровление человеческого рода к тому, чтобы вместить Церковь и принять воплощающегося Христа. Это есть некоторое *предварительное* воцерковление, приготовление к Церкви, как бы притвор церковный. Это и есть так называемая *Ветхозаветная Церковь* как богоустановленное общество, хранящее неповрежденной веру в истинного Бога и огражденное священным обрядом и законом. Это прообраз грядущей Церкви Христовой, ее приуготовление: «прейде сень законная благодати пришедшей» (догматик) В истории ее можно отметить несколько граней: 1) *От Адама до Ноя*, когда Священное Предание, установление жертв, которое, судя по примеру Каина и Авеля, ведет свое происхождение изначала, хранятся в избранном роде патриархов, причем все остальное человечество постепенно охватывается развращением. 2) *От праведного Ноя до Авраама*: Господь избрал Ноя и близких его для спасения в ковчеге, который и является неизменным образом Церкви, от общего истребления, причем Бог заключил с Ноем знамение радуги завет о том, что нового потопа более не будет. 3) *От Авраама до Моисея*: с Авраамом Бог заключил завет в том, что в роде Авраамовом должно сохраняться истинное богопочитание, род же сей будет возвеличен Богом как избранная отрасль, о которой благословятся все племена земные, и в знак сего завета установлено было обрезание для младенцев мужского пола – прообраз крещения. Род Авраама сделался избранным народом Божиим, так что Бог, являясь Моисею, называл Себя: ...Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова... (Исх.3:6). И Господь Иисус в родословной святого Матфея именуется «сын Давидов, Сын Авраамов»... 4) *От*

Моисея до пророков: Господь открыл имя свое *Иегова* через Моисея и вывел через него народ еврейский из Египта. Через Моисея Бог дал народу закон, установил подзаконное священство, жертвы и времена; было установлено священное место поклонения Богу – скиния, а затем и храм, воздвигнутый Соломоном. Господь оградил избранный род от всех родов оградой закона как виноградник, по слову пророка Исаии (5:1–2, 5:7): ...У Возлюбленного Моего был виноградник на вершине утучненной горы. И Он обнес его оградой, и очистил его от камней, и насадил в нем отборные лозы, и построил башню посреди его, и выкопал в нем точило, и ожидал, что он принесет добрые гроздья, а он принес дикие ягоды... Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды – любимое насаждение Его.... 5) *От пророков до Христа.* Еврейству был дан не только «закон», но и «пророки», боговдохновенные мужи, которые призваны были воспитывать Новозаветный дух в подзаконном народе, пробуждать чаяния Мессии и готовить Его встречу, призывать к Грядущему во Имя Господне. Пророческая проповедь сроднила сознание еврейства с грядущим спасением настолько, что оказалось возможным в полноту времен и сроков такое твердое и ясное сознание чаемого спасения, какое обнаружил иерей Захария, отец Предтечи (Лк.1:67–79), Симеон и Анна Богоприимцы (Лк.2:29–35, 38), и наконец оказалось возможным появление Иоанна Предтечи с его совершенно ясным ведением о приближении Агнца Божьего, вземлющего грех мира.

Важнейшая задача Ветхозаветной Церкви состояла в том, чтобы вместе с воспитанием сознания в человеческом роде воспитывалась бы преемственно, наследственно святость и была бы ограждена предызбранная святая семья, в которой из поколения в поколение сохранялась, наращивалась, укреплялась бы личная святость, вспомоществуемая благодатью Божьей. История Ветхозаветной Церкви у евангелистов (Мф.1:1–17; Лк.3:23–38) вся сосредоточивается в родословной Христа Спасителя, есть это родословие. «Закон и пророки» вели к тому, чтобы на древе богоизбранного народа могла появиться Священная Отрасль, чтобы процвела на нем

Неувядаемым Цветом Дева Мария. И обе родословные именно раскрывают смысл Ветхого Завета как воспитание человеческого рода к Рождеству Христову через Благодатную Марию. Правда, обе родословные ведут к Иосифу или от Иосифа, но известно, что род Иосифов и род Мариин должен быть один и тот же род, и только еврейский обычай исчислять родословные через мужские колена заставляет и в данном случае привести родословную не к Марии, но к Обручнику Ее (впрочем, это может иметь еще и свой особенный смысл – показать, что в итоге священного родословия и весь человеческий род является матерью Господа, точнее, матерью Матери, как и поется в рождественском песнопении: «мы же (приносим) Марию Деву»). С Рождеством Христовым окончились времена Ветхозаветной Церкви, и хотя завеса церковная раздралась лишь после Голгофского «совершишася», однако внутренне прообразы уже побледнели и расступились перед Первообразом, их исполнением, и Дева Мария, Храм одушевленный, без всякого препятствия вступила в Святая Святых храма рукотворного и Собою внутренне упразднила его прообразовательное значение. Господь совершил всякую правду закона, который пришел не нарушить, но исполнить, однако при этом влагая в него новый смысл и содержание, являя его лишь ...как тень будущих благ, а не самый образ вещей... (Евр.10:1).

4. Боговоплощение как основание Церкви

Грехопадением Адама отвергнут был человеком и стал для него непосильным прямой путь оцерковления жизни, к которому он был призван. Он сделался печальным пленником мира сего и князя этого мира. Для того чтобы ему возможно стало вернуться к богоустановленному пути, нужно было, чтобы в нем появилась новая жизнь, новые силы, причем эти силы, однако, не разрушили бы, но сохранили его человеческую природу. Обновление ветхого Адама совершилось явлением Нового Адама, Бога и Человека, Господа Иисуса Христа. В нем человечество, невреденно сохранившееся, соединилось – нераздельно и неслиянно – с Божеством и снова обрело свое истинное, изначальное состояние, освободилось от тлена и порчи. Предназначенное для воцерковления, оно и стало во Христе Церковью, совершенно принявшей божественную жизнь, обожившись человечеством. Совершенное обожение человеческой природы во Христе и есть основание Им Церкви. Действительным основанием Церкви является поэтому совершившееся боговоплощение Христа Спасителя, при котором вся человечность, совершенная человеческая природа соединилась с истинной божеской природой, «полнотой Божества» в лице Логоса, Второй Ипостаси Святой Троицы, при полном проникновении обеих природ (περιχώρησις), но и без всякого взаимного поглощения. Эта основная истина веры была торжественно провозглашена и утверждена на IV Вселенском соборе в Халкидоне в 451г. «Следуя святым отцам, все мы согласно учим исповедовать одного и того же Сына Господа нашего Иисуса Христа, и Его совершенного в Божестве и Его совершенного в человечестве, Его же истинно Бога и истинно человека, из души разумной и телесной, единосущного Отцу по Божеству и Его же единосущного нам по человечеству, нам во всем подобного, кроме греха, прежде всех рожденного от Отца по Божеству, в последок дней Его же рожденного от Девы Марии Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына Господа, Единородного, из двух природ неслиянно,

неизменно, неразрывно, нераздельно познаваемого (ἁδιαχύτως, ἁτρέπτως, ἁδιوریотως, ἁχωρίотως γινώμενον); причем различие природ никогда не уничтожается соединением, напротив, свойство каждой природы сохраняется и (обе) они соединяются в одно Лицо и одну ипостась, не разделяясь и не распадаясь на две ипостаси».

Став Богочеловеком, Второе Лицо Святой Троицы, Господь Иисус Христос, принял на Себя человечество, кроме греха, и сделал его Своей собственной природой, соединив со Своим Божеством. Во исполнение сего спасительного плана Он разделил все судьбы падшего человечества (кроме греха), изжил их сполна, вплоть до крестного страдания и смерти. Но это изживание безгрешным Богочеловеком судеб падшего человека имело возрождающее, спасающее, искупающее значение. Своими страданиями Спаситель обессилил грех в человеческой природе, Своей кровью и крестной смертью Он победил силу смерти. Вопреки падшему состоянию человека Он явил его в безгреховном, должном, естественном состоянии. Он прославил его воскресением потому, что смерть не могла удержать безгрешного Мертвеца. Он воскрес в славе и вместе с Собой воскресил, дал силу воскресения всему человеческому роду. В воскресшем Теле Христа человечество достигло высшего состояния, ему предназначенного при творении, но им утерянного даже в возможности силой греха. Человек создан для *славы* Божией, то есть для Церкви, чтобы *стать* Церковью и быть Ею. В грехопадении путь этот к воцерковлению был им отвергнут. Новым Адамом, Христом, путь этот был пройден до конца, и Христово человечество стало Церковью. О чем и свидетельствует Сам великий Первосвященник в первосвященнической Своей молитве: ...И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им... Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира... (Ин.17:22,24). Господь в Своем Лице прославил весь человеческий род и всему ему сообщил силу Своего Воскресения: на Страшный Суд ...соберутся... *еси языцы...* (Мф.25:32). Как в Адаме все умирают, так во Христе все

оживут... ([1Кор.15:22](#)). Господь, как совершенный Человек, принял на человечество Свое и совершенное излияние даров Святого Духа, сошедшего на Него в виде голубя при крещении от Иоанна в водах Иорданских, – по Божеству же Своему Он всегда оставался неразлучен с Духом Святым, исходящим на Него от Отца. После крещения Он явился уже ...исполнен Духа Свята... ([Лк.4:1](#)) и мог свидетельствовать о Себе словами Исаии: ...Дух Господень на Мне... ([Лк.4:18](#)). Но сего Духа Святого Он по воскресении Своем ниспослал от Отца Своего, как Он обетовал на Тайной Вечери ученикам Своим: ...Уне есть вам, да Аз иду.... послу Его к вам... ([Ин.16:7](#)). Пятидесятница, сошествие Святого Духа на Церковь в лице апостолов, явилась завершением спасения человечества через обожение, она была совершителем действия дела Христова, Его воплощения: ...Он (Дух Святой) прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам... ([Ин.16:14](#)). Как в предвечной жизни Святой Троицы Дух Святой почивает на Сыне, открывающем Отца, так и в мире Боговоплощение Христа осталось бы незавершенным, если бы оно не привело за собой и нисхождение Святого Духа, сущего нераздельно со Христом. Посему и обожение человечества совершается Христовым Боговоплощением силою Святого Духа, причем и Сын, и Дух Святой посылаются Отцом и Его открывают. Следовательно, основание Церкви является делом всей Святой Троицы, причем каждая из Трех Ипостасей открывается соответственно ипостасному свойству своему: Отец посылает, Сын воплощается, Дух Святой нисходит и осуществляет дело Сына.

5. Духовная природа Церкви

Господь принес новую, благодатную жизнь человеку, жизнь во Христе и со Христом. Единение Божеской и человеческой природы, воплощение Бога и обожение человека, дало человеку возможность такого полного, глубокого и таинственного единения со Христом, что он может сказать о себе устами апостола Павла: ...И уже не я живу, но живет во мне Христос... (Гал.2:20). Это соединение настолько несокрушимо и нерушимо, что о нем можно свидетельствовать словами того же апостола: «Ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим.8:38–39). Господь Сам говорил о Себе: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин.7:38–39), и торжественно провозгласил Он же в первосвященнической молитве: «Ты дал Ему (Сыну) власть над всякой плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную» (Ин.17:2). Жизнь со Христом становится жизнью во Христе, жизнью Христа в нас. Здесь повторяется или снова осуществляется тайна единения двух природ во Христе: Он соединяется не только с *личным* Своим телом воплощения, с человечеством Своим, но в нем и со всяким человеком, Его взыскующим.

В этом смысле совершенного общения жизни со Христом Церковь именуется в Слове Божием *Телом Христовым*: «Вы Тело Христово, порознь – члены» (1Кор.12:27). Церковь «есть Тело Его, полнота, наполняющая все во всем» (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληροῦμένου) (Еф.1:23, 4:12; Кол.1:24).

Чтобы понять истинное значение этого определения, нужно видеть в нем больше, чем простое уподобление, разуместь выражение некоторой сущности. Природа тела в отношении к живущему в нем духу состоит в том, что оно является, с одной стороны, послушным орудием для велений духа, а с другой –

средством проявления духа, осязательным его откровением. Тело имеет общую жизнь с духом, их можно различать, но нельзя отделять и противопоставлять. Разумеется, при этом определении имеется в виду или изначальное, первоизданное состояние тела, не искаженное грехом, или состояние прославленного, одуховленного тела, Тела Христа Воскресшего, но под него не подходит теперешнее состояние нашего тела, которое силой своей чувственности и материальности является темницей для духа. Именуя Церковь *Телом* Христовым, апостол свидетельствует о таком единении Христа с человечеством, которое раскроется на Страшном Суде, когда Сам Господь засвидетельствует явно о Своем присутствии в каждом человеке: «...так как сделали вы одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне;... и так как не сделали одному из сих меньших, то не сделали Мне» (Мф.25:40, 25:45). Апостол научает поэтому и отдельных членов Церкви смотреть на тела свои как на члены Тела Христова. «Разве вы не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» (1Кор.6:15). Другое определение Церкви, которое дается Словом Божиим, заимствовано из брачных отношений. Церковь именуется *Невеста* Христова или *Жена Его* (2Кор.11:2; Откр.21:9, 22:17): «...я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою» (2Кор.11:2). «...наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых. И сказал мне Ангел: напиши: блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (Откр.19:7–9). «И сказал (ангел): пойдя, я покажу тебе жену, невесту Агнца... и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога» (Откр.21:9–10). И самая тайна брака изъясняется апостолом как «тайна... во Христа и в Церковь» (μυστήριον μέγα) (Еф.5:32). В этих уподоблениях выражена та же самая мысль, что и выше. Отношения жениха и невесты, и в особенности мужа и жены, осуществляются, с одной стороны, соединением двух воедино, даже и в плотском отношении: «и будета два в плоть едину» (Быт.2:24; Мф.19:5–6; Мк.10:8), являясь общей жизнью двух, а с другой – определяются иерархическим соотношением,

различием мужа, как главы, от жены, имеющей долг повиновения. Как тело послушно велениям духа, с которым оно живет одной жизнью, так и жена послушна внушениям мужа, с которым она соединена единством плотским и духовным. Таким образом, отклоняя здесь от себя специальное рассмотрение обоих этих определений, мы можем указать их общую мысль и содержание: в них говорится о Церкви как о жизни в единении со Христом, как о совершающемся *обожении* человека.

Однако духовная сущность Церкви не может исчерпываться только определениями, относящимися к единению со Христом, ибо это единение ведет за собою и вселение Святого Духа или же обуславливается им: обожение совершается Духом Святым для облакающихся во Христа. Потому и Церковь должна быть опознана как вместилище даров Святого Духа, ведущее свое начало от Пятидесятницы. Ощутительное вступление в Церковь при Крещении сопровождалось явным излиянием даров Святого Духа в первенствующей Церкви (согласно Деяниям апостолов): «Павел... прибыл в Ефес и, нашедши некоторых учеников, сказал им: приняли ли вы Духа Святого, уверовав? Они же сказали ему: мы даже и не слыхали, есть ли Дух Святой... И, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой, и они стали проповедовать языками и пророчествовать» (Деян.19:1–6). (Ср. также Деян.8:17; 10:44–46). И насколько жизнь в Церкви есть жизнь во Христе, настолько она есть жизнь в Духе Святом: «Правда, мир и радость в Дусе Святе» (Рим.14:17. – *Прим. ред.*). Стяжание Святого Духа есть и цель, и существо, и задача христианской жизни, как это было однажды сказано прп.Серафимом в согласии со всеми учителями Церкви. Поэтому и Церковь, которая однажды в Слове Божиим именуется дом Христов (Евр.3:6: «Христос как Сын в доме Его, дом же Его – мы»), неоднократно называется дом Божий и храм Божий как храм Духа Святого: «Не весте, ли яко храм Божий есте, и дух Божий живет в Вас»? (1Кор.3:16–17, 6:19; 2Кор.6:16; Еф.2:19–22). Для Духа Святого нет преград и нет границ, Он все пронизывает, даже глубины Божии, Он дышит, где хочет, и никто не знает, когда Он приходит и куда уходит. Он святит, преображает, пресуществляет всякое естество, вдохновляет и восполняет

оскудевающее и врачует немощное. «Святым Духом всякая душа живится», и без благодати Святого Духа нет жизни истинной и вечной, жизни в Боге. Церковная жизнь есть благодатное царство Святого Духа. Церковь есть Дух Святой, благодатно действующий в людях. Действие Святого Духа имеет разные степени и связано с разными образами Его наития. Как Царствие Божие, жизнь в Церкви есть «правда, мир и радость о Дусе Святе». В древнейшем тексте прошение молитвы Господней *«да приидет Царствие Твое»* читалось: «Да приидет Дух Святой». Он был вдунут Воскресшим Христом в апостолов, которые тем самым были рукоположены Великим Архиереем во священство: «Приимите Дух Свят, им же отпустите грехи, отпустятся им, а им же держите, держатся». Этими словами им дана была священническая власть. Церковные Таинства и освящения совершаются призыванием и силой Святого Духа: а) освящение Святых Даров на Литургии, предваряемое молитвой 3-го часа о ниспослании Святого Духа, завершается словами, произносимыми при общем благословении Святого Хлеба и Чаши: *преложив Духом Твоим Святым*; б) освящение крещальных вод (как и освящение воды в Богоявление) совершается «силою и действием и наитием Духа Святого», «невидимым явлением Святого Духа»; в) миропомазание – «печать дара Духа Святого»; г) в елеосвящении: «Ниспосли Святаго Твоего Духа и освяти елей сей»; д) в рукоположении испрашивается и низводится благодать Святого Духа на рукополагаемого. Дух Святой есть освящающая сила в Церкви. Будущий век, когда будет Бог «всяческая во всех», царство славы, отличается от теперешнего царства благодати, когда жизнь в состоянии своем остается еще непросветленной и Дух Божий золотит только вершины. Однако же по существу это одна и та же жизнь – жизнь в Святом Духе, вечная жизнь.

Итак, Церковь обладает сокровищем *вечной жизни* во Христе и Святом Духе. Она есть эта вечная жизнь на земле и в сем веке начаток века будущего.

6. Церковь как богоустановленное общество

Хотя сила Церкви есть благодатная жизнь в Боге, невидимая очами мира, однако Церковь вследствие этого не становится невидимой в своем внешнем бытии в этом мире. Ее жизнь не приводится к беспорядочному, импровизированному вдохновению и экстазам, к которым хочет ее свести пиэтизм и мистицизм, всяческое «духовное» христианство. Благодатная жизнь в ней соединяется и с внешним ее ознаменованием через посредство видимых знаков и действий, которым присуща благодатная сила. Установить такую связь и единство между внешним ознаменованием и духовной сущностью, его наполняющей, другими словами, обрести нужную форму священных символических действий своими силами, разумеется, невозможно для человека. Это возможно только Самому Богу, если Ему это угодно, через Его откровение в богоустановленном богопочитании и богослужении. И мы, действительно, видим еще в Ветхом Завете, имевшем лишь «тьнь будущих благ» (Евр.10:1) новозаветных, Сам Бог дает установления, касающиеся как храмоустройства, так и богослужения вместе со священством. *Весь обрядовый закон во всех подробностях дан Моисею непосредственно Богом на Синае, другими словами, явился вследствие прямого Божьего повеления, установившего тем самым видимую Церковь на земле* (см. Исх.25–31; Лев.1–8, 23–24; Числ.8–10,15; Втор.16–17). «И освящу скинию собрания, и жертвенник, и Аарона, и сынов его освящу, чтобы они священнодействовали Мне. И буду обитать среди сынов Израилевых, и буду им Богом». (Исх.29:44–45). Таким образом, «первый завет имел постановление о Богослужении и святилище земное» (Евр.9:1). Но и Новый Завет, и Церковь Христова имеют постановления о Богослужении и святилище земное, хотя уже иные, чем ветхозаветные, как и новое священство. Он так же установлен, как *видимая Церковь*. И, действительно, Церковь как общество, имеющее внешние признаки, ознаменования, формы своей жизни, основана Господом Иисусом Христом и исполнена Духом

Святым Понятием *Церкви* как общества, заступившее место ветхозаветного *саһал'а*, мы имеем в Евангелиях и апостольских Посланиях, «Нет другого основания Церкви, кроме единого Христа, – по слову апостола, – *основания бо иного никто не может положить, паче лежащего, еже есть Иисус Христос*» (1Кор.3:11) (Прав. Испов. ч.I, отв. на вопр. 85) (Ср. вообще тексты: Мф.16, 18, 10; 10, 14, 16, 17, 21). Новозаветная проповедь о Царствии Божиим имеет своим предметом также природу Церкви.⁶ Основание Церкви положено Боговоплощением Христа, Который принял на Себя и совершенно обожил человеческое естество и искупил человека Своей крестной смертью, «стяжал (Церковь) кровью Своей» (Деян.20:28). При этом освящении человеческое естество было сохранено во всей силе и неприкосновенности, свободно подчинившись естеству Божественному: согласно догмату VI Вселенского Собора, во Христе существуют две воли и два хотения – Божеское и человеческое, благодаря единению которых устанавливается их полное взаимное общение или проникновение. И Церковь есть неповрежденное человечество Христово, соединившееся с Божеством и в видимости своей вместившее невидимую присносущую силу Божества. Церковь есть живое пересечение, единство двух жизней, двух миров: Божественного и человеческого, природного и благодатного. Посему эта жизнь раскрывается и осуществляется в видимых формах, сверхчувственное в чувственном. Но эти формы *даны* и установлены самим Богочеловеком, сообщаящим Свою жизнь Своему Телу непосредственно (как в Евхаристии, в отпущении грехов) или через апостолов в дальнейшем предании, как зерно, из которого развивается растение через все века до скончания мира и Второго Пришествия. Церкви присуща – и ей только одной – *благодатная*, сверхприродная, Божественная жизнь; она есть источник, орошающий мир и человечество водами живота вечного, и вне этого источника нет влаги. Общение благодатной жизни дается человеку не единолично, в отъединении, но соборно по связи с Церковью как богоустановленной организацией. Плоды этой жизни невидимы, как сокровенна и самая жизнь в Боге, но формы ее видимы и

богоустановлены. Церковь не становится при этом между Богом и человеком, заслоняя собою для него Небо, напротив, самая обращенность к Небу дана только в Церкви и через Церковь. Иным может показаться, что этим вводится внешний формализм там, где должно царить свободное вдохновение и личное творчество. Но форма не есть формализм, также как и личная настроенность не есть обособленность и отъединение. Формализм связан с отсутствием внутреннего движения души, усилия духовного. И здесь мы имеем единство двух волей и природ в жизни Церкви, Тела Христова: таинственная жизнь в Церкви и есть это единство богоустановленных форм, в которых подается благодать Божия, и человеческого произволения, подвига, усилия, которым Царствие Божие нудится. Поэтому-то Церковь не есть и не может быть простое общество единомышленников как «последователей» учения Христова, подобно многочисленным обществам, преследующим доступные человеческим силам мирские цели. Она по самой природе и задачам своим может быть основана только Самим Богом, Иисусом Христом, она может быть дана или не дана человеку, но иначе она не может возникнуть или произойти естественным порядком. Отсюда следует с очевидностью, что Церковь есть, да только и может быть всецело и единственно *Церковью Предания*, свято хранимого от начала. Господь в дни Своего служения, и особенно после Воскресения Своего, являясь апостолам, открывал им ум к постижению сокровенного в Писании и научал их Своим установлениям. И, просвещенные сошествием Духа Утешителя, апостолы передали это научение своим преемникам, и это священное предание, *творчески* сохраняясь, то есть развиваясь и осуществляясь в жизни, кристаллизовалось в формы церковной жизни, имеющие священный авторитет и подлежащие сохранению до окончания мира. Поэтому и Новозаветная Церковь имеет свой закон и устав богочитания и богослужения, хотя, конечно, иной, чем ветхозаветный. Главным таким установлением является церковная *иерархия*, облеченная свыше *властью* посредствовать между Богом и людьми, низводить благодать Святого Духа. Эта власть, первоначально данная апостолам и

ими переданная своим преемникам вместе с учением и всем Преданием, и является основанием того, что Церковь есть Апостольская в своей силе. Она имеет одну и ту же благодатную силу и власть, как и во времена апостольские. Этому *самотожеству* Церкви во все времена ее существования не противоречит то, что Священное Предание сохраняется творчески, не как мертвый капитал, но как живое предание, находящее для себя разные исторические формы выражения: апостольское *преемство* благодати сохраняется нерушимым. Наличием богоустановленных форм дается внешнее определение *Церкви видимой* как общества, связанного иерархической организацией и единством Предания, а вследствие этого и единством благодатной жизни.

Границы этого общества не положены, напротив, Церковь призвана вместить все народы: «...шедше, научите вся языцы» (Мф.28:19). Ветхозаветная Церковь устанавливалась заветом Бога исключительно с избранным народом, задача которого состояла в том, чтобы приготовить священный сосуд для боговоплощения, освященную и Святую Деву. Новый Завет, не связанный таким ограничением, является свершением спасения для всех, хотящих его вместить. Однако вступление в Церковь совершается лишь через новое рождение водой и Духом, через Святое Крещение. За порогом ее оказывается все человечество, жившее до Христа и живущее после Христа в неведении о Нем, хотя и без противления Ему. Пути спасения его остаются для нас недоведомой тайной, о которой говорит апостол: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим.11:33). Апостол Петр говорит о *проповеди во аде* (1Пет.3:19–20), и он же свидетельствовал, что «Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян.10:34–35). Среди церковных писателей некоторые (Климент Александрийский святой Иустин Философ) говорили о «христианах до Христа», и ту же мысль выражает наша Церковь, давая иногда (Московский Благовещенский собор и другие храмы) место в притворе храма изображениям языческих мудрецов (Платона, Аристотеля и др.) Но в состав видимой

Церкви входят все крещеные, т.е. не только праведники, а и грешники. Поэтому Церковь земная, воинствующая всецело и состоит из *грешников спасающихся*, хотя и искупленных Господом, но еще соделывающих дело своего спасения. Ничья участь и ничье состояние окончательно еще не может считаться определившимся, пока не закончилась земная жизнь, в силу *удобопревратности* греху человеческой природы. Невод Церкви влечет себе рыб *всякого* рода (Мф.13:47–50), и разделение произойдет лишь тогда, когда отделены будут плевелы от пшеницы, до времени растущие вместе на одном поле (Мф.13:24–30).

7. Внутреннее единство Церкви

Оно следует с очевидностью из самого существа Церкви, которая есть прежде всего благодатная *жизнь* в Боге. И как един Бог, един Христос и Дух Святой, так, по силе этого единства, едина и Церковь. Это именно сказано прежде всего в первосвященнической молитве Господней: «Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут» (Ин.17:21) «Аз есмь лоза, вы же рождие» (Ин.15:5). Такое единство есть, прежде всего, *самотождественность* благодатной жизни. Это же свойство есть и ее *кафоличность*, или *цельность* (от греческого καθ'όλου. Русский перевод «кафолический» как *соборный* неточен). Целостность же не есть количественное, но *качественное* определение, она присуща божественной благодатной жизни как таковой. Она неделима, хотя и многообразна в проявлениях, по степени и форме. «Дары различны, но Дух один и тот же, и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех... Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело... и все напоены одним Духом» (1Кор.12:4–5, 12:13). Вот единственное основание единства или, что то же, кафоличности Церкви, которая есть, таким образом, не экстенсивная величина, зависящая от внешней протяженности, но интенсивная, духовная окачественность, присущая всякому подлинному церковному опыту. Церковь едина, ибо жизнь ее единственна, единство есть качество церковности. Жизнь в Боге всегда имеет в себе свойство целостности, а постольку и всеобщности, как в смысле качественного ее тождества в разных местах и в разные времена, так и в смысле внешнего ее единообразия, проистекающего из внутреннего единства. Духовная жизнь имеет свой особый язык, единый для всех: чудо Пятидесятницы, упразднившее разделение языков, всегда продолжается в жизни Церкви. Только силой этого самотождества или кафолического единства в Церкви становится законно и понятно то словоупотребление, которое иначе может показаться вопиющим

противоречием и несообразностью: «Церковь Божия, сущая в Коринфе» (1Кор.1:2; 2Кор.1:1). Каким образом Церковь Божию, Вселенскую и единую, можно связывать и, видимо, отождествлять с поместной общиной (к тому же страждущей такими нестроениями и грехами, как коринфская)? Это становится, однако, вполне понятным и естественным, если иметь в виду внутреннее единство Церкви как благодатную жизнь, проявляющуюся и осуществляющуюся в многочисленных частных Церквях, поместных общинах.

Но какова же эта связь, существующая между единством Церкви внутренним, или качественным, и внешним, или количественным, находящим свое выражение и в организации? Эта связь несомненно существует: внутренним единством обосновывается и до известной степени предполагается и внешнее, причем это последнее может осуществляться в двух направлениях: как одинаковость жизни церковной в разных местах и как связь иерархической организации. Единство жизни церковной устанавливается общностью вероучения, догматов, всего Предания церковного и, прежде всего, Слова Божия, свершением Таинств, богослужения, всем богопочитанием. Есть единый могучий, неизмеримый в глубине своей поток *Предания* церковного, в котором сливаются отдельные жизни и в который вливается всякая частная община. Это есть не повторение, но общность, не одинаковость, но единство, не раздельное бытие, но бытие в раздельности, не «подобосущие», но «единосущие». Вся сокровищница церковного Предания, благодатно содержимого Церковью, не вмещается в рамки никакого *частного* церковного опыта, и однако, он возможен лишь на общей ее основе, как каждая капля воды имеет в себе вкус и влажность целого океана и каждый листок на дереве питается через посредство ствола от всего корня. Дух Святый, вся исполняяй, движет жизнью Церкви. Это не значит также, чтобы каждый член Церкви в своем личном обладании содержал всю догматику, экзегетику, литургику. Однако он не может и не должен, не отпадая тем самым от единства Церкви, носить в своем религиозном сознании какое-либо устремление, противоречащее церковному учению и с ним несовместимое

(как, напр., арианство или толстовство). Быть слабым, малосведущим членом Церкви не значит быть еретиком, извращающим или отвергающим ее учение. При этом члены Церкви содержат ее учение не на основании своего *личного* исследования или личного убеждения – оно может иметь значение только посредствующее, как пути, приводящего к Церкви, – но на основании *авторитета* самой Истины, жизненно опознанной в Церкви, которая есть *столп и утверждение Истины* (1Тим.3:15). Не все церковное доступно и вместиимо всякому ее члену – так было и есть во все времена существования Церкви, ибо она вмещает знатных и простых, богатых и бедных, господ и рабов, старых и юных. Глубина ведения Церкви заведомо превышает силы отдельного человека, как бы он ни был одарен. Но он должен *проверять* себя по Церкви, учиться у Церкви, вопрошать Церковь, искать в ней, а не в себе самом, истины. Для него церковность есть критерий истинности его мнений, у него не должно быть другой заботы или другого желания, как быть *церковным*, находиться во внутреннем согласии с Церковью, и всякое самочиние и своемыслие должны быть ему чужды. Однако такое послушание Церкви не есть внешнее, пассивное, но внутреннее, творческое, – послушание не раба, но сына, не страха, но любви. У любящего нет большей заботы, как быть в согласии с любимым, у сына же быть в единении с Небесным Отцом и Матерью – Церковью. Но это единение тогда только полно и возможно, когда оно является искренним и свободным. Церковь для членов своих есть любимая и любящая Мать – не власть, но авторитет, а потому – *власть авторитета*. Для того, кто ведает в Церкви излияние Духа Божия, противление Церкви есть противление Духу Святому, есть желание «солгать Духу Святому» (Деян.5:3). Практически же из этого следует, что во всем необъятном составе церковного учения различаются разные его части, имеющие для данного момента различную степень ясности и значения. Есть истины незыблемые и для всех ясные – необходимые (*necessaria*) – таков, например, Символ веры, недаром возглашаемый на Литургии верных, и есть истины искомые, представляющие предмет пытливого и

благочестивого богословствования и не только допускающие свое их истолкование, но даже, до времени, обязывающие к посильному их прояснению лицами, к тому призванными и подготовленными: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*⁷ (Блаженный Августин). Охранение церковной свободы – в своем месте и в своих границах – есть одно из условий незыблемости церковного авторитета. Церковная дисциплина, внутренняя и внешняя, только тогда жизненна и крепка, когда опирается на свободное сознание своего долга и любви: *in omnibus caritas*. Но на каждого члена Церкви возлагается долг: узнавать свою веру, воцерковляться в отношении учения церковного и стремиться к достижению доступными для него средствами, наипаче же жизненным подвигом своим. «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1Кор 8:3). «И вы помазание имеете от Святаго и имеете все... самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, но чему оно научило вас, в том и пребывайте» (1Ин. 2:20, 2:27). Источником научения, для всех доступным и равно необходимым, служит *богожитие*, каковым является богослужение, участие в молитвословиях и Таинствах церковных, в благодатном ее богодействии. Сам Христос, вселяясь в верных через Таинства Тела и Крови, подает им силу Свою и ум Свой; сам Дух Святой, живущий в Церкви и сообщающийся в Таинствах церковных, научает их всякой истине. Весь чин богослужений церковных, храм со святыми иконами и священными изображениями учит и назидает верующих.

В утверждении и хранении церковного Предания свое значение имеет и человеческое усилие и воля, богословская мысль и богословская наука, движимая духом церковности. Начиная с первых веков христианства и до наших дней богословие оказывало Церкви свои услуги, которые Церковь и оценила, возвеличивая особый дар и подвиг «отцов Церкви и вселенских ее учителей». Дела вселенских соборов были бы неосуществимы без наличия этих богословских усилий. И хотя в разные эпохи существования Церкви требовались различные дары и различные усилия, но потребность в богословствовании,

опирающемся на все доступные средства научного исследования, была налицо во все времена ее исторического существования, а в частности, и в наше время. Церковное Предание хранится не как талант, зарытый в землю, но как непрестанно приумножаемый и обращаемый, отдаваемый в рост, по слову Евангельской притчи.

Единство Предания и богодействия есть жизненное осуществление единства Церкви. Но это единство выражается и в одинаковом для всех частных Церквей общим строением Церкви, ее организацией. Рядом с *единосущием* внутренней жизни в ней имеется и *подобосущие внешних* ее форм или организации, из этого внутреннего единосущия вытекающих. Этим мы переходим уже к учению о Церкви как организации. Церковь есть общество иерархически организованное, имеющее церковную власть и подданство, или пасомых. Власть в Церкви связана со священным саном, присуща этому последнему. Господь, Верховный Архиерей наш, посвятил апостолов на служение, давая им *власть* вязать и решить. Эта апостольская власть, преемственно сохраняющаяся в священстве, состоит в священнодействии, праве совершения Таинств и церковного поучения. Эта власть не может быть ни отнята, ни умалена, ибо она дана самим Господом, и различие между мирянами и священством не может быть упразднено, потому что священство обладает особым даром Святого Духа, низводимым на посвящаемого при хиротонии. Священство существует не силой человеческого избрания, не поручением от общины, как это учит протестантизм, но Таинством Рукоположения. Древнейшее Предание Церкви свидетельствует, что руководство жизнью церковной находилось в руках иерархии и, в частности, во главе церковных общин стояли епископы. «Nulla ecclesia sine episcopo» (Тертуллиан; Нет церкви без епископа (лат.) – *Прим. ред*). «Кто не в единении с епископом, тот и не в Церкви» (Святой Киприан). Преемство епископской власти от апостолов устанавливается списками епископов древнейших Церквей: «Смирнская, например, представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, римская – Климента, рукоположенного Петром; равно и прочие Церкви указывают тех мужей, которых

как возведенных на епископство от самих апостолов имели они у себя епископами апостольского семени» (Святой Ириней). Основания для учения о степенях иерархии и ее апостольском происхождении имеются и в Слове Божиим, где говорится, что апостолы возлагали руки на пресвитеров и епископов (хотя это епископство и пресвитерство в тогдашнем виде не вполне совпадает с теперешним). (Деян.14:23, 14:20, 14:28; Тит.1:5; 2:1–13; 1Тим.6:20; 2Тим.1:16, 4:12; 1Пет.5:12; 2Тим.2:2; 1Тим.5:22, 6:17). Протестантское отрицание священства, которое находится в связи с общим повреждением всего учения о Таинствах в протестантизме, опирается на мысль о *всеобщем священстве* всех христиан: «Вы род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1Пет.2:9). В этих словах апостольских, действительно, выражена мысль о некотором всеобщем помазании, присущем всему христианству. Но почему это может препятствовать или противоречить существованию нарочито поставленных разных степеней священства, опирающегося на особые дары Духа Святого через апостольское преемство? Для этого нельзя привести решительно никакого серьезного основания. Превращение священников в простых избранных общины, которая этим избранием всецело порождает их и передает им права служения слова и священнодействия, вносит ложный демократический принцип поставления *снизу*, через избрание, и тем разрушается иерархическое начало, которое держится не на избрании, но на постановлении или посвящении.

8. Внешнее единство Церкви

Осуществлением иерархии вносится начало *внешнего* единства Церкви, наряду с внутренним. Благодаря иерархии Церковь есть организованное общество, имеющее законную власть и порядок, или право: единство молитвенно-догматическое и мистическое восполняется единством каноническим. Высшая церковная власть естественно связана с саном епископским, которому в случае нужды принадлежит применение церковных кар. Таким образом, естественное строение Церкви как организованного общества выражается в ряде епископий, живущих полнотой жизни в своих собственных пределах. Однако эти частные епископии соответствуют множественности «святых Божиих Церквей», с каковым мы встречаемся и в Слове Божиим (Ср.Откр.1:11–20). «Приветствуют вас все Церкви Христовы» (Рим.16:16), – слово *Церковь* склоняется во множественном числе. Таким образом, полагается основание не только единообразию церковной организации, но и ее множественности. Это соответствует тому, что Господь избрал двенадцатерицу апостолов, и эта двенадцатерица в *совокупности* своей представляет собой церковное верховенство, как это выразилось и при избрании нового апостола на место Иуды в восполнение двенадцати (Деян.1:15–26), причем первым органом власти Вселенской Церкви явился Собор апостолов и пресвитеров (Деян.15). Эти епископии не остаются чуждыми одна другой, они находятся между собою в общении, причем это общение также принимает организованную форму. Согласно 34-му апостольскому правилу, епископы каждой страны должны иметь первого между собой, который и является центром единения ряда общин, причем в истории Церкви этот поместный примат облакался в разные формы: архиепископий, митрополий, патриархий. Однако патриархии, даже обширные, представляют собою лишь церковные провинции, или диоцезы. Эти провинции также находятся в духовном общении между собою, которое получает то или иное выражение, соответственно нуждам и

возможностям. Наиболее ярким выражением этого общения являются Вселенские Соборы, которые получили авторитет высшей власти для Вселенской Церкви и установили ряд церковных законов (канонов), имеющих общую значимость на протяжении всей Церкви. Возможность новых Вселенских Соборов в будущем отнюдь не исключена, даже, по-видимому, в последнее время она становится вероятнее, чем еще недавно, но и при отсутствии ее она до известной степени восполняется *соборованием*, общением отдельных Церквей по разным вопросам для установления общих мнений в случае нужды и духовным единением в молитвах и Таинствах. Таким образом, как организованное общество, Церковь распадается на ряд отдельных автокефальных Церквей, руководящихся в своей жизни общим церковным законодательством, – священными канонами и общностью веры и жизни.

Достаточно ли этим выражается и обеспечивается *единство* церковной организации и всей церковной жизни? Не вносится ли в жизнь церковную началом автокефальности дурная множественность, пестрота, провинциализм вместе с национальными страстями и политическими влияниями? Не нуждается ли единая Церковь в единой и единоличной власти? Вот вопрос, который естественно и неизбежно возникает, когда мы стараемся уяснить себе природу церковного единства, и он настойчиво выдвигается с католической стороны вместе с обвинениями против Православия в анархии, непоследовательности, нерешительности, расколе. Для католиков единство Церкви *прежде всего* выражается в наличии единого главы Церкви, Римского Первосвященника, облеченного всей полнотой власти на протяжении всей Церкви (*plena et suprema potestas jurisdictionis in universam Ecclesiam, ordinaria et immediata sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles* – Полная и высшая власть юрисдикции над всей Церковью, ординарная и непосредственная, как над всеми церквями и каждой в отдельности, так и над всеми пастырями и верными и каждым в отдельности (лат.) – *Прим. ред.*). Римская церковь есть *монархия*, ничем и никем не ограниченная снизу, причем это

монархическое начало именно и почитается здесь обеспечивающим и устанавливающим единство Церкви. Римское понимание единства Церкви как абсолютной церковной монархии отнюдь не вызывается существом ее. Хотя в Церкви и существует власть, но все же она есть прежде всего не организация власти, но единство жизни. Наличие ряда автокефальных Церквей не препятствует этому единству, как и наоборот, единоличный режим не всегда может его обеспечить. Перенесение в область церковной жизни норм и понятий государственного права затемняет и извращает существо вопроса: Церковь невольно приравнивается тем государственной организации или партии, в ней развивается империалистический дух с преобладанием *правового* сознания («юридизм»). Внешние удобства, действительные или кажущиеся, связанные с церковным централизмом, сопровождаются ослаблением интимного, мистического самосознания. Вступать на путь внешнего единства власти в целях церковного единства значило бы незаметно подменить самую задачу – хотеть не столько единства церковной жизни, сколько однообразия церковного порядка. Уже самое появление такого желания свидетельствовало бы о происшедшем нарушении внутреннего церковного равновесия. Единство Церкви есть *внутренняя* норма и задача, которая не должна упрощаться и извращаться привнесением чуждых начал. На этом основании примат *власти* Церкви враждебен и не нужен. Однако нельзя того же сказать про примат *авторитета*, который является символом церковного единения и порождается им. По тому же самому закону жизни церковной, по которому поместные церкви должны иметь первого епископа в каждом народе, образовались и патриархаты, причем и отношения между патриархами также определились известным различием в авторитете. Первенство авторитета в древней Церкви принадлежало бесспорно кафедре апостола Петра, Римской церкви. Вследствие растущих притязаний Римской кафедры, которая хотела первенства не только примата, авторитета, но власти, получившей впоследствии и догматическое обоснование на Ватиканском Соборе, Восточной

Церковью был отвергнут и примат авторитета. После разрыва с Римской церковью первое место Римской кафедры в хоре автокефальных Церквей осталось незамещенным (потому что его, конечно, не мог заместить и Византийский патриарх). Так это остается и по настоящее время.⁸

Различие между церковным Востоком и Западом, Православием и католичеством состояло и состоит в том, что в глазах первого сама Церковь дает права и устанавливает авторитет той или другой кафедры, в частности, и Римской, в глазах же второго папе Римскому принадлежит власть *ipso jure* (по собственному праву (лат.) – *Прим. ред.*) над всей Церковью по божественному установлению. Римское понимание Церкви как единоличной папской монархии неизбежно извращает природу церковного единства, которое устанавливается не столько организацией власти, сколько единством жизни, и наклоняет его в сторону примата власти и тем самым невольно огосударствливает церковь изнутри. Римская доктрина догматически основывается на ряде произвольных утверждений. Первое из этих утверждений состоит в том, будто Господь Иисус Христос вручил Петру *власть* над апостолами и Церковью (Мф.16:16–19) на пути в Кесарию, когда Петр от лица всех апостолов, к которым был обращен вопрос Господа, исповедовал свою веру. Римское истолкование этого текста создало тысячелетний *гипноз*, под влиянием которого католиками воспринимается этот текст как установление примата *власти* Петра над всеми апостолами.⁹ В настоящее время этот экзегетический произвол догматизирован постановлением Ватиканского Собора, который анафемствовал всех, кто утверждает, что «блаженный апостол Петр не был поставлен Господом Иисусом Христом князем (*principem*) всех апостолов и главой всей воинствующей Церкви» или же что Римской кафедре принадлежал примат только чести, а не «подлинной и настоящей (*vera et propriaeque*) юрисдикции». Для верующих католиков этот вымысел есть очевидный факт, который они вычитывают в Евангелии, хотя в нем и нет ничего подобного, согласно пониманию всей Вселенской Церкви до разделения, да и в настоящее время – не только во всем

православном мире, но и за пределами Православия. Вторым утверждением, базирующим римскую доктрину, является, что власть, принадлежавшая апостолу Петру, вверена была не только лично ему, но и всем его преемникам в лице Римского епископа; отрицающие этот догмат также анафемствуются Ватиканским Собором (Const, de Eccl. Chr., cap.1, 2). Это утверждение преемства, конечно, уже не вычитывается из Евангелия, оно представляет собою плод многовекового развития Западной Церкви в сторону монархического империализма. И хотя Римская кафедра апостола Петра (впрочем, не надо забывать, что она была не единственной, ибо и Александрийская, и Антиохийская церкви были основаны апостолом Петром, Римская же была совместным делом апостолов Петра и Павла) пользовалась высоким почитанием во Вселенской Церкви и ей воздавалось первенство чести (каноны 1Всел. 6,2Всел. 3,4Всел. 28,Трул. 36,Соф.1), но, разумеется, ватиканский догмат никогда не являлся общим убеждением Востока и Запада. И, наконец, третье утверждение римской доктрины состоит в провозглашении единоличной абсолютной власти папы в Церкви, церковного самодержавия. Эта власть выражается в полной и высшей юрисдикции над всей Церковью *во всех делах*, не только вероучения, но и жизни, и дисциплины, прямой и непосредственной, *ordinaria et immediata*, как отдельными церквями, так и пастырями и верующими (Const, de Eccl. cap.3). Это сосредоточение всей церковной власти в лице папы, догматизированное Ватиканским Собором, означает и сосредоточение в лице его всей *церковности*.¹⁰ Действительно, перед наличием такой безусловной и притом богоустановленной власти задачи церковной жизни и осуществление церковного единства сводятся к *повиновению*, церковное единство становится делом дисциплины и послушания, сверху и донизу. Здесь не остается места не только самочинию, которому и не должно быть доступа в Церкви, но и свободе христианской, к которой призвал нас Господь (Гал.5:1). Власть папы, как абсолютная, не знает апелляции: *sedes Romana a nemine iudicatur* (Римский престол никем не судится (лат.) – *Прим. ред.*), – и так как папа

принципиально может приказывать всем, все и обо всем, то он становится *над* Церковью, *выше* Церкви, или, иначе сказать, он сам и есть истинная церковность, к которой должны применяться и себя по ней проверять все члены Церкви. Получается неизбежно *смещение* внутреннего центра церковности. Это соответствует и качественно *иному* характеру церковного опыта или церковной жизни в католичестве сравнительно с вселенской Церковью: здесь Церковь есть, в первую очередь, организация власти, церковная империя, примат власти, подзаконность, не оставляющая места свободе и единству в любви. Это есть реакция ветхозаветности в новозаветном христианстве, в изначальной борьбе номизма и свободы внутри Церкви. (Разумеется, мы говорим здесь только о догматических очертаниях, действительная жизнь может быть и, конечно, есть глубже и богаче и церковнее, нежели это можно ожидать, судя по неумолимости доктрины). Нельзя отрицать, что церковная монархия имеет ряд практических преимуществ. Если только на нее согласиться, она удобна и освобождает от неразрешимых трудностей. Таковыми являются в исторической практике автокефальных Церквей трения и споры по поводу *юрисдикции* ее размежевания и проистекающая отсюда раздробленность и пестрота. Это *человеческая* сторона и, конечно, *человеческая слабость* исторической Церкви в свободе и многообразии ее соборного бытия. Если пойти в полон и сложить свою автономию у папского престола, споры о юрисдикции замолкают, разумеется, для того чтобы немедленно возродиться лишь в иной, скрытой форме – борьбы внутри папской курии или на местах. Но главное в том, что ни за какие практические удобства или за чечевичную похлебку нельзя уступить своего первородства.

В церковной жизни сочетаются начала послушания и свободы, взаимно друг друга обуславливая: послушание *вне* христианской свободы, снятие личной ответственности, возложенной Богом на каждого, есть «иго рабства» (Гал.5:1) и раболепства, но не из рабов состоит Церковь Христова. Однако свобода, понятая как своеволие и отсутствие церковной власти, не есть *церковная* свобода. Церковь не есть государство и не

должна себя определять и сознать по образу государства, она есть совершенно особое общение людей, в котором формы организации не должны быть завершенными здесь на земле, но, начинаясь здесь, продолжаются и оканчиваются в Небе. Глава Церкви есть Христос, и потому Церковь *не* имеет земного главы, она не может иметь и единственного наместника Христова, каковым притязает быть Римский папа. Иначе этот единый наместник, становясь главой Церкви, заслоняет собой Главу Невидимого и застилает небо сплошной крышей своего купола. Но Христос имеет много наместников, которых установил в апостолах и их преемниках епископах. Всякий епископ, как носитель благодатной власти, есть наместник Христов, однако не в своем обособлении, не в единственном числе, если так можно выразиться, но во множественном, в связи с другими епископами, со всем епископатом. Господь избрал двенадцать апостолов, и эта двенадцатерица с апостолом Петром во главе (причем это главенство не означает, конечно, никакого его сверхапостольства в смысле власти – на это нет никаких указаний в Слове Божьем) и образует множественную, соборную власть в Церкви, которая имеет первого (или первых) в своей среде, но не имеет и не может иметь главы, ибо Глава ее Господь, сидящий одесную Отца. Купол здания церковной власти всегда остается недостроен и не может быть достроен, дабы было открыто Небо. Известная незавершенность, нестройность присуща самому стилю церковной организации, есть ее свойство, хотя бы это и являлось дефектом с правовой и государственной точки зрения и влекло за собой многие трудности и практические неудобства. Многоголосый и пестрый хор разноплеменных автокефалий, который может собираться, а может и не собираться веками во внешнем единстве, являет собой, тем не менее, более соответствующую природе церковного единства картину, нежели централизованная римская монархия. Церковь всегда имеет наличную власть на местах: местного епископа или же высший орган власти – патриарха, митрополита, синод, таким образом, она никогда не страдает безвластием, пребывает иерархична. Эта власть в законных своих пределах действует неограниченно и требует

себе безусловного подчинения (например, в вопросах дисциплины или юрисдикции). Но вместе с тем *принципиально*: каждая из этих местных властей не есть безапелляционная и абсолютная, она не уничтожает и не снимает личной ответственности с каждого члена Церкви не только за неподчинение ей, но и за подчинение. Она не допускает себе подчинения слепого и рабского, но знает лишь свободное и христианское. Она никого не лишает права и обязанности *суждения*, оно-то и есть основание соборности церковной, тогда как при наличии единоличной, не знающей апелляции, фактически в каждом акте всегда непогрешимой власти «наместника Христова» для *суждения* не остается места, есть только повиновение. Посему церковное единство, как организация власти, осуществляется как двенадцатерица, соборная множественность, и от этой основы, положенной Христом, не должно быть отступлений в сторону единоначалия, хотя бы во имя мистического единства. Против притязаний римского самодержавия в Церкви нужно утверждать церковное многоначалие, возглавляемое Христом. Это многоначалие в условиях человеческой истории по грехам нашим нередко, а может быть и всегда, являет известные анархические черты, угрожает распылением и провинциализмом, с этим нужно бороться в меру сил во имя сохранения нерушимой свободы христианства, которую принести в жертву соблазняет Церковное самодержавие ради сомнительных практических преимуществ.

Раскол церковный коренится, очевидно, в различии церковного опыта, в разном чувстве Церкви, в разности церковной психологии, которая, к несчастью, давно уже проникла в догматику и в церковную историю. Люди начинают по-разному *видеть* и понимать одни и те же факты при свете различного внутреннего опыта. Такое именно впечатление оставляет многовековая полемика о папском примате. В настоящее время, кажется, исхожены все пути, изучены все аргументы, сказаны все слова как с той, так и другой стороны, и каждая остается в искреннем сознании своей правоты, и каждое возобновление спора только свидетельствует о его бесплодности и безрезультатности¹¹. Должны совершиться

некие внутренние события – внутреннее раскрепощение и разгосударствление церковности в сердце западного христианства, для того чтобы воочию увидеть, что Господь поставил над Церковью не одного князя апостолов, но всю двенадцатерицу, живое многоединство, соединяемое и скрепляемое не единством власти, но единой жизнью, верой и любовью.

9. Обладает ли Православие внешним авторитетом догматической непогрешительности?¹²

Самый простой ответ на поставленный вопрос был бы дан тогда, если бы мы, вслед за католиками поддаваясь католическому уклону мысли, могли ответить с формальной и также католической ясностью: таковым авторитетом в Православии являются Вселенские Соборы и вообще Соборы, или даже органы высшего церковного управления, или отдельные высшие иерархи, иногда способные, по человеческой слабости католичеству в мысли своей, придавать своим собственным мнениям догматическую непогрешительность. При этом вся разница с католичеством заключалась бы только в *оргane* этой непогрешительности: у католиков это единоличный орган – Римский первосвященник, которому, по Ватиканскому догмату, принадлежит *infallabilitas ex cathedra* (непогрешимость (при официальном выступлении) с кафедры (лат.) – *Прим. ред.*) в вопросах веро- и нравоучения; у православных это орган коллективный – Собор епископов. Сама же возможность и необходимость внешнего непогрешительного авторитета не подвергается сомнению, чем косвенно подтверждается особая *charisma fidei*” (благодать веры (лат.) – *Прим. ред.*), приписанная Ватиканским определением одному папе, здесь же принадлежащая совокупности епископов; последние и обладают, следовательно, *charisma infallibilitatis*” (благодатью непогрешимости (лат.) – *Прим. ред.*).

Так это или не так? Вот первый и предварительный вопрос. Различается ли православие и католичество только характером *органа* непогрешительности или же различие идет гораздо глубже, настолько, что в Православии отрицается вовсе наличие такого органа, и даже самая его возможность? Как это ни странно, но не всегда этот основной вопрос получает единогласное разрешение в богословской литературе, вернее сказать, не всегда он ставится с достаточной отчетливостью, которая бы устраняла двусмысленность и неясность. Так, он вовсе не ставится как таковой в авторитетных руководствах

православной догматики Филарета, архиепископа Черниговского, и митрополита Макария. У первого мы находим такое определение: «Высшая церковная власть – Вселенский Собор... Определения их были обязательными для всех. Так Вселенские Соборы по *практическому* сознанию Церкви составляют высшую церковную власть во всей Церкви Христовой» (Православное догматическое богословие. 3-е изд. СПб., 1882 г., часть II С.265). «Средоточие духовной власти для Церкви вселенной во Вселенских Соборах... на них решались окончательно все дела, касающиеся всей Церкви, как свидетельствует история этих Соборов; выше власти Вселенских Соборов никакая другая власть не признавалась в делах веры, и безусловно покоряться решениям и узаконениям Вселенских Соборов почиталось неременным долгом и для всех верующих, и для самих пастырей» (Православное догматическое богословие. 3-е изд., СПб., 1868г., т. II с. 231–232). Оба определения не идут дальше констатирования факта практического значения Вселенских Соборов и их власти. Характерную позицию в этом вопросе заняли старокатолики, отколовшиеся от католичества именно на почве Ватиканского догмата: для них вопрос о Церкви предстал в качестве вопроса о соборном или же единоличном устройстве органа непогрешительной церковной власти (также как ставился он и на реформационных соборах Констанцском и Базельском). Авторитетным выражением православного сознания, любовно лобызаемым всем православным миром, является знаменитое послание восточных патриархов 1849 года, в котором прикровенно выражена именно мысль об отсутствии в Православии внешнего органа непогрешительности, ибо соблюдение истины вверяется здесь церковному народу как телу церковному¹³. Отчетливая и радикальная постановка вопроса о вероучительном авторитете в Православии принадлежит Хомякову, вписавшему этим свое имя неизгладимо в историю православного богословствования как апостол свободы в Православии. «Познание божественных истин дано любви христианской и не имеет другого блюстителя, кроме этой любви» (Хомяков. Собрание сочинений. Т. II с. 162).

«Сам Бог в откровениях живой любви – это Церковь» (Там же, с.209). «Разумная свобода верного не знает над собой никакого внешнего авторитета; но ограждение этой свободы в единомыслии его с Церковью, а мера оправдания определяется сознанием всех верных» (Там же, с.245). Посему «вся Церковь принимала или отвергала определения соборов, смотря по тому, находила ли сообразным или противными своей вере и своему Преданию, и присваивала название *Вселенских* тем из них, в постановлениях которых признавала выражение своей внутренней мысли. То есть к их временному авторитету по вопросам дисциплины присоединялось значение непререкаемых и непреложных свойств в вопросах веры. Собор Вселенский становился голосом Церкви» (с.48). «Почему отвергнуты (еретические) соборы, не представлявшие никаких наружных отличий от Соборов Вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви *всем церковным народом*, тем народом и в той среде, где в вопросах веры нет различия между ученым и невеждой, церковником и мирянином, мужчиной или женщиной, государем или подданным, рабовладельцем и рабом, где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар ведения, младенцу дается слово премудрости, ересь ученого епископа опровергается безграмотным пастухом, дабы все были едины в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в глубине идеи свободы» (с.71–72). Хомяков *сбил* католическую постановку вопроса, которая проникла и в православие. Она ставила православие в положение нерешительного, непоследовательного католичества, которое имеет неоспоримую заслугу последовательности и развивает идею о внешнем органе церковной непогрешительности до конца. Вопрос стоит именно так: *или свобода Православия, или... папизм?* Итак, как же действительно обстоит в православии с непогрешительным авторитетом церковной истины?

Вопрос о непогрешительном авторитете Церкви представляет собой исключительную трудность в постановке и обсуждении и, может быть, невозможность для окончательного

теоретического разрешения; причиной этого являются не внешние и устранимые затруднения или неясности, но самая суть проблемы, в которой с наибольшей остротой чувствуется неизреченность и невыразимость всего, что касается Церкви в ее существовании. Тем не менее, даже не надеясь на разрешение проблемы, необходимо поставить ее во всей глубине, ибо она является не только основной при понимании церковной жизни, но и характерной для обоих направлений христианской мысли и жизни: западного и восточного. В учении западного мира основным мотивом является мысль, что внешний, абсолютный вероучительный авторитет принадлежит Церкви не только в силу ее исторического развития, но как необходимый конститутивный признак самого понятия церковности. Церковь в этом смысле может быть определена как *организация власти и авторитета*. Восточное же христианство в противовес этому жизненно утверждает (хотя и не всегда до конца это сознается), что подобного внешнего авторитета у Церкви нет, не должно быть и не может быть. И этого утверждения не стоит бояться, его обходить или затушевывать неясными формулами, что у нас нет авторитета папы, но зато есть авторитет Вселенских Соборов и т.п. Вопрос здесь идет о самой сути церковности, не допускающей никаких двусмысленностей и компромиссов.

Православное вероучение не знает внешнего вероучительного авторитета Церкви, не может и не должно его знать; верность святоотеческому Преданию не может считаться равносильным католическому пониманию непогрешительности. Последняя определяется как способность *не* ошибаться в суждении и относится первым делом к области теоретического мышления, хотя и в области догматов. В философии и методологии наук вопрос о достоверности (непогрешительности) познания, или, что то же, вопрос о признаках истинности, является роковым и вечным; но если наука не знает и не может знать внешнего авторитета, то это еще не значит, что для нее неизбежен дурной релятивизм: она должна удовлетворяться внутренними признаками истинности в самоочевидности, самосогласованности и т.п.; словом, ее имманентным критерием. Однако даже и эта система не может

быть перенесена из сферы науки в область церковного сознания (чем грешит западная, как католическая, так и протестантская традиции), ибо этот критерий удовлетворителен для научной мысли; но Церковь не есть только мысль, или познание, или учение, но первообразная глубина единого, целостного религиозного опыта, по отношению к которому все слова и мысли, его выражающие, являются функциями вторичными, как бы отображениями отдельных его моментов и слоев; притязая же на выражение целого, они должны быть квалифицированы как ему не адекватные. Поэтому догматы, как суждения или мысли о вере, качественно отличны от теоретических построений науки. Они являются только логическими проекциями, сверхлогического начала, выражением в слове того, что на самом деле неместимо в слове; критерием в истинности их является не согласие мысли с собой (формально имманентный критерий), а их жизненность, то именно, что кладется в основу их определения и только проецируется в словах и суждениях. Поэтому, говоря о догматах, приходится иметь ввиду не истинность тех или иных формулировок и определений (которые имеют производное и чисто служебное значение), а правильность или неправильность того переживания, которое положено в их основу. Если оно проистекает из единой и целостной жизни Церкви, если оно церковно и истинно – то и догматическое его определение соответствует своему назначению; но если оно представляет собой плод жизненного отклонения, отделение от единой жизни Церкви, ересь (αἵρεσις означает именно отделение), – то и проекция его в логическую сферу, догмат, имеет свойство самочинного умствования, лжеучения и греха. Таким образом, говоря о догматических определениях, следует говорить не столько об их истинности или ложности, сколько об их церковности (кафоличности – соборности) или еретичности. И ересь, согласно этому, является не словесной или логической ошибкой в мышлении Божественных предметов, но жизненным извращением самого еретика, болезненным изменением, происходящим в человеческом сердце. Всякая ересь есть отделение от Церкви, из нее выпадение, своеобразное

духовное одиночество и самость отдельного существования. Это отделение от единой абсолютной жизни и является причиной неизбежного духовного обеднения еретика. В противоположность этому Церковь всегда полна, бесконечно богата и всегда равна себе, ибо содержит в себе полноту всего и движется Духом Святым. А поэтому и внешние выражения жизни Церкви, ее догматические определения, обладают абсолютной истинностью именно в силу онтологической полноты ее жизни. Но здесь-то и кроется главная трудность вопроса, ибо поскольку истинность догматов зависит от полноты жизни, постольку право их высказывать может принадлежать только тому, кто этой полнотой обладает, то есть исключительно самой Церкви – Духу Святому, живущему в ней. Стремясь найти какого-либо внешнего выразителя церковного сознания (кем бы он ни был: Собором, папой – безразлично), указывая на определенный внешний критерий, мы тем самым необходимо сходим с общецерковной точки зрения и подменяем всю Церковь как таковую отдельным ее моментом; сейчас же является вопрос: что же такое Церковь? Где она? В совокупности ли всего созданного Богом и живущего Божественной жизнью, или же в той точке, которую мы принимаем за критерий церковного сознания? Вследствие этого становится понятным, что Православие не знает никакого абсолютного органа и принимает за Церковь только ее саму, в своем осуществлении, проявляющуюся в каждом дыхании жизни и не допускающей никаких *pars pro toto* (часть вместо целого (лат.) – *Прим. ред.*), внешних авторитетов, но знающая только *pars in toto*” (часть в составе целого (лат.) – *Прим. ред.*).

Однако, несмотря на это, Православие хочет быть и не может не быть Церковью *Предания*. Все, что оно имеет, чем оно богато – догматически, канонически, литургически, – оно хочет свято соблюдать, свято чтить, охранять. Но это должно быть свободное подчинение авторитету, а не покорное повиновение власти; послушание как следствие любви, как сама любовь. Ибо любовь знаменует единство, а действие самочинное как отделение от Церкви, отпадение от ее единства, есть акт нелюбовный, самоутверждающийся и горделивый. Если я,

например, *не* соблюдаю по слабости предписанного Церковью поста, то я совершаю известный грех; но если я не принимаю поста, не считаю для себя его нужным и полезным, противопоставляя свою малость церковному сознанию, то тем самым я отделяюсь от него, выпадаю из него, становлюсь еретиком. Мое сознание влачит тогда призрачное индивидуальное существование и кажется самому себе самостоятельным и самообосновывающимся, тогда как по природе своей оно должно растворяться в абсолютной истине, жить в Церкви. Но как же можно не слушать в себе того, что считаешь выше себя, перед чем преклоняешься, чему молишься? Ведь Предание, хотя и находится вне нас, является выражающим совокупное церковное сознание, его носителем и хранителем. И поэтому оно свободно подчиняет себе всякого, кто также причастен этому сознанию. Самым пленительным, самым потрясающим свойством Церкви является именно эта свобода, которая необходимо должна быть соединена с церковной дисциплиной и послушанием. Отрицая ее, мы отрицаем самую идею Церкви, заменяя ее мертвым юридическим механизмом организованного послушания и подчинения, ставя на место Новозаветной благодати Ветхий закон, выпадая из Православия в юридизм. Но жизнь в Церкви есть единый целостный акт, и поэтому она всегда отличается творческим характером, не в смысле создания чего-то нового из ничего, но как жизненное, живое и, следовательно, свободное воплощение данных церковного сознания. Поэтому в Православии послушание всегда связано со свободой сынов Божиих, с дерзновением друзей Божиих, с неугашением Духа, неуничтожением пророчества. Церковь никогда не может быть мертвой охранительницей предания; она всегда требует дерзновения любви. Поэтому и свобода является неотъемлемым определением Православия; она часто ощущается как страшная ответственность, как тяжесть, от бремени которой гнутся плечи слабых и робких и которую так легко и заманчиво переложить на плечи другого; но сделать это – значит поддаться соблазну книжничества и фарисейства, вступить на путь мертвого понимания церковности, внять

великому инквизитору Достоевского, предлагающему человеку освободиться от этого тяжелого дара свободы. Но он-то и составляет самую сущность духовной личности, ради которой Бог создал мир и для спасения которой воплотился и страдал Сын Божий... Однако велик соблазн отречься от свободы ради слепого повиновения и узреть пребывающий лик Церкви на ее поверхности, поверить, что ее внутренний нерв выходит наружу и становится внешним выражением ее существа. Такова конструкция папизма. Впрочем, и протестантизм, который ему обычно себя противопоставляет, на самом деле, будучи отделен от него очень тонкой гранью, является по существу той же конструкцией, только по-иному понятой. Протестантизм есть религия возгордившейся, обособившейся, оледеневшей человеческой личности, стремящейся найти свое обоснование в себе, и только в себе, и хотящей для себя и через себя стать Церковью. Таким образом, то, что в папизме фактически отрицается во имя единства организации и власти, в протестантизме приносится в жертву гордости человека. Протестантизм оказывается, таким образом, эгопапизмом, в котором каждый силами своего разума, знаний и т.п. хочет быть для себя папой, притязая, следовательно, на непогрешимость в делах веры. Предание им вовсе отвергается и отбрасывается, чем и разрушается то единство церковности, благодатности и вдохновения, которому Предание служит внешним выражением и конкретно воспринимаемым фактом. Делается это во имя свободы и нежелания подчиниться якобы навязываемому внешнему авторитету, но именно в том сознании, что церковный авторитет является не внешним, не навязанным, но любимым и дорогим, в котором находит выражение собственная воля и любовь, – и заключается подлинное чувство церковности, отличающее Православие одинаково как от католицизма, так и от протестантизма. В протестантизме же вся духовная сила, лишенная корней в церковной почве, естественно должна направиться в сторону усилий человеческого разума, то есть той духовной способности человека, которая ощущает себя наиболее независимой и самостоятельной. Это мы и видим в действительности, поскольку протестантизм имеет склонность

сделаться *научным* христианством, религией ученых и профессоров, которые умножают религиозно-научную литературу не только из-за научного спорта, но и вследствие природного благочестия человеческого духа, стремящегося служить Богу, хотя бы и на неверном пути. В научности, конечно, нельзя отказать и католицизму, но там это не есть море индивидуальных изысканий, но строго выработанная и согласованная богословская доктрина – доктрина, все части которой разработаны с возможной полнотой и точностью и связаны между собой наподобие частей свода законов. И вот в отличие от этих двух стилей религиозного мышления в Православии мы имеем не столько богословие, сколько *богословствование*, не доктрину, а скорее «созерцание и умозрение», вдохновения религиозного опыта, не укладывающиеся ни в какие заранее данные рамки и свободные в своей жизненной напряженности. Это вечно непрекращающийся рассказ о постоянно осуществляемом церковном опыте, полный свободы и вдохновения. И это делает понятным тот факт, что в Православии так много богословских мнений и отдельных суждений, которые, нисколько не теряя своей ценности и значительности, иногда не согласованы одно с другим: *in dubiis libertas* (свобода в сомнительных вопросах (лат.) – *Прим. ред*). Это обстоятельство ставится всегда Православию в упрек католической дисциплинированной мыслью. Но на это можно возразить, что в католичестве это единство системы куплено потерей свободы и, следовательно, внутренним параличом церковной мысли, в Православии же это вечно творимое богословствование (которое, когда хочет принять доктринальный характер, оказывается обычно слабым сколком с католицизма) хотя и допускает по нашей немощи проявления духовной распущенности, безответственности и анархизма, однако в моменты духовного напряжения является подлинно вдохновленной любовью – свободой и осуществлением истинной церковности.

Свобода, являющаяся основоположным началом Православия, нисколько не мешает, однако, Церкви быть иерархической, что выражается и в разделении на клир –

Церковь учащую и на паству – Церковь внимающую. И именно клиру принадлежит право властного суждения в вопросах веры и богочитания и авторитетная проповедь Слова Божия, связанная с совершением богослужения как его элемент. Поэтому и Соборы православные являются собраниями епископов. Однако это не значит, что Церковь внимающая совершенно устранена от участия в вероучении, как это имеет место в католичестве, где пассивная непогрешительность (*infallibilitas passiva*) состоит исключительно в обязанности слепого повиновения. Блюдение церковной истины, живое сохранение ее в сознании и чувстве принадлежит всему церковному народу, всему Телу Церкви. Каждый член ее не только пассивно приемлет, но и активно утверждает в своем личном церковном сознании общий церковный опыт. Поэтому самое разделение церковного народа на только повелевающих и только подчиняющихся оказывается неправильным. Но такое положение вещей, при котором каждый живой член Церкви так или иначе активно соучаствует в жизненном раскрытии церковной истины, до чрезвычайности затрудняет наиболее пререкаемый вопрос о значении и авторитете Вселенских Соборов. Ибо семь Вселенских Соборов имеют для Православия авторитет безусловной обязательности, и определения их имеют высший характер церковной непогрешительности, какая только может быть мыслима: недаром же папа Григорий Великий приравнивал авторитет первых четырех Соборов авторитету четырех канонических Евангелий. Однако это еще не дает нам право определять существо Православия постановлениями семи Соборов, ибо, с одной стороны, Православие существовало и до них, а с другой – они далеко не исчерпывают всего содержания Православия. Ибо Соборы собирались и высказывались по поводу возникавших ересей и соответственно этому догматически разработали учение о богочеловеческой природе Иисуса Христа, бывшей предметом религиозных споров IV-V веков. Этим объясняется то, что в соборных определениях (кроме осуждения несторианства на III Соборе) нет ни слова о том, что составляет неотъемлемую и существенную часть православной веры и

жизни: почитание Богоматери. Поэтому чрезвычайно трудным, но столь же неизбежным оказывается вопрос: в каком смысле Вселенские Соборы имеют в Православии непререкаемый авторитет? Принадлежит ли им власть, подобная папской, или же определяется иными совершенно своеобразными чертами? Исторические факты нам этот вопрос освещают, но не разрешают, потому что решение его лежит в порядке не факта, а нормы; однако эти факты могут сами иметь догматическое значение, являясь фактами нормоустанавливающими, и с этой точки зрения важно рассматривать, как совершалось признание авторитетов Вселенских Соборов, с какого момента становились они Вселенскими? Здесь с самого начала мы должны отстранить формальный критерий: реальное представительство всего христианского мира на Вселенских Соборах было и фактически невозможно, и вовсе не требовалось церковным сознанием. Подавляющее большинство на Вселенских Соборах, которые происходили в пределах Византийской империи, было естественно представлено греческими епископами, Римский папа был представлен через своих легатов, но на II и V Соборах даже эти последние вовсе отсутствовали. Наименование «Вселенских» принадлежало Соборам скорее в связи с тем, что они собирались императорами, которые почитались законными держателями вселенской христианской власти. Далее: значение и авторитет Соборов признавались и входили в силу далеко не сразу после их окончания. Так, I Никейский Собор 318 года, определение которого в Символе веры является основоположным в православном вероучении, не только не был сразу же признан Вселенским, каковым сам он себя почитал, но послужил сигналом возникновения новых ересей и новых соборов, которые его не признавали; и только II Константинопольский собор 381 года окончательно его подтвердил, придав ему значение Собора Вселенского. Это имеет чрезвычайно важное, принципиальное значение, ибо самый факт подтверждения одного Собора другим достаточно указывает на то, что внешнего формального авторитета Собор не имеет:¹⁴ он его получает в дальнейшей жизни Церкви; Собор становится Вселенским в сознании, с сознанием и через

сознание Церкви; он приобретает авторитет непогрешимости вследствие своего согласия с церковным самосознанием. Установить же это согласие, признать, что данный Собор являет собой подлинный лик Церкви, может только сама Церковь. Формула, которой начинались церковные постановления: «Изволися Духу Святому и нам», – здесь решающего значения не имеет¹⁵, ибо ею же начинались и постановления поместных Соборов, ею же пользовался и разбойничий Ефесский собор еретика Диоскура, на который Церковь ответила анафемой. Формула эта выражает прежде всего молитвенное пожелание соборующихся отцов о том, чтобы выносимые ими определения были внушены Духом Святым, а не личным разумением отдельных членов; она свидетельствует о том, что действительно имело здесь место церковное собрание, и данное определение является выражением не индивидуального мнения, но некоторого церковного единения. Посему оно и оглашается освящаемое именованием Духа Святого. Поэтому же сравнительно второстепенным является вопрос о полном и формально правильном представительстве, как не имеет существенного значения ни количество епископов, ни местонахождение Собора, ни даже самый Собор. Мысль святого и подвижника, являющего в себе лик Церкви и пребывающего с ней в непрестанном внутреннем соборовании, церковно может значить больше, чем многочисленное и правильно составленное собрание епископов, как перед Никейским Собором истина была на стороне диакона Афанасия против почти всего епископата.

Таким образом, в истории установления авторитетности Вселенских Соборов имеется период, который мы должны признать временем их «условно-догматического авторитета». Последний пребывает, таким образом, до тех пор, пока общецерковное сознание не придаст определениям собора окончательной санкции.¹⁶

Однако и непосредственно Вселенский Собор как собрание иерархов является высшим видимым церковным авторитетом, обязательным для каждого сына Церкви, ибо кто не подчиняется епископу, тот разрывает тем самым Тело Церкви. Поэтому и постановления Соборов, каноны, выносятся им в

форме императивов и властных повелений, обязательных постановлений и облакаются всей силой власти, присущей епископскому сану. Но окончательное приятие или неприятие их церковным сознанием – не в качестве *повелений* Собора, исходящих от высшей церковной *власти*, но в качестве выражения воли и сознания всей Церкви, – совершается силой той внутренней свободы, к которой призваны сыны Божии и которая налагает на них право и обязанность испытывать и принимать в меру своего духовного возраста все вероучительные определения. Православие не знает специальной духовной харизмы вероучения, какую знает католичество, а потому и догматы имеют силу в меру того, поскольку они приемлются Церковью; но если они уже приняты церковным сознанием, они получают авторитет непогрешительности. Конечно, это окончательное приятие не может быть выражено никаким формальным актом, иначе это не разрешало бы проблему, но только отодвигало бы ее к следующей инстанции. Невозможно указать, где и когда это приятие совершается; но факт его обладает для данного времени высшей духовной достоверностью, хотя достоверность эта и не поддается рассудочному определению. *Так есть*, и этим *есть* определяется церковное предание.

Положение о церковном авторитете, столь трудное и спорное в логическом отношении, следует не боязненно утверждать как характерное свойство Православия. В католичестве вопрос этот обстоит гораздо проще и яснее и исчерпывается формулой: *Roma locuta est, causa finita* (Рим высказался, вопрос закрыт (лат.) – *Прим. ред*). Но Православие не знает другого Рима, кроме Церкви, руководимой Ее невидимым Главой Господом Иисусом Христом и исполняемой Святым Духом. Его же действия таинственны и неисследимы и не могут быть приурочены к какому-нибудь одному формальному моменту, который можно заранее указать (подобно совершительным словам и действиям в Таинствах). Собор имеет значение не в качестве непогрешительного авторитета в делах веры, которым и он не обладает, но в

качестве средства пробуждения и выявления церковного сознания, а также высшего органа церковной власти.

Таким образом, первоначальное значение имеет *соборование*, самый же Собор приобретает авторитетность лишь в полноту времен и после него, но, начиная с некоторого времени, она становится совершенно достоверной.

В догматическом сознании Церкви основным является тот факт, что далеко не все догматические истины выражены через соборование на Соборах, но многие приняты через непрестанно совершающееся внутреннее соборование, соборным разумом церковным. Соборные определения в этом смысле суть только одинокие рифы, поднимающиеся над океаном религиозной жизни, и не исчерпывают всего неизмеримого богатства, скрытого в глубинах под водою.

С этими соображениями тесно связан вопрос о дальнейшем развитии догматического сознания или, как иногда говорят, о прогрессе в догматике, о творчестве новых догматов. Этот вопрос с особой силой выдвигался в католической богословской мысли, а отчасти и у нас – в среде тревожно настроенных кругов религиозно-философских собраний девятисотых годов, где претензии на право сочинения новых догматов росли параллельно догматической бесплодности и пустоте претензий. По поводу этого следует заметить следующее. В церковном сознании есть только один нераздельный, неразложимый и непререкаемый догматический факт – не учение, не доктрина, а благодатная жизнь силою Святого Духа. Относительно этой жизни и этой силы сама постановка вопроса о развитии или прогрессе догматов является нечестивой и нелепой, ибо во Святом Духе все есть, все дано и ничего ни происходить, ни изменяться не может. И эта благодатная сила и Божественная полнота не может быть выражена, учтена, строго говоря, никаким учением или доктриной, выраженной в человеческих понятиях и словах. В этом смысле нет и не может быть никакого исчерпывающего *depositum fidei* (изложения веры (лат.) – *Прим. ред*), кроме как в относительно историческом смысле, и истина церковная существует совершенно независимо от того, в какой мере знают и сознают ее люди. И подобно тому, как до

Вселенских Соборов и ранее догматической формулировки вероучения Церковь не была беднее, чем после этого, таким же образом Церковь в себе, в своем бытии не изменялась и не обогащалась от того, что перед людьми постепенно и последовательно разворачивались те или иные стороны догматической системы. Однако обращаясь от самой Церкви в ее существе к тем людям, которые входят в ее состав и через которых разворачивается ее история, мы видим, что в этой области не может не происходить вечного догматического творчества и нового раскрытия неизменно сущей истины. И подобно тому, как каждый человек, углубляясь в себя, находит в себе новые грани и новую глубину, подобно этому и церковное сознание способно к бесконечному и творческому догматическому обогащению. Это, конечно, не означает необходимости сочинять новые догматы или стремиться ради этого к созыву новых Вселенских Соборов, но нет никаких оснований догматически предполагать, чтобы возможное количество Вселенских Соборов должно необходимо ограничиться числом семь, хотя исторически вполне возможно и это. Можно полагать, что семь бывших Вселенских Соборов утвердили существенное основание Православия, но, с другой стороны, нельзя не видеть тех неписанных и не закрепленных формально, но фактически в церковном сознании получивших значение догматических положений, как все, относящееся к почитанию Богоматери; или же закрывать глаза на жгучую неустранимую потребность догматически осветить и разработать вопросы об имени Божиим, о Святой Софии и др. Вопросы эти возникают в церковном сознании не случайно и не по человеческой прихоти: то, что в течение веков казалось людям безразличным, внезапно становится в центре сознания и вызывает бурю противоречий и споров. И вот, в пору созревания подобных вопросов работа над ними становится обязанностью, связанною с драгоценным даром свободы и безмерного дерзания, но и со страшной ответственностью за употребление этого дара. То, что из вопросов этих каждый находит свое время для пробуждения в сознании, свой исторический момент в церковной истории, не должно нас смущать. В куполе

Православия, подобно небесному своду, венчающем землю и являющемуся подлинным небом на земле, – так же, как и в его изображениях в наших храмах, – много звезд, которые светят одновременно путнику в море житейском, но и выступают последовательно, одна за другой приковывая к себе его очарованные глаза. А в этом небе широта, глубина и свобода, которых нужно быть достойным, приемля их не как рабское послушание, а как высший дар, достойный сынов Божиих.

Проблема свободы и авторитета в Церкви не может быть разрешена понятиями и построениями человеческой логики. И мы не должны бояться повторить вслед за величайшим русским историком Церкви Болотовым, что в этих вопросах о признании и авторитете Вселенских Соборов формально, хотя и не по существу, мы движемся в порочном кругу. Однако именно порочный круг является единственно жизненным, правильным и достоверным ответом на вопрос о недомыслимой и непонятной человеческому разуму внутренней жизни Церкви в человеческом духе. И поэтому мы не должны бояться и не должны бежать этих неизбежных порочных кругов, не разрывать их, подобно католическому рационализму, в стремлении от них избавиться, но искать ту внутреннюю точку, став на которую мы бы могли обозреть весь круг и понять как его неизбежную рациональную порочность, так и жизненную его духовную истину. В данном случае такой точкой является подлинное внутреннее оцерковление человеческого духа, то есть такое его состояние, когда он перестает быть самим собой и воедино становится с Церковью.

10. Церковь и «инославие»

Церковь есть благодатная жизнь в Духе Святом, и благодатная жизнь есть спасение. Поэтому нет и не может быть ни разделения, ни противопоставления Церкви и спасения: вне Церкви нет и спасения, ибо жизнь в Церкви и есть спасение. *Extra ecclesiam nulla salus* (вне Церкви нет спасения (лат.) – *Прим. ред.*). Это есть истина самоочевидная, вытекающая из самого существа Церкви. И как един Дух Святой и едина благодатная жизнь, так едина и Церковь, почему является, конечно, недоразумением говорить о разделении или соединении «церквей». Единая Церковь не может ни разделяться, ни соединяться, ибо вне себя она ничего не знает. И Господь говорил всегда о создании *Церкви ἡ ἐκκλησία* (Мф.16:18). Единство Церкви с очевидностью явствует из всего учения о ней как Телу Христовом, Невесте Христовой, новой благодатной жизни, и это сознание с полной ясностью выражено в церковном предании (святой Игнатий Богоносец, святой Иринеи, святой Киприан, блаженный Августин, блаженный Феодорит, блаженный Иероним и др.)¹⁷

Насколько Церкви противостоит не-Церковь, чуждый языческий мир, вообще «мир сей», вопрос трудностей не представляет, грани резко начертаны, нет общения между Христом и веляром. Однако уже и в язычестве приходится различать предавших себя всякому непотребству (Рим.1:22–32) от делающих доброе (Рим.2:10). (Ср.Деян.10:34–35). Об этом различии свидетельствует Церковь, которая изображения древних праведников-мудрецов помещает в притворе храма, тем свидетельствуя, что они являются, по слову святого Иустина Философа и Климента Александрийского, «христианами до Христа». Вообще судьба всего внехристианского мира есть неоткрытая тайна, которая приоткрывается в учении Церкви о проповеди Христа во аде (1Пет.3:19–20). Гораздо труднее и запутаннее представляется вопрос о единстве Церкви, когда он переносится внутрь самого христианства. Дело в том, что не было, кажется, времени, когда

бы не существовали в Церкви внутренние нестроения, приводившие к образованию ересей и расколов, начиная уже с апостольских времен (Симон волхв, николаиты). Церковь отрицалась и их из себя извергала, по заповеди Господа: «Аще и Церковь преслушает, да будет тебе яко (ῥοτῆρ) язычник и мытарь» (Мф.18:17). Однако это яко язычник, хотя и выражает *практическое* отношение к упорствующим в своем заблуждении, но не *отожествляет* их с язычниками, от которых они во всяком случае отличаются и в лучшую сторону, как озаренные светом Христовым, и в худшую, как от единства веры отпавшие, чего нельзя, конечно, сказать о язычниках.

Лжеучения церковные, ереси и расколы отличаются от прямого отступничества от Христа или богоборчества, поскольку они питаются *ревностью* о церковной истине, но к ней незаметно для них приражается ложь, своеволие, своемыслие. Есть законная, здоровая, неустранимая степень своемыслия в христианстве, о которой говорится апостолом: подобает и ересям – разномыслиям, своемыслиям – «быть между вами, да откроются между вами искуснейшие» (1Кор.11:19). Это есть проявление христианской свободы сынов Божиих, ибо христиане «не рабы, но сыны» (Гал.4:6–7). И во все времена истории Церкви бывали такие разделения, богословские школы, разномыслия, которые оказывались благодетельны для жизни церковной, и их авторитарное подавление – прежде, как и теперь – означало бы нехристианское порабощение. Здесь всегда остерегающе зовет нас заповедь христианской свободы, изреченная апостолом языков: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос и не подвергайтесь опять игу рабства... к свободе призваны вы, братья» (Гал.5:1, 5:13). Лишь после прямого осуждения компетентной церковной властью еретичествовавшие отпадают от единства церковного, между ними и Церковью происходит разделение – αἵρεσις, и тогда верность Церкви требует блюсти установленные грани и не мириться с теми, которые в каком бы то ни было смысле являются отторгнутыми от единства церковного и врагами Церкви. Любовь есть и ревность, нет любви не ревнующей.

Поэтому догматические распри всегда до глубины потрясали церковную жизнь.

В этом смысле надо понимать и многочисленные канонические определения по отношению к еретикам, сохраняющие силу церковного закона и до наших дней. Не все знают эти каноны и отдают себе отчет в той степени церковной ревности, которая в них проявляется. Общая задача этих церковных постановлений есть охранение стада церковного от еретиков и раскольников. Уже так называемые апостольские правила определяют общие основания отношений к отпавшим от общения церковного. *Правило 10*: аще кто с отлученным от общения церковного помолится, хотя бы то было в доме (то есть не только в Церкви): таковой да будет отлучен. *Правило 11*: аще кто принадлежа ко клиру с изверженным от клира молиться будет: да будет извержен и сам. *Правило 4*: епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся токмо, да будет отлучен. Аще же позволит им действовать что-либо яко служителям церкви, да будет извержен. *Лаодикийского Собора правило 6*: не попускати еретикам, коснеющим в ереси, входить в дом Божий. *Правило 33*: не подобает молиться с еретиком или отщепенцем. *Правило 9 Тимофея*, еп. Александрийского. *Вопрос*. Должен ли священнослужитель молиться в присутствии ариан или других еретиков или будет ли то ни мало не во вред ему, когда при них совершает он свою молитву или священнодействие? *Ответ*: В Божественной литургии диакон пред временем целования возглашает: не приемлемые к общению изыдите. Посему таковые не должны присутствовать, аще не обещаются покаяться и оставить ересь. *72 правило VI Вселенского Собора* воспрещает и смешанные браки с еретиками: недостойт мужу православному с женой еретичкой браком совокуплятися, ни православной жене с мужем еретиком сочетатися. Аще же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо: брак почитати не твердым, и незаконное сожитие расторгати. Ибо не подобает смешивати несмешаемое, ниже совокупляти с овцею волка, и с частью Христовой жребий грешников. Аще же кто постановленное нами преступит: да

будет отлучен (ср. 14 прав. IV Всел. соб., Лаодик. соб.прав.10, Карфаг. соб.прав.2).

Итак, Церковь возбраняет молитвенное общение между православными и неправославными и не оставляет здесь места безразличию, почитая, что «безразличие – причина зол» (Прав. св. Никифора Исповедника, вопр.10). Это определение, которое для внешних может казаться узким и фанатическим, для живущих церковной жизнью со всей ее конкретностью и полнотой является самоочевидным. Невозможно общение в молитве без общения в вере, и в этом смысле самочинный «Interkommunion» (совместное совершение таинств представителями разных конфессий (нем.) – *Прим. ред.*) всякого рода есть либо легкомыслие и дилетантизм, либо самообман, а то и просто обман: человеку не дано одновременно идти двумя путями, есть только один, и даже самая потребность другого уже свидетельствует о начавшемся шатании. В этом смысле пример Вл.Соловьева в наши дни приобретает предостерегающее значение: он попытался личным дерзновением перейти преграду между Православием и католичеством, чтобы жить всей полнотой церковной жизни в том и другом. Если верить газетному сообщению, появившемуся после его смерти, он тайно присоединился к католичеству, видимо оставаясь в Православии. Перед смертью он был напутствован православным священником и был отпет в православной церкви также православным священником. Это тяжелое недоумение доселе так и остается окончательно неразъясненным. Общение в молитвах и Таинствах есть следствие и выражение единения церковного. Соловьев просто перешагнул через канонические запреты, кстати сказать, имеющие одинаковую силу как для Православия, так и для католичества. В результате католики считают его просто католиком, для православных он остается православным, поскольку он сам не отрекался от Православия, хотя и вызвал тяжелые недоразумения. Вл.Соловьев, по-видимому, хотел произвести церковный эксперимент личной унии. То, что захотел соединить в своем лице Вл.Соловьев, осталось по-прежнему несоединенным. Он брал оба «вероисповедания» не только в

том, в чем они не различаются между собою, но и в том, в чем они взаимно противоположаются¹⁸, и объявил себя выше и вне этих разделений. Если же Вл. Соловьев просто отпал от Православия и перешел в католичество, как это понимают и толкуют католики, тогда этот случай теряет свою принципиальную остроту и становится заурядным.

Итак, Церковь вообще возбраняет церковное общение с еретиками. Однако практика церковной жизни ставила еще и другие, более конкретные вопросы об еретическом крещении и еретической иерархии. Признавать ли действительным крещение еретиков, или же их нужно рассматривать как нехристиан и присоединять их к Церкви через вновь совершаемое Крещение? Признавать ли действительным еретическое священство и при воссоединении рассматривать ли епископов и клириков как простых мирян или же как лиц посвященных? На эти вопросы в отношении к различным еретикам Церковь отвечала различно. Даже в отношении к одной и той же ереси давался неодинаковый ответ в разные времена и в разных местах. Таким образом, для Церкви пребывание в ереси или расколе само по себе еще не давало исчерпывающего решения вопроса, но к этому общему признаку присоединялись еще дальнейшие определения, силою которых устанавливались *разные степени* в удалении от Церкви.

Подтвердим сказанное примерами.

Общий принцип о неприятии еретического крещения и евхаристии выражен в *46 правиле апостольских постановлений*: «Епископа или пресвитера, приявших крещение или жертву еретиков, извергать повелеваем. Кое бо согласие Христово с велиаром, или кая часть верному с неверным (2Кор.6:15)?» Также и *правило 47*: «Епископ или пресвитер, аще поистине имеющего Крещение вновь окрестит или аще от нечестивых оскверненного не окрестит: да будет извержен, яко посмевающийся (издевающийся, смеющийся над (ц.-слав.) – *Прим. ред.*) Кресту Господню и не различающий священников от лжесвященников» (в правиле 49 и 50 определяются условия действительности Крещения, именно совершение его во имя Святой Троицы и в три погружения, следовательно, не

удовлетворяющее этим требованиям крещение является недействительным). Это же в общем подтверждается и *правилом 68* (конец): «Крещенным или рукоположенным от еретиков ни верными, ни служителями Церкви быти не возможно».

Известно, что вопрос о действительности крещения у еретиков составлял предмет церковных распрей между востоком и западом, причем Римская церковь проявляла большую снисходительность, признавая крещение еретиков, тогда как Африканская и Малоазийская церковь держались противоположного воззрения. Эта распря усилилась в связи с вопросом о крещении донатистов, причем восторжествовала на Карфагенском соборе более умеренная точка зрения, подтвержденная и в 7-м правиле 2 Вселенского Собора (ср. также 7 и 8-е правило Лаодикийского Собора и правило 95-е Собора Трулльского). Было различено две группы еретиков, и первую (ариан, македонян, савватиан и наватиан, именующих себя чистыми и лучшими, тетрадитов и аполлинаристов) разрешено было принимать через Миропомазание; евномиян же, монтанистов и савеллиан присоединять как язычников. Заслуживает внимания, что ряд еретиков, крещение которых здесь признано действительным, относится к числу тягчайших лжеучителей, анафемствованных Церковью 1-м правилом того же Второго Вселенского Собора: «Да предается анафеме всякая ересь, а именно: ересь евномиян, аномеев, ариан, или евдоксиян, полуариан или духоборцев, савеллиан, маркеллиан, фотиниан и аполлинариан». Таким образом, ереси, *одинаково* анафемствованные, *неодинаково* рассматриваются в вопросе о действительности крещения. Специально относительно новациан правило 8-е Первого Вселенского Собора постановляет, что возвращающиеся в Православие клирики их и епископы после отречения от своих прежних мнений, по возложении на них рук, приемлются в сущем сане, следовательно, признается действительным еретическое священство. То же говорит и правило 68 Карфагенского Собора о павлианах – см. правило 19-е (Вселенский собор). А в то же время святой Василий Великий в 47-м каноническом правиле

свидетельствует, что «мы таковых перекрещиваем. А хотя у вас и не принят сей обычай перекрещивания, подобно как и у римлян, по некоторому благоусмотрению, однако наше винословие да имеет силу». См. также и в правиле 1: «Относительно вопроса о кафарах подобает последовать обычаю каждой страны, ибо об их крещении различно думали рассудившие о сем предмете в свое время». Подобным образом и правило 2 Шестого Вселенского Собора (Трулльского), подтверждая все канонические правила, в числе других подтверждает и строгую практику перекрещивания для Африканских церквей, однако *только* для них, почему в других местах действовали совсем иные каноны, уже приведенные: «Еще же и Киприаном, архиепископом африканских стран и мучеником и Собором при нем бывшим изложенное правило, которое в местах предупомянутых предстоятелей *и токмо у них*, по преподанному им обычаю, сохраняемо было». Замечательно, что здесь оставляется в качестве местной нормы правило, изданное в 256 году в Африканской церкви при Киприане, о перекрещивании всех, обращающихся к Православной Церкви из еретиков или раскольников, хотя оно прямо противоречит 7-му правилу Второго Вселенского Собора.

Таким образом, 47-е каноническое правило Василия Великого здесь отличается в сторону большей строгости и от 8-го правила Первого Вселенского Собора в отношении к «чистым», кафарам, (новацианам) и от 7-го правила Второго Вселенского Собора относительно ряда других ересей. Частности нас здесь не интересуют, нам важно установить, что практика Церкви в разные времена и в разных местах была колеблющейся и отнюдь не единообразной, и начала, установленные в отношении к крещению еретиков, имели значение не жесткой юридической нормы, не *dura lex* (Сурового закона (лат.) – *Прим. ред.*), но общего основания, регулирующего принципа.¹⁹

В общем, на основании правила 95 Трулльского Собора в практике Церкви существует три чина воссоединения к Православию: через Крещение, Миропомазание (протестанты) и простое отречение от лжеучений (римско-католики и некоторые

другие) Подобное же различие устанавливается и относительно священства, причем переходящие в Православие из исповеданий, сохранивших апостольское преемство (католичество, несторианство и др.), приемлются в сущем сани,²⁰ остальные же (протестантские секты) – как миряне. Таким образом, практика Церкви в отношении к «инославию» была *различна*. Это различие определяется *степенью* отпадения или удаления данного исповедания от Церкви. Значит, здесь могут быть *различные степени*. С чем связано это различие?

В 1-м каноническом правиле святого Василия Великого это различие намечается следующим образом. Древние «иное нарекли ересью, иное расколом, иное самочинным сборищем. Еретиками называли они совершенно отторгавшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками – разделившихся во мнениях о некоторых вопросах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание, а самочинными сборищами собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и неизученным народом». Святой отец приводит далее ряд примеров ересей, имеющих разность в вере в самого Бога, в сущности, стоящих даже вне христианства, как манихейство, валентинианство, марконианство. Сюда он относит и пепузианство-монтанизм. Однако это различие только намечает общую идею, но в своем практическом приложении оказывается шатким и неточным. Правило 6-е Второго Вселенского собора прямо сливает еретиков и раскольников под общим понятием ереси,²¹ да и действительно, самоутверждающийся раскол уже содержит в себе ересь, ибо, по слову Златоуста, «раздирать Церковь не меньшее зло, как и впасть в ересь» (Творения, т.2. С.104 – *прим, ред.*) Практическое же отношение Церкви и к одному и тому же лжеучению, как мы видели, изменялось в зависимости от общего соотношения, и *практически* даже арианство и македонианство, анафемствованные как ересь, рассматривались как раскол, поскольку стало признаваться и арианское крещение. Подобное же различие наблюдается и в новейшее время в практике Поместных Православных Церквей

относительно католичества (мы говорим здесь об общих принципиальных основаниях, оставляя в стороне, правильно или неправильно поступало было в том или другом частном случае). Тогда как Греческая Церковь присоединяет католиков через перекрещивание и, следовательно, трактует их как еретиков, подобных манихеям, гностикам, монтанистам, Русская Православная Церковь приемлет их через простое отречение от заблуждений, равно и клириков их приемлет в сущем сане, то есть практически относится к ним как к раскольникам. Это различие можно поставить в параллель тому различию в отношении к донатистам и новацианам, которое существовало в практике местных церквей и объяснялось особенностями местной жизни.

Все эти различия и оттенки в отношении Церкви к внецерковному христианству (если так можно выразиться) чрезвычайно важны, потому что ими намечается общее воззрение Церкви и заранее отбрасываются упрощенные схемы. К числу таких упрощенных схем относится в наших глазах и та схема, соблазнительная по своей геометрической простоте, согласно которой все, находящееся вне прямого общения с единой Церковью, оказывается совершенно отчужденным от церковной жизни, лишенным благодати Божией, здесь нет священства и нет Таинств, клирики же и духовные лица суть простые миряне. Последовательно развиваемая, эта точка зрения должна привести к выводу, что нет разницы между нехристианскими религиями и внецерковным христианством, между крещеными и некрещеными. Но такое мнение явно противоречит церковной практике и каноническим определениям, которые всегда различали степень удаления от Церкви и самым фактом такого различения ниспровергали эту каноническую геометрию. Церковь признает разницу между христианством и не-христианством и в каком-то смысле считает *своим* все, находящееся в грани крещения, даже если данное исповедание находится в разрыве или разлучении с нею: самые понятия *ереси* и *раскола* возможны только в Церкви и по отношению к церкви, суть *церковные* квалификации, никто не называет магометанство или буддизм ересью или расколом.

Следовательно, существует некоторая внешняя зона Церкви, находящаяся уже за пределами ее ограды, есть связь церковная, несовпадающая с единством церковной организации: Тело церковное не вполне совпадает с его внешними очертаниями, но имеет еще и свою периферию, Церковь видимая включает еще и Церковь невидимую не только за пределами этого мира, но и в этом мире, и с этой скрытой, потенциальной церковностью все время так или иначе соотносится. Получается вывод, что есть *ecclesia extra ecclesiam*, точнее, *extra muros* (Церковь вне Церкви, *точнее, вне стен* (лат.) – *Прим. ред.*). Нужно догматически осмыслить этот непререкаемый канонический факт. Но для этого прежде всего нужно освободиться от формалистического юридизма, столь несвойственного православию. Не нужно превращать каноны, выражающие собою руководящие мысли Церкви, в правовые нормы, требующие чисто формального понимания и исполнения.²² Впрочем, всякому юристу известно, что применение закона, даже очень совершенного, всегда требует творческого его истолкования. Оно тем более становится неизбежным в применении к нормам, которые возникли более 1000 лет тому назад при обстановке, существенно отличавшейся от современности. В учении о единстве Церкви мы вступаем на путь малообследованный и трудный, где требуется величайшая осторожность.

Прежде всего является церковной аксиомой единство Церкви и ее единственность. Не должно быть места такому представлению, что есть две или три «церкви» или ее «ветви», причем ни одна из них не есть истинная или единственная. Есть *Православие*, и нужно живым членам Церкви знать и чувствовать всю полноту, единственность и безусловность жизни в Православии, которая есть Дух Святой, обитающий в Церкви. И лишь из Православия и через Православие нужно видеть и постигать все, что не есть Православие, но что, насколько оно вообще *церковно есть*, есть и Православие, хотя и ущербленное, ослабленное. Каково должно быть *церковное* отношение к не-Православию, которое вместе с тем не есть вполне и не-Православие, но в какой-то степени есть и

Православие? Такое отношение должно быть, прежде всего, далеко от безразличия к тому, в чем не-Православие отходит от Православия или тем более с ним враждует. Любовь все покрывает, однако кроме заблуждения все терпит, кроме лжи. Любовь есть и ревность об истине, и этой ревности, а не безразличия хочет от нас Церковь. Однако только церковная ревность спасительна – ревность же, отданная заблуждению, губительнее, нежели ее отсутствие: примером может служить сектантство и даже большевизм, которому нельзя отказать в фанатической ревности. И смысл канонов, воспрещающих не только молитвенное, но, в сущности, и жизненное общение с еретиками,²³ связан именно с этой ревностью: невозможно общение церковное с еретиком или раскольником, насколько он утверждается в своем *противлении* Церкви, это является внутренним противоречием, есть измена самому себе или предательство. Как может православный молиться вместе с штундистами, духовная энергия которых рождается фанатической ненавистью их к Церкви, или с толстовцами, пафос которых есть извращение Евангелия с отрицанием веры в Господа Иисуса Христа? И однако, может быть такое положение вещей, при которых прямолинейное применение канонов, запрещающих молитвенное общение с еретиками и отщепенцами, было бы нарушением их смысла: *summa lex summa iniuria* (высший закон – высшее преступление (лат.) – *Прим. ред.*).

Это в тех случаях, когда еретик и отщепенцы поворачиваются к Церкви не теми сторонами своего существа, в которых они прегрешают против церковного единства, но теми, силою которых они, невзирая на отделение, пребывают в церковном общении, когда они идут – сознательно или бессознательно – не против Церкви, но к Церкви и с Церковью.

Когда протестанты и вообще инославные приходят теперь на наши богослужения, разве соответственно духу канонов удалять их от него на основании запрещения совместной молитвы с еретиками? Разве нарушением канонов было то, что наши иерархи присутствовали летом 1925 года при англиканском богослужении в Лондоне, пассивно – этим

торжественным своим присутствием – даже в нем соучаствуя? Разве нарушением канонов, далее, является, когда мы, венчая ныне разрешаемые смешанные браки (однако в свое время совершенно запрещенные канонами), тем самым в церковную молитву и даже в тайнодействие допускаем инославных, конечно, соответственно их доброму желанию, или вообще когда молимся – в личной ли (которая ведь тоже церковна) или в общественной – молитве об инославных?

Вообще, что представляет собою не-Православие, нецерковь в отношении к Православию? Иногда это понимается законнически, юридически: если и в малейшем нарушен закон, то нарушивший становится преступен против *всего* закона, и не вся правда вообще есть неправда. Однако такая прямолинейность никогда не применялась Церковью, всегда *различавшей*, как мы видели, степени отпадения от Церкви. И теперешняя церковная практика различает в инославии, за пределами Церкви, каноническую преемственность священства или ее отсутствие, в первом случае воссоединяя в сущем сани, во втором этого не делая. Возможна около этого вопроса спорность или неясность *в факте* именно наличия таковой преемственности священства или же ее отсутствия; так обстоит пока дело с иерархией старообрядческой (австрийского белокриницкого священства) и с иерархией англиканской. *Отсутствие* этой преемственности в протестантизме ничем не может быть возмещено при присоединении, и протестантский пастор всегда есть мирянин для Православия, если он к нему присоединяется. Напротив, католический иерарх, если он присоединяется к Православию, приемлется в сущем сани (по смыслу Правил апостольских 47–68, разъясняемых через сопоставление с Первым Вселенским 8, Карф. 6, 8, Вас. V.I, а с другой ст. I Всел.19, Лаод.8.).

Однако это нудит поставить и наиболее пререкаемый вопрос о том, существует ли вообще иерархия – вне Церкви, по крайней мере, вне церковной организации, то есть в расколе и еретических общинах? Этот вопрос неизбежно ставится самым *фактом* принятия инославных в сущем сани (как это относительно католиков делает Православная Церковь). Перед

лицом этого факта невразумительным является прямое отрицание священства *вне* Церкви как иерархической организации. Однако столь же невозможно и его безоговорочное признание, потому что последнее и означало бы именно тот *Interkommunion*, то общение молитвы и Таинств с отщепенцами, которое прямо воспрещается вышеприведенными канонами, согласно правилу 32 Лаодикийского Собора: «Не подобает от еретиков принимать благословения,²⁴ которые суть суесловия паче нежели благословения» (ср. правило 37). *Практически* для людей церковных инославные клирики не отличаются от мирян, ибо они не находятся с ними в иерархическом общении. Но строго говоря, они не суть миряне – *laïd* – в точном смысле слова, как и инославные миряне также не суть церковные *миряне*, в точном смысле слова, ибо чин мирян есть определенное положение в Церкви, в церковном общении, вне которого остаются инославные, одинаково, как состоящие в клире, так и вне его. Поэтому прямое отрицание инославного священства в смысле его приравнивания мирянам есть в некотором смысле складывание аршин с золотниками и вообще лишено церковного смысла: Церковь судит только *внутри* себя, но не *вне*, и различие клириков и мирян имеет место лишь *внутри* Церкви. Однако, как мы только что сказали, Церковь судит и о внешних, насколько они входят в соприкосновение с нею, при воссоединении, и тогда она *различает* церковное состояние до него и признает возможным со своей стороны конвалидировать священство, его не повторяя, не совершая нового рукоположения, а также признает и силу Таинств, совершаемых этим священством, то есть не только Крещения (которое может быть по нужде совершено и мирянами), но и Миропомазания (которое мирянами совершено быть не может, почему протестанты, как не имеющие священства, приемлются через Миропомазание). Следовательно, Церковь во все времена, также как и теперь, признает по крайней мере *потенциальное* священство и в расколе, которое и получает свою полную *законную* силу, юрисдикцию при воссоединении с православием. У преподобного Феодора Студита встречаем такое суждение: «...отлучены от священнослужения те, кто ныне

рукоположен (епископом), оказавшимся еретиком, хотя и говорящим, что Собор был дурной и мы погибли. Ибо почему он, признавая это, не убегает от гибели, уклоняясь от ереси, чтобы быть епископом Божиим? Тогда и рукоположения его тотчас будут приняты». (Творения прп. Феодора Студита, т.II, С.288. Изд. СПб.Дух.Ак.) Однако *ex nihilo nil fit* (из ничего ничего не происходит (лат.) – *Прим. ред.*), как это с полной наглядностью вытекает из отношения Церкви к исповеданиям, утратившим преемственность священства. Церковь признает священство сохраняющимся даже при нарушении общения с ним, хотя и возбраняет всякое молитвенное общение с этим священством и практически его как бы игнорирует, ибо священство действительно и действительно лишь при условии канонического общения и соподчинения, которое здесь именно и отсутствует; но раз оно восстанавливается, восстанавливается и сила священства. Можно сказать, что, не отрицая Таинства в его сакраментальном моменте, Церковь считает его бездейственным в отношении юрисдикции. Согласно правилу 10-му IV Вселенского Собора, рукоположение совершается лишь с назначением рукополагаемого к определенному храму, иначе поставление является недействительным, следовательно, в глазах Церкви *все* постановления в расколе являются *недействительными*, однако же *не ничтожными*, поскольку они получают силу при воссоединении и при вступлении в правильные отношения юрисдикции и подчинения. Второе же, новое, поставление уже поставленных строго запрещается церковными канонами (Апостольское правило 68); последние на этом основании запрещают и новое поставление однажды извергнутых из клира, которые поэтому навсегда пребывают низведенными в разряд мирян (ср. Карф. соб.прав.27). Таким образом, церковное понимание Таинства Священства сводится к тому, что оно не может быть повторяемо, также как и Крещение и Миропомазание; на этом основании не может уже быть восстановлен в сане однажды изверженный²⁵ из него (ср. Василий Великий, правило 3), как и не перепоставляется поставленный инуде, вне общения церковного.²⁶

Но как же согласовать это *условное* признание священства *extra ecclesiam* (вне Церкви (лат.) – *Прим. ред.*) с прямым определением I правила святого Василия Великого? В последнем сказано следующее: сначала святой отец ставит общий вопрос о Крещении вне Церкви, причем различает в этом отношении еретиков, коих крещение не действительно, от раскольников и самочинных соборщ, причем крещение *«раскольников, яко еще не чуждых церкви, приимати...* Таким образом, даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, *нередко приемлются в том же чине»*. Таким образом, святой отец допускает священство в расколе и отвергает его лишь для ереси, в которой отрицается и само Крещение, *«ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога»*.

От этих общих положений обращаясь к частностям, он останавливается на кафарах, которые были собственно раскольники, однако по своей ожесточенности приближались к еретикам, почему *«древним угодно было»* их к ним и приравнять. *«Ибо (объясняет святой отец), хотя начало отступления произошло через раскол, но отступившие от Церкви уже не имеют на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, почему пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцов, и через возложение рук их имели дарование духовное. Но, отторженные, сделавшись мирянами, не имели власти ни крестити, ни рукополагати, и не могли преподавать другим благодать Святого Духа, от которой сами отпали. Почему приходящих от них к Церкви, яко крещенных мирянами, повелевали вновь очищать истинным церковным крещением»*. Таким образом, мысль святого отца не в том, что *всякое* состояние в расколе с Церковью влечет утрату законного преемства, но лишь приводящее к *«отступлению от Церкви»*, то есть ереси, которая не имеет и истинного крещения (как видно из этого правила, святой Василий Великий не допускает совершенно Крещения через мирян, которое знает теперешняя церковная практика присоединения не по первому, но по второму чину, то есть без перекрещивания). Однако святой отец

не настаивает на строгом применении этого правила к кафарам, потому что здесь же прибавляет: «Но поскольку некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, прияти крещение их: то да будет оно приемлемо». (А следовательно, по обратному ходу заключений святого отца, приемлемо будет и священство их, ибо одно с другим для него связано). Таким образом, непризнание священства за пределами Церкви у святого Василия Великого отнюдь не безусловно, но условно, оно связано с той или иной *оценкой* данного раскола, приближающей его то к ереси, то к самочинному соборществу, причем самая оценка в зависимости от обстоятельств места и времени меняется, как показывает пример с кафарами (а также и с энкратитами, как это явствует из того же 1-го правила Василия Великого). *Суждение же произносится Церковью, которая и определяет, как в данном случае следует относиться к отпавшему церковному обществу.*²⁷ Так и в отношении к кафарам Первый Вселенский Собор прямо постановил (правило 8) о том, что присоединяющиеся к Церкви да пребывают в клире, епископы – епископами, пресвитеры – пресвитерами. Уже по этому одному выражение святого Василия Великого о том, что они «соделались мирянами», очевидно, относится к юрисдикции, к *недействительности* их поставления, но не к бездейственности самого священства, которое получает силу при присоединении к Церкви. Это же постановляет относительно донатистов и правило 68 (79 – *Прим, ред.*) Карфагенского Собора, которое гласит, что «*рукоположенные донатистами, еще исправясь, восхотят приступить к кафолической вере, да не будут лишаемы принятия в своих степенях*». (Конечно, и это правило было бы несогласуемо с определением 1-го правила Василия Великого, если бы оно было понято буквально и безусловно). Напротив, это совершенно исключается I Всел. 19, Лаод. 8 относительно павлиан и фригов, «хотя бы находились в мнимом у них клире».

Все это ставит общий догматический вопрос о природе священства и его силе. Очевидно, что из двух элементов действительности священства первый – именно юрисдикция, законная управомоченность – составляет общее *условие*

действительности второго, сакраментального элемента, и с устранением первого теряет свою действительность и последний. Это и означает «низведение в число мирян» бывшего клирика. Но это еще не решает вопрос о самом благодатном даре Священства. Сохраняет ли он какую-то, хотя и потенциальную, действительность и в лишенных сана, подобно Святому Крещению и Миропомазанию, печать которых неизгладима даже в отпадших? Последнее следует из неповторимости обоих Таинств, но это же относится, как мы видели, и к Священству,²⁸ и это же явствует и из того, что обеты Священства не ограничиваются никаким сроком, но даются, также как и монашеские, на всю жизнь, почему прав. 7-е Четвертого Вселенского Собора и возбраняет вчиненным однажды в клир и монахам не вступать «ни в воинскую службу, ни в мирской чин»²⁹ под угрозой анафемы. Все это свидетельствует о том, что и по православному воззрению принятию сана присуща известная неизгладимость, которая, действительно, позволяет его в этом смысле сопоставлять с Крещением.

Оставившие священство и вступившие в звание мирян не могут быть рассматриваемы как все миряне или как они сами были до принятия сана. Снятие сана неизбежно сопровождается духовным изменением, которое может быть восполняемо христианскими добродетелями и подвигами, но во всяком случае само по себе представляет собой надлом. Нельзя безнаказанно и безболезненно оставить алтарь, нельзя его просто позабыть или отвернуться от него. Католическая церковь с обычной своей догматической прямолинейностью со времен Тридентского Собора выражает это как *character indelebilis*³⁰ (неуничтожимое свойство (лат) – *Прим, ред.*), причем с ним связано и то, что священнодействия запрещенных священников, поставления, совершенные низложенными епископами, имеют силу *ex opere operato* (из-за того, что действие совершено (лат) – *Прим. ред.*). Это воззрение отличается механичностью, которая вообще свойственна учению *ex opere operato*. Из того правильного наблюдения, что сообщение благодати в Церкви связано с наличием определенных богоустановленных условий,

имеющих существенно неустранимый характер, католическая доктрина делает и обратное заключение о том, что сообщение благодати *неотделимо* от этих условий самих по себе (это именно и означает *ex opere operato*) и что, следовательно, благодать никогда и ни при каких условиях не может отделяться от этих действий³¹. Такое заключение, действительно, вносит черты магизма в понимание церковных тайнодействий, а вместе с тем и является излишним для разрешения вопроса. Не всякое священство, имеющее непрерывность в поставлении своем, действительно, а следовательно, есть священство: иначе ведь невозможно и непонятно было бы извержение из сана, которое именно у католиков сопровождается весьма выразительным ритуалом разоблачения извергаемого от священных одежд (и даже выскабливанием с помазанных мест священного еля). Выходит, что Церковь здесь остается бессильна, и бездейственно лишение сана, если и после него остается неумаленной действенная сила Священства³² вследствие его *character indelebilis*. Возможность извержения из сана с очевидностью показывает, что правильность поставления в смысле непрерывности апостольского преемства, как ни важна она, еще не имеет решающего значения. Иначе придется признать имеющими силу теперешние живоцерковные поставления, между тем как *недействительность* живоцерковных постановлений должна быть установлена Церковью твердо³³ и решительно (характерно, что сами живоцерковники, в свою очередь, объявляют недействительным церковное священство, по крайней мере, заграничное). И в *этом* именно смысле воинствующая ересь или раскол, даже самочинное собрание, поскольку оно по каким бы то ни было мотивам – догматическим, иерархическим или же политическим – идет против Церкви и законной церковной власти, оно, от Церкви отрываясь, преграждается от источника благодати и постольку становится безблагодатным. Таким образом, оказывается возможно безблагодатное священство, которое тем самым не есть уже священство. *Character indelebilis* здесь допустим не в смысле действенности священства вовне, но разрушительного его действия в самом лжепоставленном:

подобным образом анафемствованный член Церкви находится в худшем положении, чем просто язычник, и именно в силу своего Крещения. Таким образом, священства нет вне Церкви, в ереси, в расколе или самочинии, поскольку самое происхождение этой лжеиерархии связано с бунтом против Церкви, непослушанием и самочинием, неприятием истинного священства и поставлением вместо него и против него своей собственной лжеиерархии. Здесь даже не имеет существенного значения причина или повод, которые вызвали отделение от Церкви: это могут быть серьезные догматические разногласия, но могут быть и просто предательские сделки с антихристовой властью, как у живоцерковников. Такая лжеиерархия *недействительна*, сколь бы ни было бесспорно ее апостольское преемство; равным образом теряют свою благодатность бывшие члены православной иерархии, раз они изменяют Церкви и вступают в ряды лжеиерархии. Всякое молитвенное общение с ними, а тем более сослужение, воспрещенное священными канонами, неприемлемо для верующей души. Удаление от Церкви измеряется силой противления ей, и живоцерковники, несмотря на кажущуюся близость к Церкви, для нас дальше, нежели католики, протестанты, вообще разные исторические исповедания.

Итак, одна непрерывность апостольского преемства при посвящении еще не дает канонического поставления. Однако бесспорно и то, что *отсутствие* такого преемства его во всяком случае исключает. Для Церкви отнюдь не имеет обязательной силы неканоническое поставление, однако при отсутствии его Церковь не может ни в коем случае, ни при каких обстоятельствах признать священства со всеми последствиями, отсюда вытекающими: ни теперешние украинские самосвяты, ни всевозможные сектантские пресвитеры или протестантские пасторы никогда и ни при каких условиях священниками признаны быть не могут, ибо и церковная власть имеет свои естественные границы и не может сделать несуществующее существующим. В этом смысле есть огромная разница в *объективном* положении всяких самосвятов и преемственно поставленной, но недействительной лжеиерархии, потому что

эта последняя при наличии известных условий может сделаться действительной без перепоставления: здесь имеется объективная для того возможность. В этой возможности, правда, нет никакой принудительности: Церковь может и не признать лжеиерархии, несмотря на всю бесспорность апостольского преемства, как она не признавала иерархии разных еретических и раскольнических общин (см. выше). Но Церковь может после воссоединения признать их и в сущем сане, чего не может над непосвященными. Признание или непризнание в сущем сане лжеиерархии при воссоединении лежит *во власти* Церкви, которая руководится здесь соображениями так называемой церковной икономии, то есть практической мудрости и блага Церкви. Приемля в сущем сане, Церковь восполняет недостающее, дает силу недействительному, благодатствует обезблагодатствованное. В частности, и в отношении к живоцерковному самочинию будущее покажет, как отнесется Церковь к кающимся и возвращающимся в недра ее живоцерковным лжеиерархам (в Бозе почивший Патриарх Тихон проявлял в отдельных случаях большую снисходительность), но до этого раскаяния вся живоцерковная иерархия как церковного, так и внецерковного постановления недействительна как возникшая из церковного мятежа и преслушания, следовательно, тайнодействия, ими совершаемые, суть акты кощунственные и недействительные, поскольку для них требуется благодать Священства.³⁴

Однако все это просто и ясно в применении к случаям *активного* раскола и самочиния. Но могут быть совсем иные случаи, именно когда отделяется от Церкви целая часть церковного общества, имеющая свою канонически правильную и доселе Церковь не оспаривавшуюся иерархию. Подобных случаев было немало в истории Церкви: несторианство, армяне-монофизиты, римско-католики, англикане (не говоря уже о более сомнительных случаях); или, с другой стороны, автокефалия болгарская в отношении к Греческой церкви, грузинская и украинская автокефалия, отделившиеся от русской Патриархии, или – в наши дни – автокефалия польская, финляндская в отношении к законопослушной Русской Церкви.

Разделения возникали и возникают здесь во всяком случае не на почве прямого церковного мятежа, но отчасти на почве догматических, национально-культурных или обрядовых разногласий, отчасти же вследствие споров о юрисдикции. Совершившееся разделение, однако, сделало то, что церковное единение с отпавшими стало невозможно, и, следовательно, упразднилась для верных сынов Церкви отпавшая часть священства. Однако это упразднение или, вернее сказать, парализованность схизматического священства, делая его недействительным для Церкви, в то же время его еще не аннулирует. Очевидно, прежде всего совершенно неправильно и даже невозможно приравнивать такое священство как к изверженным из сана по суду за преступление, так и к находящимся под запрещением или неканонически поставленным: оставаясь на своем месте, в своем церковном теле, оно разделяет и общую его судьбу. Приговор Церкви над отделившейся частью, как мы уже знаем, может быть различен, Церковь не связана *фактом* священства *ex opere operato*, и она может отвергнуть не только действительность (юрисдикцию), но и действенность (сакраментальную силу) этого священства, но может поступить и иначе, с большей снисходительностью. Так, например, поступает (в отличие от Греческой) Русская Церковь относительно римско-католического (и несторианского) священства, приемля его сущим саном. Иными словами, выражаясь в терминах святого Василия Великого, она практически трактует католичество не как «ересь», а как «раскол», повреждающий, но не обессиливающий преемственность священства.

Однако действительность священства *вне* ограды церковной признается Церковью даже и вне воссоединения и помимо этого восполнения. Это явствует из того, что признаются имеющими силу Таинства, совершенные этим священством, следовательно – приходится отсюда заключить, – почитается действенной и благодать этого священства. Разумеется, выявиться это может только относительно таких Таинств, через которые «инославие» может реально соприкоснуться с Церковью. Воссоединяемый с ней получает то,

чего ему не хватает, но он не должен получать то, что уже имеет. Поэтому если он не является по-настоящему крещеным, то он получает Крещение. Если он имеет лишь одно Крещение, то он получает Миропомазание. Если он имеет Миропомазание, в нем уже не нуждаясь, он допускается прямо к полному общению Таинств, то есть к Покаянию и Причащению. Из того, что римско-католики Русской Церковью не миропомазуются, надо заключить, что в глазах ее они это Таинство уже имеют. Но такое признание *implicite* (в скрытом виде (лат.) – *Прим. ред.*) необходимо подразумевает и действительность священства, почему иначе оно не могло бы преподавать благодать Миропомазания. Было бы непоследовательно ограничить и исчерпать действенность схизматического священства лишь этими двумя Таинствами: во-первых, такое выделение именно их одних из общей действенности священства вообще едва ли мыслимо; во-вторых, действительность этих и только этих Таинств обнаруживается именно потому, что в них может произойти действительная встреча Церкви с «инославием» на почве тайнодействия. Правда, признается Церковью и сила Таинства Брака, совершенного вне церковной ограды, ибо такие браки не перевенчиваются; однако относительно этого может быть указано то, впрочем, тоже не бесспорное соображение, что Крещением или Миропомазанием конвалидируется и Брак, сам по себе недостаточный или даже прямо недействительный в качестве Таинства: не перевенчиваются не только католические, но и протестантские браки, совершенные без священника, то есть пастором. Из признания действенности названных Таинств вытекает действенность и самого Таинства Священства, на котором они основываются. Остается вопрос о тех Таинствах, в которых не могут встретиться и соприкоснуться Церковь и «инославие», потому что это соприкосновение означало бы уже восстановление полного общения церковного и преодоление раскола, именно о Таинствах Покаяния и Причащения. По существу об этих Таинствах и не имеет случая прямо высказаться Церковь, здесь возможны только богословские домыслы и заключения, как более, так и менее благоприятные для инославия. Одна из таковых наиболее

неблагоприятных возможностей выражается в распространительном применении к данному случаю слов апостола Павла о вкушении идоложертвенных яств и трапезе бесовской (1Кор.10:20–21), и подобное же выражение святого Феодора Студита применяется к еретикам его времени (боевым иконоборцам). Вот пример: «Священный Патриарх взят, изгнан, заключен в потаенное место; на престоле его христорец; собор нечестивых; проклятие святого Никейского Собора; возобновление борьбы против Христа; ссылка святых епископов и игуменов, монахов и монахинь; пролитие крови, безвременная смерть, заключение в темницах, умерщвление голодом, разграбление; а что еще страшнее видеть и слышать – оскорбление и поправление досточтимой иконы Христа, Богородицы, всех святых, разрушение храмов и жертвенников, осквернение и сожжение святынь. При таких обстоятельствах всякий причащающийся или участвующий в ядовитом хлебе не есть ли отступник от Христа, отверженный, нечестивый, если он не обратится назад через покаяние» (Творения, Т.2, С.532). Это же иногда применяется с явной непоследовательностью, и притом двойной, – к католикам. С одной стороны, если католическое священство недействительно, то следует заключить, что и совершаемые им Таинства просто недействительны, представляют собой обряд воспоминания, подобно тому, что представляет собой протестантское причащение. С другой стороны, если есть бесовская трапеза, то необходимо признать бесовским действием и миропомазание, и крещение, то есть те Таинства, действительность которых не подвергается сомнению в Русской Церкви.

Оставаясь последовательными, сторонники воззрения о «пище демонской» должны за таковую же в духовном смысле почитать и Библию, находящуюся в руках еретиков и раскольников, вообще у неправославных. Действительно, невозможно оспаривать, что изучение Библии у фанатических сектантов не всегда ведет к их просвещению, вследствие общей их антицерковности и предвзятости; также бесспорно и то, что разумение Библии дано только Церкви и устанавливается святоотеческим руководством. И однако Библия и сама по себе

есть Библия, пребывает некоторым таинством пресуществленного Слова, есть слово человеческое, которое вместе с тем и Слово Божие. Вкушать его полную силу дано только Церкви, однако дерзнет ли кто утверждать, что для внешних это Слово становится духовной отравой? Тем не менее, магизм крайностей теории ex opere operato неприменим в отношении к Таинству. Нельзя думать, что Таинства сохраняются у еретиков и даже раскольников во всей той силе и действенности, какую они имеют в Церкви, если принять во внимание общую здесь поврежденность духовной жизни. Ведь и Таинство Причащения может быть принято не только во спасение, но и в суд и во осуждение, причем различие, конечно, связано не с обессилением Таинства, но с образом его принятия. В этом различии, думается нам, нужно искать ключ и к уразумению таинственного действия благодати Божией во внецерковном обществе. Для самих ересиархов, злобно исполняющих сердце свое противлением Церкви, возможно, конечно, и то, что постигло Иуду после принятия хлеба из рук Спасителя, – «вниде вонь сатана» (Ин.13:27). Это не означает, конечно, что Иуда вкусил пищи демонской, как должны были бы ради последовательности заключить ревнители, но что его омраченной душой после приятия хлеба из рук Спасителя окончательно овладел сатана и, следовательно, сам Иуда сделал его для себя трапезой демонской. Разумеется, зреть тайны человеческого сердца человеку не дано, но и не дано человеку произносить суд над ближним. И было бы безумием греховным, если бы кто-либо дерзнул сказать о брате своем, что он причастился в суд и во осуждение (этого он не может знать даже и о себе самом), но не является ли странным и этот приговор над целыми церковными обществами, над братьями во Христе, хотя и отторженными. Сказать, что они причащаются трапезы демонской, значит обречь их на участь Иуды и произнести страшный суд над душами их, то есть над бесчисленными миллионами душ, – не только ересиархов, но и пошедших за ними и никогда не видевших истинной Церкви. Здесь дело, конечно, не в человеческой жалостливости или «туманности», которая в вопросах веры прямо неуместна, здесь

идет речь о прямых велениях самой Церкви, которая никогда не изрекала, что Библия в руках отторгнувшихся от Церкви есть не-Библия и Таинства суть не таинства или, что еще гораздо хуже, противотаинства, черные таинства. Церковь установила совсем противоположное соотношение через признание этих Таинств имеющими силу при воссоединении с Церковью, а разве возможно такое признание относительно действий демонских?

Надо искать общую точку зрения, которая делала бы понятной практику Церкви в ее отношении к «инославию». Конечно, Церковь едина, ибо един Христос, един Дух Святой, живущий в Церкви, едина благодатная жизнь церковная и не существует двух путей спасения. И нельзя поэтому искать многих путей спасения в разных «ветвях Церкви» или разных «церквях»: «церковь», конечно, не склоняется – ни в двойственном, ни во множественном числе, но имеет только единственное. Множественное число может относиться только к разным Поместным церквям, которые при единстве церковной жизни могут иметь различные духовные дары, как это и показано в Откровении Иоанновом относительно семи малоазийских Церквей. В этом смысле является неправильным, вернее, неточным, выражение «соединение церквей», если только под «церквями» не подразумевать разделившиеся церковные общества, которые, однако, не могут быть рассматриваемы в качестве равных или равноправных. Лишь одно Православие есть истинная, неповрежденная Церковь Христова. Однако это не означает, что все церковные общества, образующиеся вне Православия как иерархической организации, были бы вполне и окончательно не-православны, то есть не имели бы в себе никакой церковной жизни, были бы пустым местом или же хуже – антицерковью, «вавилонскою блудницей». Такое воззрение могло бы опираться на законническое понимание жизни церковной, при котором существует только две возможности: исполнение закона и его нарушение, правда и грех, черное и белое. Для такого законнического воззрения действительное отношение Церкви к «инославию» является лишь непоследовательностью и компромиссом. Но ветхозаветный юризм здесь неприменим и

недостаточен. Благодати жизнь и истинность ее может иметь *степени*, полноту и неполноту. Между черным и белым существует целая гамма полутонов. Церковь есть столп и утверждение истины, истина едина, но истинность, жизнь в истине имеет степени, также как имеет степени приближение и соединение с Тем, Кто Сам есть Путь, Истина и Жизнь. И благодать Святого Духа едина, однако и дары различны, и служение различно, но тот же Дух, который дышит, где хочет. Благодатна была Церковь Ветхозаветная, однако иначе и в иной степени, нежели Новозаветная. И живущие в Церкви приобщаются к полноте ее в меру своего дара и подвига, и различна бывает мера этого жизненного воцерковления, от преподобного Серафима до рядового мирянина. Многостепенна и бесконечна в интенсивности своей благодатная жизнь в Церкви. Поэтому Церковь столь ревниво и сурово ограждает свою чистоту и прещениями вразумляет тех, кто от нее, от утверждения Истины и прямого Пути к истинности, уклоняется, отпадая в инославие, в область искажений и ущербности. Отпадение от Церкви, движение от света, допустим, не к тьме, но к полусвету, есть некоторая духовная катастрофа. В заботе о благе пасомых Церковь может и карать виновных соответственно их зрелости и положению вплоть до анафемствования, как это и было еще в эпоху Вселенских Соборов.

Однако отношение Церкви к инославию этим бы только и определялось, если бы оно всецело исчерпывалось движением *от Церкви против Церкви*. Но в нем, в толще его и глубине, есть и сопребывание Церкви, питание богатством, унесенным из Отчего дома, и есть движение к Церкви – действуют силы не только центробежные, но и центростремительные. Есть полнота и неполнота, здоровье и болезнь, сила и слабость, чистота и нечистота. По отношению к Православию, его беспредельной чистоте и истинности, все инославие неистинно, повреждено, прелестно, и, однако, оно не отчуждено от истины, от любви Христовой, от любви к Матери Божией и святым, а потому и не лишено благодати Святого Духа и возможности спасения. Не все православные суть поистине православны, действительно,

спасаются Православием, но и не все неправославные суть и на деле вполне и окончательно неправославны. Если, по слову Господню, будут такие, которые именем Его пророчествовали и чудеса творили, и однако Он скажет им: «Я никогда не знал вас» (Мф.7:22–23), то был и такой человек, который изгонял бесов именем Его и не ходил за Христом, и Господь не позволил ученикам запретить ему, сказавши, что «кто не против вас, тот за вас» (Лк.9:49–50).

Исповедание *Единой*, Святой, Соборной и Апостольской Церкви совсем не исключает допущения возможности того, что свет ее простирается и далее пределов ее земной организации. Господь по неисповедимым путям Своим делает ей сопричастными многие миллионы христиан и за этими пределами. Иначе говоря, может быть Православие за пределами Православной Церкви как организации, *ecclesia extra ecclesiam*. Это не означает, что есть несколько церквей, но единая церковность действует вширь и вглубь. Это также никоим образом не есть вероисповеданное безразличие, «интерконфессиональность», но этим дается церковное обоснование для той неудержимой тяги всего христианского мира к «соединению всех», которое все мощнее ощущается в мире. Любовь ко Христу, дела любви, подвиг веры устанавливают некое живое единство Церкви Христовой из всех истинно верных. Оно имеет свое средоточие в Церкви, но внешне может и не совпадать с церковной организацией. Есть христианский мир, образующий как бы атмосферное окружение, кометный хвост около того ядра, каковым является Православие. И окружение это является внутренне единым с ним, имея его своим центром, поскольку и в нем действует сила Христова и благодать Святого Духа. И объявлять их отлученными от того и другого человеку не дано.

Этим намечается ответ и на более общий вопрос – спасаются ли, могут ли спастись (или что то же: есть ли благодать и святость) вне Церкви? Или же, напротив, там неизбежно погибают, обрекаются в «пекло», как говорят фанатики с разных сторон? Вне Церкви спасения нет и быть не может, ибо Церковь и есть спасение, ковчег Ноев.

Следовательно, если допустить, что спасаются и в инославии, это означает, что они как-то принадлежат к Церкви, внешне не принадлежа к ней, и, следовательно, мистическое Тело Церкви не совпадает с каноническими его очертаниями. Об этом свидетельствует и сама Церковь, признавая Таинства и посвящения внешних.

Облагодатствованность имеет и может иметь разные *степени*, и полное и беспримесное облагодатствование дается только в Церкви Православной, Единой, истинной, Апостольской, вселенской. Но полнота если превосходит, то не уничтожает неполноты, частичности, ущербности. Неужели те, отколовшиеся от Церкви, но сохранившие Святую Библию и в ней и через нее взыскующие Христа и Его возлюбившие, все протестанты, в своей любви к Слову Божию ничего не имеют или же хуже, чем ничего, – один соблазн и прельщение? Неужели те, отколовшиеся от Церкви, но удержавшие апостольскую преемственность священства и совершаемые ими Таинства и священнодействия, и они ничего не имеют, или опять-таки, хуже, чем ничего, – черные лжетаинства? Неужели молящиеся вместе с нами во Святой Троице сущему Богу, Иисусу Христу, Матери Божией и святым, хотя они находятся (притом не по личной, но по исторической вине) в расколе с Церковью, остаются отвергнутыми в своей молитве или даже больше чем отвергнуты, навлекают на себя лишь осуждение своими молитвенными призываниями? Ведь самые эти вопросы чудовищны: достаточно их ясно поставить для того, чтобы затем далеко отбросить. Если сказано даже о язычниках, что «во всяком народе боящийся Бога и поступающий по правде приятен Ему» (Деян.10:35), то не имеет ли это силы о христианах, крещеных и даже миропомазанных? Если же есть спасающиеся и во всем христианском мире, даже *extra ecclesiam*, то это означает, что здесь накаплиется и святость, ибо христианская жизнь и есть накопление святости. Это не значит, опять-таки, что можно было позволять себе вольность молиться инославным святым и не полагать в этом отношении различия между церковными святыми и святостью внецерковной. Ведь и Церковь знает не только повсюду

почитаемых, но и местных святых. Однако самая возможность богоугождения принципиально должна быть признана и в инославии. Но это означает, что в известной мере именно в меру своей христианской жизни и инославие принадлежит к Православию, все подлинно ценное и святое в нем православно, вопреки своему инославию или несмотря на него.

В настоящее время христианский мир представляет собой печальную картину разделения на несколько вероисповедных обществ, которое длится уже века. Это, конечно, не есть «разделение церквей», ибо Церковь едина и не может разделиться, от нее могут быть только отделения, однако совершившиеся отделения раскололи церковное общество, составляющее Единую Церковь с самого ее основания и в цветущее время вселенского ее самосознания, в эпоху Вселенских Соборов. Хотя количественный масштаб не является решающим критерием истины и надлежит оставаться хотя бы в ничтожном меньшинстве, но с истиной, по слову Господа: «Не бойся, малое стадо, ибо благоизволил Отец дать вам Царство» (Лк.12:32), – однако не может быть безразлично и для полноты жизни вселенской Церкви отделение от нее целой половины, которая стала делиться потом дальше и дальше. И это отделение Поместных церквей остается незаживающей раной на живом Теле церковном, которое *всегда* болит или, по крайней мере, *должно* болеть, и перед лицом этого факта нет места ни самохвалству, ни самодовольству, с которыми смешивается иногда ревность и твердость. Для этих церковных обществ ересь или раскол, которые их отделяют от Церкви, не есть уже их личный грех, каким он является для самих апостолов и ересиархов, но судьбою и церковным уделом. Они рождаются, живут и спасаются в условиях сложившегося церковного уклада, часто не встречаясь в жизни и вовсе с Православием (как не встретился с ним, напр., протестантизм во время своего раскола с Римом). В пограничных областях идут все время трения и делятся бои, в то время как в толще церковного общества хранится традиционное благочестие. Существует единый христианский мир, который все более сознает свое единство в вере в Господа. Накапливаются

энергии не только центробежные, но и центростремительные. И эти силы влекут всех христиан к возвращению в Церковь, к новому оправославлению, сознательному или бессознательному. И Мать-Церковь, с надеждой и терпением ждущая этого желанного возвращения, внешнего или покамест хотя только внутреннего, с любовью видит и благословляет каждый шаг в направлении к «соединению всех», и о нем она непрестанно молится по заповеди Верховного Архиерея Своего, который молился в первосвященнической молитве Своей, всех верных в этой же молитве призывая.» да вси едино будут» (Ин.17:21).

Отношение Церкви к инославию в том, в чем оно с нею едино, определяется не компромиссами и приспособлениями, не политикой и тактикой, но – *любовью церковной*. Да, любовь не как «настроение», а как существо жизни, любовь не эмоциональная или психологическая, но именно церковная. О заблуждениях Церковь скорбит, но единомыслие любит. Об этой любви сказано апостолом в гимне любви: любви «не радуется о неправде, радуется же об истине» (1Кор.3:6). Это слово и да будет нормой *церковной любви* нашей к отделенным братьям. И далее продолжает апостол: любви «вся покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1Кор.13:7). В этом ее сила.

«Так говорит Господь: сохраняйте суд и делайте правду, ибо близко спасение Мое и откровение правды Моей... Да не говорит сын иноплеменника, присоединившийся к Господу: «Господь совсем отделил меня от народа Своего» и да не говорит евнух: «Вот я сухое дерево». Ибо Господь так говорит об евнухе: которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам им вечное имя, которое не истребится. И сыновей иноплеменников, присоединившихся к Господу, чтобы служить Ему и любить имя Господа, быть рабами Его, всех, хранящих субботу от осквернения ее и твердо держащихся завета Моего, Я приведу на святую гору Мою и обрадую их в Моем доме молитвы; всесожжения их и жертвы их (будут) благоприятны на

жертвеннике Моем; ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (Ис.56:1–7).

Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию³⁵

Жизнь Церкви движима дыханием Духа Святого, пребывающего в ней, и ведением этой жизни обладают в наивысшей степени те, которые очищают чувства подвигом и становятся исполнены Духа Святого. Святость есть осознание истинного богомудрия и богомыслия. В жизни святых обретаются кладези боговедения, отсюда должно черпать свои вдохновения и умствующее богословие, которое стремится постигать разумом богооткровенные истины и школьному изучению подвергает их многообразные лики. Постольку богословие, как дело школы, есть по природе своей схоластика, но подлинная, добрая схоластика знает над собой и выше себя не школьное, духовное боговедение святости. И наше русское православное богословствование, как и труд нашей школы, совершаются водительством наших угодников-боговидцев, и в числе их ближе всего стоит нам великий Игумен Русской земли, Радонежский и всея России, а ныне и Парижский и иных стран, преподобный Сергий. Уже признано высокими умами отечественными, что преподобный Сергий был и остается воспитателем русского народа, его пестуном и духовным вождем. Но нам надо познать его и как благодатного руководителя русского богословствования. Свое боговедение заключил он не в книги, но в события жизни своей. Не словами, но делами и этими событиями молчаливо учит он нас боговедению. Ибо молчание есть речь будущего века, а ныне оно есть слово тех, кто еще в этом веке вступил в будущий. Молчаливое слово, сокровенное предстоит одевать в слова, переводить на наш язык человеческий нам, схоластам и умникам этого века, питать свое богословствование от источника боговедения. Чудесно молитвой преподобного Сергия изведен был из земли источник свежих и чистых вод, и от земли сердца и ума нашего и ныне да изводит он реки богословия. На небе умно начертал свои знаки преподобный Сергий, и над нашими головами горит и сияет его созвездие. И данью

благодатного, благочестивого почитания является ныне воззреть на это созвездие.

Что знаем мы о природных дарованиях и образовании преподобного Сергия? Житие содержит об этом лишь скудные данные, соответственные всей общей скудости тогдашнего русского просвещения. Это была самая мрачная пора татарского ига, начинающаяся русская культура была растоптана ордынским нашествием, тьма одичания, умственного и духовного, налегла на нашу родину, и вся наша, хотя и зачаточная, образованность испытала паралич. И этот мрак становится все гуще и тягостней, если мы вспомним, что западный мир переживал еще небывалый подъем и напор творческих сил. Завершился столь блистательный и плодотворный для западного богословия век схоластики. Католичество уже имело своего Бонавентуру, и Дунс Скотта, и Фому Аквинского, вместе со многими иными, явление Виклефа и Гуса уже предвещало катастрофы Реформации, начавшееся Возрождение – *trecento* и *quattrocento* (XIV и XV века (итал.) – *Прим. ред.*) – сулило грядущий гуманизм. Полнота духовных сил Запада и заложенных в ней возможностей уже обозначилась вместе с трагическим их противоборством. И в это самое время Русская земля была скована безвременным морозом, и вместо парижских и иных университетов обучалась грамоте по Псалтири у местного дьячка. Но в это же время на небе духовном всходила звезда преподобного Сергия, лишней раз свидетельствуя людям, сколь непостижимы пути Божии и суды Его. Ибо все богатство духовное земли западной не дало ей в это время *одного* такого сокровища, какое было послано Богом земле русской в преподобном Сергии.

Но и юный Варфоломей, боярский сын из-под Ростова, все свое школьное просвещение получил в подобной дьячковской школе, причем, по свидетельству жития, сначала был малоспособен и к этому учению, и лишь после чудесного явления ему Ангела в образе инока он получил силу разума. О природном уме Преподобного мы можем догадываться лишь на основании общего впечатления от всей его жизни и

многосторонней деятельности. По всему этому надо заключить, что преподобный Сергей принадлежал к числу наиболее выдающихся русских умов: на всех его действиях лежит печать какой-то верности и проницательности, высшей мудрости, не только духовной, но и гражданской и общественной. Заслуживает особенного внимания еще та черта его жития, что в руководстве монастырем Преподобный прилагал особенную заботу к приобретению и изготовлению четких книг или к составлению библиотеки из таковых книг, которые предназначались и для келейного чтения монахов.³⁶ Известно, что преподобный Сергей особенно дорожил неким иноком Афанасием, который был «в добродетелях муж чуден и в божественных писаниях зело разумен и добросписания многа руки его свидетельствуют». Преподобный Сергей хранил и выращивал ростки духовного просвещения. Все эти факты означают собой некое знамение, благословение Преподобного и книжной мудрости, того, что мы называли схоластическим просвещением в соединении с подвигом духовным, – они не делают еще из обители преподобного Сергея такого научного схоластического центра, хотя и обещают его в будущем. Здесь можно установить лишь тот факт, что хотя вся жизнь преподобного Сергея протекла вне догматических споров и вопросов, но он является для своего времени печальником и насадителем прервавшегося тогда богословского просвещения и как будто из глубины времен благословляет и наши нынешние к тому же слабые усилия, совершаемые под покровом его имени.

Однако не эти, сравнительно все же второстепенные, факты должны привлечь ныне наше внимание, не просвещение, но само богомыслие и боговедение преподобного Сергея, которое поведал он своей жизнью, образом своего благочестия и богопочитания.

И здесь перед нашими духовными очами предстает огромный, можно сказать, потрясающей важности факт. Юный двадцатитрехлетний новоначальный инок, вместе с братом своим Стефаном удалившийся в пустыню, на месте своей будущей обители ранее всего соорудил деревянную церковку и

ее без всякого колебания, ответствуя на сокровенное желание сердца и внемля своему боговедению, посвящает *Пресвятому имени Живоначальной Троицы*, и это был будущий Троицкий собор будущей Троице-Сергиевской Лавры. Господь до рождения преподобного Сергия явил его как избранного служителя, чтителя и ученика Пресвятой Троицы. Еще будучи во чреве матери, прокричал младенец трижды во время Божественной литургии, тем самым являя и предуказуя дивное свое ведение и почитание Божественного Троицислия. Так восприняли это знамение современники и жизнеописатели преподобного Сергия (в частности, Епифаний). Посвящение храма во имя Святой Троицы не может почитаться обычным и принятым на Руси до преподобного Сергия. Оно само по себе было скорее новшеством и неким дерзновением, столь удивительным в юном смиренномудром Сергии. И однако – особенно настойчиво уверяет нас житие – без всякого колебания, с полной решимостью, повинаясь несомненному внутреннему голосу, нарек преподобный Сергей Пресвятое Имя своему храму и обители.³⁷ Как можно смотреть на это внешним взглядом? Деревенский поселянин, полумужик, юный, непросвещенный, избирает для себя, правда, самый возвышенный и важный догмат христианской веры, но и самый таинственный и трудный как для точного выражения, так и для спекулятивного постижения, – получается какая-то вопиющая несообразность. Но преподобный Сергей имел *опытное ведение* о Пресвятой Троице, он знал что делал. Ибо помимо схоластически-спекулятивного постижения догмата о Троичности есть прямое ведение о Ней, обетованное и засвидетельствованное Спасителем: «Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдает, и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидема и обитель у него сотворима» (Ин.14:23), и на этот путь ведения вступил Преподобный с самого начала жизни своей, так что в двадцатитрехлетнем юноше уже открылся чтитель Пресвятой Троицы.

В посвящении храма выражается особое духовное избрание, ответ на некоторый зов, звучащий в душе человека. И, вслушиваясь в эти зовы, через совершающиеся на Русской

земле посвящения храмов мы проникаем в тайники богочтения и богооткровения. Един Дух, движущий Церковь, но дары и служения различны (1Кор.12:4). И хотя догмат Пресвятой Троицы есть основоположный в христианской вере и для всех христиан ведомый и обязательный, но есть ведь и другие догматы и догматические события, именем которых освящаются храмы. Полнота Церкви объемлет все церковные догматы, и однако в разные времена и у разных лиц выступают в сознании, воспринимаются с наибольшей остротой те или другие стороны христианского догмата. И особый, нарочитый дар преподобного Сергия влек его к тайне Пресвятой Троицы и соделал из него Ее избранного служителя и читателя. Что узрел и о чем поведал своим молчанием о сем преподобный Сергей? Не дерзновенен ли вопрос сей? «Любити убо нам яко безбедное страхом удобнее молчание» (ирмос канона Рождества Христова – *Прим. ред.*), но любовь к Преподобному и желание научиться от него не повелевает ли побороть страх и вперять взор свой в духовный лик Преподобного? Он сам, Сергей смиренномудрый, в сем да поможет пастве своей.

Здесь нам не обойтись без вспомогательной постройки лесов спекуляции.³⁸ Бог, во Святой Троице сущий, есть Любовь, и эта Любовь есть самая жизнь Божественного Триединства, само Триединство, как предвечный акт любви-взаимности, в которой Три суть Один и Один суть Три, единый Триипостасный, абсолютный, Божественный Субъект, Сущий-Иегова, Божественное Я. Человек создан по образу Божию и посему в себе он таит возможность боговедения. Всякий человеческий субъект есть я, ипостась, единое подлежащее бесконечных своих сказуемых или самополаганий. Я непосредственно дано субъекту как основное его самополагание, оно неопределимо, хотя и лежит в основе всех определений или всяческой сказуемости. Оно смотрится само в себя, самополагается: я есть я, есть я или короче: я, я, я,..., дробящиеся зеркальные лики единого лица, которое грамматика называет поэтому первое лицо. В этом своем самосознании, которое вместе с тем есть и самополагание (по выражению Фихте, *absolute Thathandlung* (абсолютное деяние (нем.) – *Прим. ред.*) я

абсолютно и вечно. Оно смотрит из вечности во время, оно из некоторой внепространственности созерцает движение; в нем нет сознания, что оно возникло во времени, оно вечно и пребывает, оно есть сущий, оно есть абсолютный субъект, Я. Таково самосознание я, нам непосредственно ведомое, таково это чудо я, которого мы не замечаем лишь потому, что его умное солнце всегда горит на горизонте нашей жизни и в свете его мы ее созерцаем, и нам так же невозможно помыслить его угасшим, как и когда-либо не сиявшим. Это око вечности в душе нашей есть образ Божий в нас, образ Сущего, Ипостасного Бога, Божественного Я. Тем же образом Я говорит о Себе Бог, как говорит о себе и человек, и это не антропоморфизм, но богоподобие человека.

И однако тварное, человеческое я, в формальном самосознании абсолютное, оказывается при ближайшем всматривании не абсолютным и не самодовлеющим, но нуждающимся для своего самораскрытия в некоторых других данностях, абсолютно-относительным, содержит в себе противоречие. Я смотрится не только в само себя, в я же, но и в не-я, в то, что своей непрозрачностью отражает его лучи на себя; впрочем, на этой стороне я нам нет нужды останавливаться. Но есть и другая сторона самоопределения я, где оно оказывается также не абсолютно и нуждается для полноты своего бытия в некотором онтологическом позаимствовании. Местоимение первого лица, как *первого*, предполагает уже и местоимение второго, а далее – и третьего лица. Я в своей яйности смотрится не только в я, в себя самого, но и в другое я, ему подобное, то есть в *ты*. Без *ты* и я не есть я или есть не вполне я, *ты* есть также зеркало я, без которого оно не может вполне себя увидеть. *Ты* есть другое, подобное я, которое вместе с тем есть для меня не-я, ибо находится вне меня, есть для меня данность, но в то же время оно *дано* для меня как условие моего самосознания, оно в этом смысле во мне. Одновременно *ты* есть и мое собственное я, по крайней мере, в качестве со-я для меня, и есть внешняя для меня данность, граница я, подвергаящая сомнению его абсолютность. Узрев *ты*, я уже не может остаться в

самозамкнутости своей, в своем метафизическом эгоизме, оно уже нуждается в *ты*, чтобы быть *я*, для полноты своего самосуществования, для реальности своей. Оно уже не может и не хочет забыть *ты* и одновременно с громко произносимым *я* беззвучно шепчет и *ты*. Я оказалось двулико: *я-ты* или *я* в *ты*, или *ты* в *я*. Я размножилось через самоудвоение. Однако этим саморазмножение *я* не исчерпывается. Как абсолютное самополагание, как акт, *я* в самом этом акте имеет свидетельство своей реальности, гарантию ее полноты. Однако для реальности ее реализации скоро не хватает и *ты*. *Ты* неразрывно сопряжено с *я*, как образ предмета, отражающийся в воде или в зеркале, с самим предметом. Однако эта нерасторжимость взаимной рефлексии такова, что подвергает новому сомнению гарантии реальности или подлинности как *я*, так и *ты*. Что, если это *ты* есть только иначе обернувшееся *я*, надевшее шапку-невидимку *не-я*! Ведь в таком случае это самоповторение или самоотражение ничего не обеспечивает, ведь если *я* усомнилось в полноте и абсолютности своей и вышло за поисками ее из себя в *не-я*, в *ты*, то оно должно, по крайней мере, получить твердое и неизменное подтверждение реальности своей не через отражение только, но и через признание и подтверждение самого себя в другом *я*, в *ты*. Для этого должна произойти реальная встреча, а она еще не произошла или, вернее, не вполне произошла, не вполне удостоверена. Я вижу какой-то образ в зеркальном отражении: *я* кланяюсь ему, он кланяется мне, *я* делаю жест рукой, он отвечает, *я* делаю другое движение, он его повторяет. Тогда страх закрадывается в сердце, не есть ли это мираж, двойник, Doppelgänger, греза? Но в таком случае не греза ли и само это мое *я*, реальность которого *я* стремлюсь удостоверить выходом из себя, и совершился ли этот выход? Здесь настает черед третьего, еще не использованного местоимения, именно *третьего* лица: *он*. Как личное местоимение, и *он* есть лицо, которое имеет, согласно показанному, оба лика: *я* и *ты*, есть и *я*, и *ты*, но в тени самосознания, вне прямой обращенности и однако в необходимом и существенном соприсутствии, как исполнение и утверждение и *я*, и *ты*. *Он* это уже не зеркальное

отражение, почему *он* не находится в фокусе зрения, и однако его присутствие рядом с *я* укрепляет и утешает, и исполняет их силы бытия. Отныне *я* уже не усомнится в себе вследствие сомнения в *ты*, сомнение в его призрачности, а вместе и призрачности и самого *я* устранено тем, что есть *он*, сущий, хотя и стоящий в тени, сама существенная реальность. Он, позванный от своей тени к свету, окажется *ты*, а, следовательно, и *я* или *со-я*, не зависящее в своем бытии от взаимоотражения *я* и *ты*, а тем самым и эти последние удостоверены. Таким образом, самораскрытие *я* произошло лишь через *ты* и *он*, оно имеет три модуса, и это подтверждает гений языка, знающего три личных местоимения и свидетельствующего тем о триединстве *я*.

Однако и этим триединством *я*, *ты*, *он* не исчерпывается модус *я*. Гений языка в личном местоимении знает не только лицо, но и число, единственное и множественное, и даже еще двойственное. *Я* участвует не только в *я*, *ты*, *он*, но и в *мы*, *я* есть *мы* – таково новое, дальнейшее его самооткровение. *Мы* это тоже есть непрестанное чудо в *я*, которое также не поражает нас лишь вследствие оупляющей силы привычки. Каким образом *я*, которое сначала вышло из себя в *ты* и *он*, теперь вошло в *мы*? Разве *я* не чувствует себя единственным, абсолютным, самоутверждающимся, себялюбивым центром бытия, для которого, в котором, из которого все определяется и существует? И вдруг это его смиренное самопогружение в *мы*, смерть *я* и его воскресение. Мы свидетельствуем, насколько далеко прошло самораскрытие и самосознание *я* и насколько глубоко оно самоутвердилось в реальности своей, ибо, погружаясь в *мы*, оно не утопает и не растворяется, напротив, *цветет* в бытии – *я* в *со-я*, и без *мы*, не имея полноты этого любовного самосочетания многих, само *я* лишено было силы бытия. Но реальность и подлинность *мы* уже содержит в себе *вы* и *они*. То вздымаясь, то погружаясь в волнах бытия, *я* то сливается с *мы*, то, подымая голову на поверхности вод, видит *мы* как *вы* и как *они*, перебирая всячески множественности, которые как бриллианты каплями стекают с пальцев торжествующего *я*. Во множественном числе

триединое я раскрывается как триединство или многоединство, и лишь в этом осуществляет себя самого.

Что же все это означает? Это означает, что природа я *соборна*, соборность или многоединство есть неотъемлемое свойство личного я, ипостаси, вне которой она не может раскрыться и просто существовать: говоря я, ипостась говорит одновременно и *ты*, и *мы*, и *они*. Таково самосвидетельство нашего духа о его собственной природе: он не один, хотя и един, его единство дано только в множественности триединства, он единоличен в многоличности, он кафоличен, соборен, и чистая моноипостасность есть абстракция, nonsense (бессмыслица (англ.) – Прим. ред.).

Но эта соборная природа ипостаси, непреложно констатируемая из самораскрытия я, приводит к безысходным самопротиворечиям и новым апориям. В самом деле, с одной стороны, я есть акт абсолютного самополагания, в котором оно не знает никого и ничего над собой и вне себя, ни творца, ни творения, есть свой собственный творец и творение. Но, вместе с тем, для осуществления этого самополагания оно предполагает данность вне себя, нуждается в других со-я, которых оно в себе имеет и даже их со-полагает, но над которыми оно не властно, ибо не является их творцом, но скорее их творением. Оно само себе дано извне, сотворено, есть в этой области тварное, а не самополагающееся я. Оно самополагается, хотя и абсолютным образом, но не является абсолютным, завися от других я. В таком положении тварное я само себя не объясняет, но отсылает к тому Абсолютному Субъекту, образом которого оно является в абсолютности своего задания, хотя и не своего бытия, оно его постулирует. Абсолютный субъект как постулат тварного я, очевидно, преодолевает его противоречия и апории. В нем не может быть никакой данности или внеположения, он есть одно чистое самополагание, все в себе имеющее. Бог, во Святой Троице сущий, есть Абсолютный Субъект, в котором соборная, триединая природа я осуществляется абсолютным образом. Бог есть Лицо, Сущий, Иегова, Ипостасное Я. Но эта Божественная Ипостась существует в трех Ипостасях, есть ипостасная

Триипостасность, личное Триединство. Святая Троица есть предвечная соборность *Я*, которое раскрывается как Ты и Он (еще Ты, и Ты), а также как Мы. В Священном Писании эти местоименные обращения употребляются в отношении к Богу, притом иногда в знаменательном безразличии чередования *Я* и *Мы*, единственного и множественного числа. Во Святой Троице содержится вся полнота самораскрытия *я*, его соборности. Но в отличие от тварного *я*, которое нуждается и вне себя имеет *ты* и *мы*, Святая Троица в Себе и Сама имеет и *Я*, и Ты, и Он, и Мы, и Вы как единый Триипостасный Субъект, абсолютное Божественное *Я*. В Божественной Троице, несекомой и неслиянной, каждая Ипостась есть взаимно друг для друга и *Я* и Ты, и Он, посему Святая Троица есть некое абсолютное Мы в Своем триединстве и *Я* в Своем *триединстве*. Каждая Ипостась есть *Я*, но вместе и Ты для другого, и Он для третьего, и везде единое прозрачное *Я*. Каждая Ипостась не хочет оставаться в Себе, быть для Себя Ипостасью, она не только смотрится, но существенно из Себя исходит в другую Ипостась, или, вернее, в другие две Ипостаси: в *ты* и в *он*, и *ты*, и в них обретает не только *ты* и *он*, но и *я*, другое свое *я*, – в *не-я*, которое становится уже не только *со-я*, но и прямо *я*. В Святой Троице совершается то, что неместимо для тварного сознания: не из *я*, неизбежно остающегося на своем месте, исходит в *ты* и *он*, но само *я* из себя исходит, как бы в жертвенности гасит свой светильник для того, чтобы он возгорелся в другом или других (двух). Божественная Ипостась осуществляется предвечным актом ипостасного самоугашения для возгорания в другом, для другого, через другого. Это есть ипостасность как акт, как самополагание для через самоотдание, самоугашение. Поэтому здесь нет раздельного рядоположения, а вместе и внеположения *я*, *ты*, *он*, *мы*, *вы*, хотя и свидетельствующего о соборности, но также и ее разрушающего, здесь есть для каждой ипостаси триединство: *я*, *ты*, *он*, с одновременным *мы* и *вы*, предвечно актуализирующая соборность, самополагающийся абсолютный субъект. Но каково же имя этому самополаганию, существо этой актуализирующейся соборности? Об этом отвечает Слово Божие: «Бог есть Дух»

(Ин.4:24) – *Прим. ред.*). «Бог есть Любовь» (1Ин.4:8. – *Прим, ред.*). Как Дух, Бог есть Сущий, Я, ипостасный субъект, Абсолютное, то есть триипостасное Я есть Любовь не как «свойство», но малое существо, жизнь, соборность. Лицо Божие есть Любовь in actu et in hypostasi (в действии и в реальности – *Прим. ред.*).

Не только из первообраза постигается и образ, но из природы Абсолютного Субъекта объясняется природа тварного и относительного. Слово Божие свидетельствует нам, что человек, созданный по образу Божию и принявший от Него образ ипостасности, был сотворен уже как двоица Адама и Евы, которая притом при самом сотворении своим силой благословения Божия имела в себе и дальнейшее множество. Иными словами, человек создан Богом как многоединство, которое существенно сводится в отношении ипостасности к триединству. Полнота образа Божия раскрывается и осуществляется не в отдельном индивидуе, но в человеческом роде, множестве, для которого существует не только *я*, но и *ты*, и он, и *мы*, и *вы*, которое соборно как род и призвано к любви. Троичность ипостаси в Боге отобразилась в творении как множественность отдельных, но взаимно приуроченных и связанных между собою личным местоимением субъектов. Только Богу свойственна Триипостасность, не вмещающаяся в человеческое естество, как полная данность, однако она содержится в полноте образа Божия как *заданность*, как конечная цель богоуподобления. Путь этого богоуподобления есть *любовь*. Божественная любовь, предвечный образ жертвенного самоотвержения как силы Любви, совершенно преодолевает границы *я*, делает другое *я* своим *я*, самоотожествляется с ним. Но путь самоотожествления с другим *я* и есть путь любви и сила любви в человеческой жизни. И всякий опыт любви есть эта жизнь в другом и другим, перенесение своего *я* в некое *ты*, самоотожествление с ним по образу Любви Триипостасной. Но эта соборность любви есть Церковь, человеческий род в своем оцерковлении, богоуподоблении, обожении, которое и есть цель и задача человеческой жизни. И об этом молится Господь в Своей

Первосвященнической молитве, в которой Он определяет последнюю цель творения: «Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да тии в нас едино будут» (Ин.17:21). «Да будут совершени во едино» (Ин.17:23). «Да любы, ею же Мя еси возлюбил, в них будет, и Аз в них» (Ин.17:26).

После этого отступления в песчаные и безводные, зыбкие топи спекуляции возвратимся снова в кроткий и сладостный вертоград духовный богомудрого и богоносного Сергия, чтобы в его жизни и подвиге узреть печать Святой Живоначальной Троицы, коей именем он себя сам и запечатлел.

Господь воздвиг избранника своего в тяжелое время не только внешнего порабощения нашей родины, но и внутреннего упадка, глубокого уныния и духовного распада. Люди потеряли веру в добро и угрюмо отъединялись в своей горе, в своем озлоблении: человек человеку волк! О, как мы знаем это теперь и как изболели души и ныне от мрака, и разлада, и отъединения. И однако никогда не умирает до конца бессмертная человеческая душа, она только ждет своего пробуждения, своего воскресения. И ныне во дни великой печали и уныния ждет народная душа знамения Небесного, и сверкнет оно на Небе духовном, она воспрянет и устремится к нему в самозабвенном порыве, и забудет всю свою тугу и воскреснет, и просияет радостью великой – сие буди и буди! Подъяремной Руси Бог дал это знамение – чудного Сергия, сокрыв его в лесах глубоких и дремучих, чтобы светильник его воссиял из-под спуда. В безвременье вышел преподобный плотник на труд строителя Града Божия, в котором камение – суть человеческие сердца, на собиране душ, на братотворение, на воцерковление, да будут все едины, по образу Божию, по образу Пресвятой Троицы. Преподобный Сергей является для Северной Руси возродителем монашества на началах строгой, но вместе с тем и наиболее братотворящей дисциплины монастыря общежитного, где нет ничего разнящего, где все как один, одна воля, одна любовь и одна жизнь. Нелегко было подъять такую задачу и разрешить ее в борьбе с человеческой немощью, но она была побеждена. Преподобный Сергей, отшельник, ушедший от мира в дремучий бор, стал духовным

собирателем Руси и ее духовным вождем. Но ранее он стал им в своей убогой обители, куда потянулись к нему сердца, и от нее, как от корня, пошли молодые побеги, стали возникать и шириться монастыри, в которых зажигались новые светочи, и так, как от священнической свечи зажигаются свечи молящихся и весь храм исполняется света, так от свечи преподобного Сергия исполнилась светочей Русская земля, и вся эпоха истории, которая следует за веком преподобного Сергия, есть Сергиевская эпоха в истории русского духа и творчества. Но Царствие Божие, объемлющее весь мир, есть и внутри нас, и нужно было строителю и зодчему в себе самом, в душе своей великими трудами и подвигами дать ему торжество, построить храм Пресвятой Троицы. Каковы же были тайны дивного успеха дела преподобного Сергия, его победы? Чем привлекал и покорял он души людей, от которых он уходил в пустыню, куда они к нему, однако, собирались? В чем сила этой *соборности*? В том, что сама эта соборность, образ во Святой Троице сущего Бога, ярким светом горела в его сердце. Он сам совершил подвиг соборности в сокровенности сердца своего, победив себялюбие, жертвенно отвергшись себя в любви к другому, живя уже не в себе и не для себя, но в другом и для другого, являя на себе правду слова апостольского: «Живу не к тому аз, но живет во мне Христос» (Гал.2:20. – *Прим. ред.*). Жизнеописатель преподобного Сергия с удивлением указывает смирение и кротость как самые основные черты его духа. Он хотел и умел оставаться в тени, будучи для всех светочем, занимать второе место, имея в действительности во всем первое: *Сергий смиренномудрый* – таково к нему обращение. О нем так повествуется в житии Епифания, не без риторики, но с глубоким чувством удивления и умиления: «Преподобный игумен отец наш Сергие святой, старец чудный, добродетелями всякими украшен, тихий, кроткий нрав имея и смиренный и добронравный, приветливый и благоуветливый, утешительный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросердый, смиренномудрый и целомудренный, благоговейный и нищелюбивый, страннолюбивый и миролюбный...; стяжа паче всех смирение безмерное и любовь нелицемерную равно ко

всем человекам, и всех вкупе равно любляше и равно чтяше, не избирая, не судя, не зря на лица человеков и ни на кого же возносяся, ни осужая, ни клеветая, ни гневом, ни яростью, ни жестокостью, ни лютостью, ниже злобы держа на кого». В этих словах дан достаточный и убедительный ответ на тот вопрос, что сделало преподобного Сергия читателем Пресвятой Троицы и в чем в лике его отпечатлелся Ее образ и в сердце его сотворилась, по неложному обетованию Господа, Ее обитель. Духовный опыт самоотвергающейся любви и как плод ее смирение и смиренномудрие, то есть особая высшая мудрость смирения, Любовь есть смирение, она рождает смирение и утверждается в нем. Бог-Любовь есть Бог-Смирение, открывающийся в Сыне, который сам свидетельствует о себе: «Яко кроток есмь и смирен сердцем» (Мф.11:29. – *Прим. ред.*). Ибо любовь есть себя отвержение, себя невидение, себяотдание, себяодоление, от себя освобождение. Любовь есть жизнь не собой, а другим, она есть освобождение от своего себялюбивого я, застывшего умное Солнце. И образ Триипостасной самоотвергающейся Любви, в которой каждое ипостасное Я существует в другом Я, одно Я лишь как другое, есть предвечное смирение. И тот, кто причастится к любви-смирению, в меру того ему открывается таинство Троиединства Божия. И Сергей от юности своей стяжал это смирение, стал – помимо всех других добродетелей, которые можно стяжать на пути духовном, – только смиренномудрым, но через это он сделался и богомудрым. И не приближаемся ли мы здесь к постижению того, о чем уже свидетельствовал богомудрый Сергей, созидая храм Пресвятой Троицы и ранее его устроив в сердце своем? Подвигом любви он познал Бога-Любовь и сделался сам обителью Пресвятой Троицы.

Постижение Бога-Любви ведет за собой и постижение любви Бога. Любовь Божия, осуществляемая Троиединством, изливается из него и за пределы Трех. В ненасытности Любви, каковая есть ее природа, Бог вызывает из небытия по образу Своему созданные тварные я, чтобы их сделать причастными любви, приобщить их к Божественной жизни, в них Он ищет друга, с которым можно пребывать в любви. Вседовольный и

всеблаженный Бог самоуничижается в смирении и любви Своей и ставит рядом с Собой Свое творение. Сотворение мира и человека есть акт богоснисхождения, любви смиряющейся. Но сотворение тварных Ипостасей в предвечном замысле Божьем определяется их грядущим обожением, которое создается через Боговоплощение. И любовь Божия к творению, являемая в Боговоплощении, не останавливается и пред искупительной Жертвой, приносимой за грех мира. «Тако возлюби Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть» (Ин.3:6). Бог, сотворивший мир Словом Своим, снова сотворяет его – Голгофой, Крестом. «На землю сошел еси, (Спасе), да спасенши Адама, но и на земли не обрет сего, даже и до ада снизшел еси ищай» (похвалы на утрени Великой Субботы. – *Прим, ред.*). Боговоплощение становится мировой Евхаристией, Жертва Голгофская есть любовь Божия к миру, жертвенная, смиряющаяся, самоотвергающаяся, примиряющая и воссоединяющая, на эту Жертву и силой этой Жертвы нисходит Дух Святой в мир, его освящающий и обожаящий. Поэтому Божественная литургия есть «всегда, ныне и присно и во веки веков» совершающееся торжество жертвенной, взыскующей и спасающей любви, Божественная Трапеза Царства Божия. Мы знаем это богословским разумом, ибо около этого вопроса человеческая мысль, можно сказать, истоптала все пути-дорожки, мы узнаем это смущенно-трепетным сердцем, приближаясь к святому престолу или приступая к Святой Чаше, но бедно и скудно это наше знание; в полноте своей оно может затопить нашу душу и растопить наше сердце, всю жизнь мира просветить в Божественную литургию. И чем больше подвиг несения креста вслед за Господом, чем пламеннее дух, тем он евхаристичнее, тем больше потрясает его Божественная литургия. И здесь наша мысль с трепетом обращается к преподобному Сергию, к его молитвенному ведению, и созерцает следы этого страшного ведения. Их два – этих следа, но они неизгладимы, они навеки запечатлены в истории Церкви, в богословствовании, в учении о Божественной Евхаристии. Жизнеописатель преподобного Сергия передает нам, что однажды Преподобный совершал Божественную литургию с

братом Стефаном и племянником Феодором. Стоявший в храме Исаакий молчальник, один из совершеннейших и строжайших учеников его, смотрит и зрит не трех, а четырех служащих, и четвертый был муж весьма чудный, светлый видом и в ризах блестящих. И после службы вопрошенный ими преподобный Сергей поведал им, что то был Ангел Божий, всегда с ним сослужащий, но он заключил эту тайну в молчание до своей смерти. «Ныне силы небесные с нами невидимо служат», но здесь они стали, по смотрению Божию, видимы. И еще трепетнее второе видение, которого удостоился другой, не менее строгий ученик Преподобного Симон: во время совершения Божественной литургии он видел огонь, ходящий над жертвенником, осеняющий алтарь и Святую Трапезу, а затем он, свившись, вошел в алтарь, и Преподобный огня причастился. Но преподобный заключил в молчание до самой смерти, что Симон видел благодать Святого Духа, действующего с ним. Ведение Пресвятой Троицы в Боговоплощении, в мирообожении, заклание Сына и нисхождение Святого Духа, посылаемых Отцом, – что прибавить к этому ведению? Здесь вся теология, вся христология и пневматология, Бог в Себе и Бог в творении, во Святой Троице сущий являет Себя читателю Пресвятой Троицы.

Новое творение мира и человека, совершающееся в Боговоплощении, имеет свое исполнение в богоприемлющей, прославленной, обоженной твари. Премудрость Божия, предвечно сущая во Святой Троице, обращенная к миру, есть Премудрость в твари как Божественная основа, а вместе и цель мира, говоря аристотелевски, его энтелехия. София Божественная есть предвечное основание Софии в твари, в обожении тварь приобщается жизни Божественной, соединяется Небо и земля. Боговоплощение есть схождение Божественного Логоса в лоно Богоматерное: Бог воплощающийся есть Христос, тварь богоприемлющая есть Богоматерь. Премудрость Божия воплощенная есть Сын Божий. Премудрость тварная есть Богоматерь, Слава мира. Единая природа, единая Божественная жизнь Пресвятой Троицы имеет образ Свой в едином мире, который приходит к Богу, обожается и

соединяется с миром в Богоматери и через Богоматерь. Ведение о мире есть посему благодатное ведение о Богоматери, а истинная любовь к миру есть почитание Богоматери. Подвижник, уходящий от мира ради любви к Богу и любви к миру в Боге, не есть сумрачный мироненавистник, самоубийца, он есть читатель мира в истине его, в славе его, ибо он есть читатель Богоматери. В преподобном Сергии мы знаем, непосредственно чувствуем эту любовь к Божественному космосу, который светится даже через этот греховный лик мира: и этот лес, в котором жил он среди природы, и этот медведь у чащи лесной, которого имел он своим другом, и эти пернатые жители леса, которые недаром явились ему в видении птиц, – все это говорит о каком-то благодатном его слиянии с природой, ведомом чистому сердцу. Но за этим природным, еще ожидающим своего преображения миром, ведал Преподобный и уже совершившуюся его славу, уже вполне облагодатствованное и обоженное творение, богородящую и богоприемлющую землю. Ведение Софии Пребожественной было для него и ведением Софии в творении³⁹. Здесь мы приближаемся снова к тайне богомудрия преподобного Сергия. Он был не только читателем, но и *избранником* Божией Матери, которая Сама его так нарекла в дивном явлении Своем Преподобному. То было в старости его, за несколько лет до его кончины. Пречистая явилась ему в великом сиянии в сопровождении святых апостолов Петра и Иоанна (в этом же сопровождении Она дважды являлась и дивному старцу земли русской преподобному Серафиму). Это случилось в присутствии преподобного Михея, ученика преподобного Сергия; сам он поведал об этом явлении только двум, уже известным нам тайновидцам, Исаакию молчаливому и Симону. Явление Богоматери есть неизреченная Ее милость к человеку, но оно уже предполагает способность его вместить, наличность известной приуготовленности, есть как бы сверхъестественный ответ на человеческое вопрошание. И само явление свидетельствует достаточно, что и в душе преподобного Сергия зрело ведение Богоматери, почитание славы Ее. Он был таинником Богоматери и ранее этого явления, можно думать,

что вся его жизнь была приуготовлением к этому видению, исполнившему его полным и окончательным ведением. Пречистая явилась в свете и сиянии как прославленная Дева (преподобному Серафиму Она являлась и в царской порфире как Царица Небесная, в сопровождении двух первоапостолов: Петра-первоверховника и Иоанна, возлюбленного ученика Христова). В этом соединении намечается новая сторона ведения о Богоматери, не только как о славе мира, но и о возглавлении Церкви Христовой. Два первоапостола Петр и Иоанн выражают собой полноту власти апостольства: первенство Петра как старейшины апостольского лика восполняется и превозмогается первенством любви – возлюбленного ученика Господня, тайновидца и богослова по божественному усыновлению сына Матери Божией. И с ними Она Сама как личное воплощение, сердце Церкви, тварное ее возглавление. В этом видении сосредоточена поэтому вся полнота Церкви как человеческого общества, возглавляемого Материю Божией в сослужении двух первоапостолов. Видение Божией Матери преподобному Сергию есть поэтому видение Церкви, явленный ему догмат ее. В то время, когда как Западе уже выковывались оковы для Церкви в виде учения о папском главенстве, экклезиопапизм, неведомое миру видение преподобному Сергию раскрыло Православию основы догмата о Церкви, истинное о ней учение. И читатель Пресвятой Троицы силою этого служения сделался и таинником видения о Церкви, подобно древнему Ерму в *Пастыре*. Видение Богоматери, данное преподобному Сергию, договаривается молчаливо уже после смерти его. В основанной им Троице-Сергиевой Лавре есть два главных храма, посему и именуемых соборами: один – Троицкий, им самим основанный, а другой – Успения Божией Матери. Этот собор был построен, по-видимому, в последние годы Грозного⁴⁰ по подобию Московского Успенского собора, и в нем стоял до 1781 года гроб преподобного Сергия в таком же ответственном месте, как и мощи его в Троицком соборе. Мы не можем отказаться от мысли, что создание Успенского собора совершилось не без воли преподобного Сергия и в духе его, и этим намечается еще новый, нарочитый аспект почитания

Богоматери. Праздники Богородичные имеют двоякую обращенность, как и самый догмат о Богоматери: христологическую – и тогда Она ублажается и догматствуется преимущественно как Мать Христа, лоно Боговоплощения, таковы все Богородичные праздники, включая сюда и Рождество Христово (таков же и антинесторианский Богородичный догмат Третьего Вселенского Собора, в сущности, христологический), – и чисто Богоматернюю (на языке католического богословия можно выразиться: мариологическую), каковая хотя наличествует во всех Богоматерних праздниках, но в исключительной степени в Успении Ее, он есть празднование именно Самой Богоматери. Праздники Успения, эта Богородичная Пасха, только отправным пунктом имеют событие земной кончины Богоматери, но его существенное содержание в том, что последовало в связи с Успением и после него, то есть воскрешение и вознесение Богоматери и Небесное Ее прославление. Праздник Успения имеет поэтому не христологический, но космологический характер. Здесь ублажается Богоматерь как совершенное обоженное творение, как слава мира, оправдавшаяся «премудрость в чадах ея» (Мф.11:19), как Царица Неба и земли, как Премудрость Божия, явленная в творении. Здесь мы встречаемся с тем общеизвестным историческим фактом, что в Северной Руси храмы Успения посвящались нередко и Софии, Премудрости Божией, и храмовой праздник соединялся с Успением, так что это нашло и свое литургическое выражение в общем сводном последовании службы праздника Успения и Софии, Премудрости Божией. «В этом последнем обстоятельстве, быть может, заключается причина того, почему у нас в России появилось много Успенских соборов: в Ростове, Звенигороде, Владимире, Москве, Ярославле, Рязани», Костроме, Астрахани, Вологде, Рыбинске, Тобольске, Вильне».⁴¹ Софийный характер присущ в известной степени и Московскому Успенскому собору, этому кафедралу всей Земли русской, по крайней мере, на наружной алтарной стене его помещено изображение Софии в новгородском изводе, сидящий на престоле огненный Ангел, по сторонам которого стоят Божия

Мать и Предтеча, оба крылатые. Но этот именно храм послужил образцом для Троицкого Успенского собора, и притом в эпоху строительства софийных храмов. Поэтому есть достаточное основание видеть и в этом храме в известном смысле софийный. Но даже и без этого предположения подлинное и никем не оспариваемое посвящение именно Успению Божией Матери говорит, в сущности, о том же. Здесь свидетельствуется почитание Богородицы как прославленного творения, которое есть совершенное исполнение замысла Божия о мире. Она, принадлежа земле и тварному миру, сидит в Небесах одесную Сына Своего. В Ней есть Бог *всяческая во всех*, Она и на суд не приходит, но присутствует на нем лишь как Заступница и Предстательница рода человеческого. В Ней просветляется и освящается все творение: земля, из которой Она произошла как новая Ева в подобие древней Еве, созданной из ребра, сотворенного из земли Адама, и род человеческий, которого Она есть светозарная Дщерь, а вместе всепетая Мать, все творение, ангельский собор и человеческий род, ибо никакое творение, ни даже ангельское, не носило Христа во чреве, не сидит на Небесах одесную Сына в предстоянии Святой Троицы. Она есть оправдание и спасение мира в тварном его естестве, Она есть Премудрость Божия, в творение мира излившаяся и в мире сущая, Она есть образ Ее в творении, единый с первообразом. Посему Она есть любовь Божия к творению, ибо Ее Бог любит в Своем творении, и мир есть Ее вместилище, ради Нее он создан, ибо искупленный Христом и ставший, как Церковь, телом Его, он является и телом Богоматери. И если мир есть творение во Святой Троице сущего Бога и на нем лежит печать всей Святой Троицы, Ее Премудрость, то на Богоматери почиет любовь Святой Троицы, Она есть тварная Ее премудрость. Она есть Церковь, Мать рода человеческого, ибо возглавляет Церковь Христову вкупе с двумя первоапостолами и со всеми апостолами. Она же есть Слава мира, уже совершившаяся и исполненная, Царица Неба и земли. Вот о чем говорят нам молчаливо видения преподобного Сергия и продолжающееся после его кончины раскрытие этого видения.

Итак, Святая Живоначальная Троица, Боговоплощение и искупление, Пречистая Дева, упование христиан, Ее предстояние Церкви и пречестное Ее Успение и в Небеса восхождение – вот предмет богозрения преподобного Сергия, вот плод его богомыслия и вот его заветы нашей немощи богословствования. Так повелевает, так направляет нашу мысль благодатный глава нашей школы, сладостный и строгий Игумен нашей обители. Однако, – скажут нам, – разве не суть все это предметы, которые сами собой разумеются для всякого богословствования, и что же в этом Сергиевского? Но все ли дослышали говорящие так, все ли соединилось в них в полноте созвучия? Есть отдельные звуки, и есть аккорд, из них составляющийся, но ими не исчерпывающийся в самостоятельном своем бытии. Есть звезды разной величины, блеска и цвета, и есть созвездие, особое соединение звезд. И если до сих пор мы останавливали внимание только на отдельных звездах Сергиева богомудрия, в их особенности, то не менее важно само их созвездие, как горит оно на своде небесном и как меняется оно в наших глазах вместе с движением ночного свода. Святая Троица, Боговоплощение, Премудрость Божия, Церковь, Богоматерь, мир – вот это созвездие, вот эта проблематика, характерная не только содержанием, но и соотношением проблем. Церковь едина и всегда обладает полнотою истины, однако в человеческом разумении она подлежит истории с ее развитием и чередованием. История Церкви знает разные догматические эпохи, когда сознанием овладевает то та, то другая сторона догмы. Так, например, эпоха Вселенских Соборов была преимущественно христологическая, догмат о воплощении Слова стоял в центре внимания, и ей дано было богодухновенно разрешить христологическую проблему. На смену ей пришла проблема пневматологическая – начиная с века Фотия и до наших дней в той или иной форме она владеет умами, а вместе с ней и проблема экклезиологическая, учение о Церкви: тринитарные вопросы в связи с учением о Святом Духе и разное постижение Церкви – вот вопросы, которые и волнуют, и разделяют ныне христианский мир. И отчасти в связи с этим

снова, но по-иному выступают вопросы о почитании Богоматери и Ее месте в Церкви и в спасении мира. А это, в свою очередь, приводит, если не в западном, то в православном богословии к вопросу о Премудрости Божией как откровении Святой Троицы в мире, ибо что же иное означают и паламитские споры об энергиях Божиих, и новейшие сомнения и вопрошания о почитании имени Божия⁴² и о Премудрости Божией, о которой предки наши богословствовали не словом, но делом, созидая храмы, устанавливая службы, сродняясь сердцем с непостижимым еще в разуме. И для нашей догматической эпохи характерно именно своеобразное сочетание всех этих вопросов, их пересечение: тринитарные вопросы в их нераздельности с космологией и антропологией и, в конце концов, с приматом антропологии.

В таком положении находится ныне богословская проблематика, данная нам нашим православным сознанием, нашей догматической эпохой, нашей современностью, ибо и для богословского труда сохраняет свою силу Гетевское слово о том, что кто жил для своего времени, жил для всех времен. Однако, – мнится, – ведь это лишь наше человеческое, может быть, кабинетное, ограниченное, предвзятое, неверное восприятие. Но поднимем голову, и над нами в небесах горит созвездие преподобного Сергия, в нем мы с радостью зрим эти же самые знаки, в нем находим и наши собственные думы, по нему определяем направление и нашего корабля. Мы в своем нынешнем богословском самоопределении сознаем себя находящимися в духовном вертограде преподобного Сергия, внедряем его заветам. Увидеть это, как дано это нам ныне, есть великая радость, и этой радостью да позволено будет мне поделиться с вами в день нашего Сергиевского торжества. Еще не окончилась и не изжита Сергиевская эпоха церковной истории на Руси и за ее пределами. И се ныне исходит Радонежский Игумен в новую пустынь на далеком Западе и здесь вырубает свою келию с тем, чтобы снова стеклись к нему на труд и умножали и продолжали его дело его ученики. Преподобие отче Сергие, моли Бога о нас!

Письмо профессора Ганса Эренберга прот.С.Булгакову о православии и протестантизме и ответ прот.С.Булгакова⁴³

Многоуважаемый собрат по священнослужению!

Христиане различных вероисповеданий имеют прискорбный обычай, когда они взаимно сравнивают свои внутренние устройства и соревнуются в силах и способностях, – приходить к благоприятному заключению о себе и неблагоприятному о других. Хорошо еще, когда к делу относятся серьезно, тогда как обычно даже и этого не делают и, не оказывая другим ни малейшего внимания, довольствуются самопрославлением. Для большинства христиан христианство других братских вероисповеданий представляет из себя *terra incognita* (неизвестная земля (лат.) – *Прим. ред.*) и это относится не только к просто образованным людям, но даже и к богословам. В то время как эти последние перебирают все религии земного шара – они без внимания проходят мимо своих, пусть враждебных им, но все же братьев по вере; что же касается до евреев – то о них и говорить не приходится. Вследствие этого взаимное знание друг друга весьма слабо среди самого христианского мира – невежество же от незнания, наоборот, необычайно велико. Мне иногда казалось, что несказанно трудно, должно быть, вжиться в родственную и в то же время чуждую сущность. Оно и в действительности бесконечно трудно – по двум причинам: во-первых, потому что постоянно наталкиваешься на нечто близко знакомое, но требующее вместе с тем иного подхода и, попадая на скользкий путь сравнения с собственными ценностями, – срываешься с него; во-вторых, потому что сравнительно легко вжиться в чуждый духовный уклад и незнакомую внутреннюю жизнь – притом не рискуя объективностью. В отношении к какому-нибудь идолопоклоннику или же даже буддисту я не легко впаду в искушение самолюбования и «отдавания себе должного», иной

вопрос, если дело коснется веры, которая, подобно моей, коренится в Библии. Чрезвычайно трудно также отделить заслуживающее любви от незаслуживающего ее, коль скоро идет, речь о собственной церковности, то же самое, впрочем, как и при патриотическом подходе к собственной народности. За радостью о своей Церкви и за любовью к ней нередко скрываются духовное фарисейство и личное самопревозношение.

С ними же всегда связаны окостенение религиозной жизни, оскудение, вялость и слабость веры. И вот почему каждой обособленной церкви грозят именно эти опасности: уже одно существование наряду с ней другой церкви, хотя бы и второстепенной, – разнуздывает злые страсти и замутняет источник высоких и благородных чувств благочестия. Истинного и подлинного благочестия не может быть, пока все мы, христиане, не будем одной веры. Мы еще терпим кое-как существование язычества, но верующие в Откровение Божие и Библию не могут мириться со множественностью церквей. И все же устранить ее мы не в силах; ни к чему бы не привело, если кто и отрешился от своего исповедания: он только попал бы в другое, столь же обособленное, хотя бы оно и называло себя сверхисповедным. Поэтому каждый из нас должен стремиться стать выше вероисповедания, не выходя однако из него, а наоборот, вливая в него всю полноту сверхконфессиональности. Для этого богословию нужно такое учение о вероисповеданиях, о котором можно было бы сказать, что оно действительно христианское. Но возможно ли это, пока сравнение лишь односторонне? Потому-то я и пишу Вам и прошу Вас отозваться на мое письмо, дабы избежать такой односторонности. Ведь только обоюдное сравнение действительно. Пока не выскажутся обе сравниваемые стороны, выводы диктуются лишь одной, а это не по-христиански, а кроме того – ни к чему.

Возможно, что условия для такого сравнения для нас обоим особо благоприятны. Моей книгой о «Восточном Христианстве» я, кажется, слишком подверг себя подозрениям в односторонности и чрезмерном сочувствии к Вашей Церкви в протестантских кругах, чтобы я рисковал встретить упрек из

кругов Вашей Церкви в предвзятом отношении к моим собственным верованиям. Вы же и Ваши единомышленники, с другой стороны, проявляете, насколько я Вас знаю, такую беспристрастность в интерконфессиональных вопросах, что мне кажется, мы можем иметь основания надеяться на успех.

К этому меня побуждает еще одна особая причина. Как это Вам, конечно, достоверно известно, на территории Вашей собственной Церкви не только имеются рассадники евангелического учения, но ведется также и широкая пропаганда, которая за последнее время пользуется значительным успехом.

Штундистское движение Вам знакомо и мне было бы чрезвычайно ценно узнать, что Вы собственно о нем думаете. Только тогда я мог бы полностью уяснить себе Ваше отношение к евангелическому христианству, так как о какой-либо Церкви всегда судишь несколько иначе, наблюдая ее у себя или встречаясь с ней на чужбине. Поэтому, например, я боюсь, не объясняется ли та сравнительная терпимость, с которой у нас обычно относятся к Вашей Церкви, главным образом тем, что в Германии у нее приверженцев нет и что пропаганды она не ведет. У Вас же наблюдается обратное. – Конечно, можно очень различно оценивать Церковь, смотря по тому, идет ли речь о ее внутренних ценностях или о значении ведомой ею пропаганды, перед нами же встает вопрос, как о том, так и о другом.

Итак, предполагая, что тема о Евангелической церкви, хотя бы в форме штундизма, точнее, пиетизма, – является для Вас острой, я думаю, что могу, даже должен и духовно поставить вопрос в широчайшей его форме, а именно – о взаимоотношении наших Церквей. Так как по отношению к Римско-католической церкви, исторически стоящей между нами, мы оба не имеем настоящей возможности сравнения, во-первых, потому что она не приняла бы в нем достаточно серьезного участия, а во-вторых, оттого что в данном случае в этом нет и никакой необходимости, то несмотря на ее значительность, единство и цельность ее следовало бы оставить в стороне. Для меня же важно побеседовать с Вами о «благочестии».

Благочестие бывает индивидуальное и совокупное: благочестие отдельных лиц и всего народа. Перед нами два вида благочестия, Ваш православный, и наш пиетический. Существует у нас и допиетическое благочестие, но распространяться о нем не стоит, т.к. оно не имеет большого значения, будучи лишено действенной силы, передающейся от человека к человеку. Только в форме пиетизма протестантизм перестал быть исключительно протестующим и занял самостоятельное положение. – Беда лишь в том, что это пиетическое благочестие весьма односторонне (как вы это можете заметить у штундистов, хотя я не знаю, вполне ли походят русские штундисты на немецких) и поэтому сделалось партийным делом, на которое я сам, не будучи штундистом, стараюсь глядеть по возможности с непартийной точки зрения.

Коротко говоря, православное благочестие представляется мне церковным, благочестие же пиетистское – внецерковным и поэтому индивидуальным; и это приводит меня опять обратно к первоначальному противопоставлению.

Христианство должно было сначала сделаться Церковью, то есть принять материальную, иначе сказать, политическую форму и создать собственную духовность; форма эта – иерархия, духовность – догмат. На иерархии и на догмате зиждется православное благочестие, благочестие же пиетистов основано на одной лишь Библии. Что это значит? Разумеется, Библия и у Вас занимает известное место, но только как священная книга, а не входя в благочестие как непосредственное его содержание, – в этом она не отличается от иконы; все же Библия налицо, так как без нее не было бы ни иерархии, ни догмата, в то время как эти последние суть продукты, если так можно выразиться, веры в Библию: таким образом, Библия стоит за иерархией и догматом, но благочестие об этом не знает, хотя бы даже и знало...

У нас же – историческое мы здесь оставляем в стороне – наоборот: реформация устранила иерархию и, хотя это открыто и не признается, устранила и догмат – чтобы расчистить путь к Библии; это ей удалось, и пиетизм неумолим в этом отношении. Вследствие этого Библия, стоящая у Вас как бы на заднем

плане, – в пиетизме стоит впереди всего, не имея за собой уже ничего. Все благочестие пиетизма лежит, таким образом, в одной плоскости, что делает его непривлекательным (я хотел бы в дальнейшем еще вернуться к этому) и как-то чуждым во многих его проявлениях, и тем не менее они имеют – Библию!

Передо мной становится теперь вопрос: можно ли сохранить Библию так, чтобы она служила не одним лишь фоном, а благочестие сохранило бы ту двойственность, без которой оно осуждено на вырождение?

Чтобы ближе подступить к этому вопросу, я поднимаю вопрос о *народе*, так как, как это сейчас выяснится, он ему тождественен. Нельзя без оговорок сказать, что Церковь и народ, Церковь как учреждение – одно и то же: можно смело говорить обратное, то есть что они никогда в сущности не одно и то же, хотя бы и должны были слиться в одно, – протестантизм и возводит эту мечту в мнимую действительность. Если вычеркнуть Церковь – останется церковный народ. Наша Церковь состоит лишь из собирающегося в церкви народа, вследствие чего верования молящихся стали на место вероучения. Наша Церковь не народная Церковь – она народ, но не тот народ, о котором говорят так называемые народники: все это иллюзии или паганизмы; народ – совокупность верующих. Поэтому оппозиция – в этом и весь смысл либерализма – и пошла у нас сверху вниз против внизу стоящей иерархии (движение пасторов). Таким образом, мы имеем обратную церковную социологию – Церковь наша управляется снизу. Народ, церковный народ управляет вопреки суперинтендантам и владетельным епископам, которые хоть и управляли, но *per nefas* (беззаконно (лат.) – *Прим. ред.*) Вы же, как Достоевский это так ярко выразил, задаетесь всегда вопросом: как подойти к народу? Церковный народ у Вас хоть и налицо, но не Церковь на нем зиждется, а он зиждился на Церкви.

Этим можно объяснить и то, что штундизм имел у Вас успех преимущественно среди народа. Я слышал в кругах «Свет Востока», что образованные русские люди при возвращении к вере всегда обращаются к Православию, мало же

образованные – к штунде. И этот успех вызывается Библией, вероятно, лишь ею одной, а потому является делом весьма серьезным, тем более, что речь идет не об какой-либо одной из мелких русских сект.

На этот раз я ограничиваюсь вопросом о месте, занимаемом народом в церковной жизни, из которого в дальнейшем и вытечет вопрос о благочестии. Последний является главной моей целью, но подойти к нему нельзя, не занявшись предварительно первым вопросом. Пожалуйста, сообщите мне Ваше мнение о нем, которое мне будет крайне ценно, а тогда я мог бы позволить себе продолжить наши сравнения.

Ганс Эренберг

Дорогой собрат о Господе нашем Иисусе Христе, профессор Ehrenberg!

Ваше братское письмо является для меня одним из отрадных симптомов растущего во всем христианском мире стремления к единению, которое невозможно без взаимного познания и понимания. Это есть, конечно, дело нелегкое. Оно требует от участников, с одной стороны, личной церковной твердости, потому что не для любезностей или компромиссов должны вестись такие разговоры, но ради познания неумолимой и непреклонной истины, но, с другой стороны, для этого требуется и особая духовная гибкость и, я бы сказал, известная культура не только ума, но и сердца. Наша встреча с вами произошла на доброй почве: Вы являетесь носителем нужной и важной миссии – ознакомления протестантского мира с русской религиозной мыслью через издание сборников «Das Oestliche Christentum» и через другие Ваши подобные замыслы. Бог делает дела Свои через скудельные сосуды, но и сейчас можно видеть, насколько смысл этого сближения и духовных встреч, которые ныне совершаются, превышает нашу личную малость и имеет прямо церковно-историческое значение. И для этого дела нужно много терпения и любви, той любви, которая «все покрывает, всему верит, всего надеется... не радуется неправде, но радуется истине» (1Кор.13:6–7), коротко сказать, *любви* церковной, которая возможна и в отношении к тем, кто не принадлежит к Церкви, по крайней мере, видимой и видимо.

В ответ на Ваши вопросы я выскажу лишь несколько своих мыслей, притом афористически. В общем и целом фактически Вы правы: *библеизм*, особая насыщенность Библией, жизнь в ней, есть свойство – готов сказать, даже преимущество – протестантского мира, в равной мере как англосаксонского, так и германского. Одна из причин этому в том, что *вне* библеизма у протестантизма ничего уже не остается такого, что он мог бы считать *своим* и что не разлагалось бы у всех на глазах от едких кислот «протеста» и критики (я уже не буду касаться вопроса, в

какой мере правомерно и само это принятие Библии, и вне Церкви не разлагается ли она сама). Православию же, Вы также правы, библеизм *quand même* (все-таки (фр.) – *Прим. ред.*) несвойственен, ибо оно и вообще не есть религия книги, но некоего непрерывного тайно- и священнодействия. В нее входит и Библия, но не как книга, а как факт мистериального опыта: Библия – преимущественно Евангелие и Новый Завет, менее – Ветхий, – суть части богослужения, которое есть богодействие; и здесь есть больше, чем чтение, но само читаемое событие. Евангелие не только читается, но живет, происходит в Церкви. Этим, несомненно, полагается граница чистому библеизму непреходимая. Но, конечно, Библия остается и как *книга*, поскольку она входит в общий состав *Предания*; наряду со многим другим: богослужебными текстами, святоотеческой письменностью, хотя, разумеется, она царит и должна царить над ними, как Слово Божие по преимуществу. Правда, в жизни библеизм в Православии осуществляется недостаточно просто в силу малой церковной культурности православных. Однако у святых подвижников и даже просто благочестивых клириков и мирян (в этом отношении между ними нет отличия) Вы встретите глубокое знание и проникновение в Библию. Однако же Православие так богато, многомотивно и сложно, что, вообще говоря, человеческих сил хватает на него менее, нежели на простой и однострунный, но в простоте своей честный и верный протестантизм с его библеизмом. «Дары различны... и служения различны» (1Кор.12:4–5. – *Прим. ред.*). И растерявшим многие церковные дары Бог дал одно духовное сокровище – любовь к Слову Божию, и я должен без колебания и с радостью любви церковной признать, что в этой *любви* к Слову Божию – помимо всей той односторонности и предвзятости, которые родились из «протеста», – протестантизм *церковен*, и готов сказать, *православен*, и от него может учиться и фактически учится и Православие, конечно, не как Церковь вселенская, но в исторических путях своих. В библеизме заключается мировое церковное значение протестантизма. Однако это однажды уже сделано в истории, и всякое новое повторение только умножает церковные яды

протестантизма и является порождением глубочайшей духовной реакции. Таково отношение Православия к протестантской («евангелической») миссии среди православных, которые рассматриваются при этом в качестве язычников. *Исторически* реформация имела не только известное оправдание, но даже и обоснование в крайностях папизма: яды реформации, «протест», – это изнанка католицизма, реформаторы спасали христианскую свободу от рабства, хотя – увы! – дорогой, чрезмерной ценой. Но теперь реформации надо самой избавляться от протестантизма возвращением в Церковь, с обретенными и утвержденными своими ценностями, но не продолжать разрушение Церкви.⁴⁴ Все свои подлинные ценности протестантизм мог бы найти в Православии и здесь сохранить и утвердить свой библеизм. Это был бы новый спектр в плероме Православия, а «пиетизм» в целях личного благочестия упразднился бы за ненадобностью, заменившись просто церковностью. Что же касается русского протестантизма, или штуднизма,⁴⁵ то мы рассматриваем его как движение не столько библейское, сколько антицерковное. Острая ненависть к Церкви, которая даже не почитается за христианство, воодушевляет этих ослепленных людей. Это не библеизм, но протестантизм в самом худом смысле. Я не отрицаю человеческих добродетелей, известной религиозной приподнятости и возбужденности сектантов, того, что вы в них называете «пиетизмом», но то в действительности является часто экзальтацией, часто же ложным воодушевлением, «прелестью». *Библеизм* есть лишь внешнее обличие, я бы сказал, форма, орудие и предлог для церквененавистничества. В таком виде штундизм – даже не христианство, каковым все же не переставала быть реформация, это другая религия, которая рядом переходных форм сближается с еще более рационалистическими сектами и переходит просто в человеколюбие и социализм. Не библеизм, но нечувствие Таинств и нечестие к Богоматери их воодушевляет. Библия в таких руках становится – страшно сказать – мертвою и мертвящею, «ибо буква убивает, дух животворит» (2Кор.3:6. – *Прим. ред.*). Штундисты в большинстве случаев знают Библию

лучше, чем даже профессиональные богословы, но знают ее мертвым, фарисейским знанием, без внутреннего понимания. Обычно у сектантов нет той общей духовной культуры, которая есть *minimum* для протестантского библеизма, но в то же время есть кичливость мнимой простоты, которую они приравнивают первохристианству.

Здесь есть прямая аналогия с пролетарским классовым надмением. Штундизм есть порождение человеческой гордости, и невыносимым фарисейством веет от вождей его. Таково мое прямое и искреннее слово о штундизме. Я, разумеется, не буду отрицать бесчисленных грехов и слабостей исторических представителей Православия, но это никогда не должно быть основанием для церковной самодельщины и хулы на Церковь, Богоматерь, святых, Таинства. Библеизм в руках штунды антицерковен, и не только в том смысле, что Библия здесь изъемлется из церковного контекста, но и прямо противопоставляется всему Преданию Церкви. И в этом смысле, повторяю, протестантская миссия враждебна Церкви. Протестантизм должен не распространяться как *протестантизм*, но изживать себя. Лишь в среде неверных, где он приносит Слово Божие, он зажигает в сердцах свет боговедения. В Православии есть достаточно места для библеизма, ему нужен свой библеизм, оно может на почве его братски сближаться с протестантским миром, но лишь настолько, насколько это есть подлинный библеизм, но не протестантизм под предлогом библеизма. Штундизм же есть именно протестантизм и лишь вследствие того и для того – библеизм. Индивидуально это может быть иначе, но в целом, вероучительно, это так. Потому, между прочим, из штундизма обычно нет возврата к Церкви, душа до такой степени вывихивается, что нарушается весь ее строй. Поэтому тот библеизм, который приносится русским протестантизмом, не идет ни на какую службу Церкви, и «евангелическое» христианство есть даже и не реформация, которая не нужна и неуместна в Православии, но только протестантизм как выявление церковного разложения, усиленного бедствиями Русской Церкви. Известному типу русской души свойственно

соединение вовсе неправославного рационализма и при этом горделивого упрямства, на почве чего и развивается штундизм. Пример – Толстой, и в этом смысле Толстой народен, но и духовно бесплоден. Подобная «евангелизация» России приносит глубокий вред всему христианскому миру – это *исторический* протестантизм должен, наконец, понять. Православный же библеизм, тот, которого не видят и не знают со стороны, в своем чистом виде растворен со всей жизнью Церкви, с богослужением, кругом церковным, иконографией, даже бытом. Православная жизнь сама есть живая Библия. И тем не менее я готов признать, не видя в том противоречия, что мы, православные, – не Православие, но именно православные, – нуждаемся в том, чтобы больше знать и любить Библию, и это есть для нас дело церковного разума и требование возраста (хотя в этом нисколько не помогает и не содействует штунда). Польза и влияние исторического протестантства здесь может быть – и даже есть – иная, скорее, научно-просветительная, и лишь через это религиозная, нежели прямо миссионерствующая. Мы примем от вас Библию в критическом и общедоступном издании, с разными научными комментариями, но отвергнем всякую «евангелизацию», отторгающую от Церкви, как некогда протестантизм оторвал от Католической церкви реформацию. В *этом* отношении к протестантизму Православие и католичество не различаются.

Народ в Церкви или народ церковный? Боюсь, что в самой постановке этого вопроса борются, с одной стороны, католичество, которое, как диалектический момент, и доселе не преодолено протестантизмом, а с другой – «новейшая демократия». Мы имеем Хомякова с его учением, которое есть существенно православное, о *народе церковном* как Теле Церкви, хранящем истину. Иерархия у нас иногда впадает в католическое преувеличение своего значения, устанавливающее в Православии чисто католическое разделение на Церковь учащую и повинующуюся. Но Православие содержит высокое, хотя может быть недостаточно выявленное учение о значении мирян в Церкви в *единении* с пастырями, под водительством епископата. Но миряне не есть

лишь объект пассивной покорности. В бурные и трудные времена народ церковный выносит на своих плечах бремя церковного водительства, так это есть теперь в России в борьбе с живоцерковством, и так это – потенциально – есть всегда. Разумеется, народ церковный может заболеть и часто болеет демократией, также как клир – католическим клерикализмом. Но православная норма, имманентная природе Церкви, есть именно церковный народ, пасомый, но не ведомый пастырями. Я всегда опасюсь *народничества* в Церкви, которым вообще болеет наша интеллигенция, но которым болеет и протестантизм, не изживший еще оппозиции католическому учению. Вернее сказать, что в Церкви нет народа, но есть миряне и пастыри, и осуществлять фактически внутренне данную и заданную Православием норму есть всегда творческая задача. Дух Православия есть не рабство, а свобода сынов Божиих. И здесь опять протестантство может погрузиться в лоно Православия своим церковным народолюбием, поскольку оно не становится анти-иерархизмом, разрушающим Церковь, то есть не иссыхает в песках «протеста».

Вот те немногие и предварительные мысли, которые мне хочется высказать не столько в ответ, сколько по поводу Вашего письма.

Преданный Вам прот.С.Булгаков

О Царствии Божием⁴⁶

Божественная литургия святого Иоанна Златоуста начинается возгласением: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков». И, может быть, нет другого выражения, которое бы чаще повторялось в церковных возгласах, нежели прославление Божия Царства, державы, славы. Церковь в своих тайнодействиях и священнодействиях, славя Царство Божие, возвещает вместе с тем и о его наступлении, выражает свое сокровенное ведение о нем. В том же смысле надо понимать и постоянное возгласение в Церкви Евангельских блаженств, предваряемых молитвой: «Во Царствии Твоем помяни нас, Господи», непрестанное повторение молитвы Господней, в которой сердцевину составляет «да приидет Царствие Твое». На Литургии при Великом входе, при перенесении приготовленных Даров с жертвенника на престол, также произносится ряд разных поминовений: «Да помянет Господь Бог во Царствии Своем». Подобное же значение имеют и моления в погребальных службах о даровании Царства Небесного, как и то напутственное пожелание, которое обычно творится о покойниках: Царство ему Небесное! В этом восклицании выражается надежда и молитвенное пожелание, дабы совершилось спасение души усопшего.

Во всем этом словоупотреблении содержится целая гамма разных оттенков в понимании смысла Царствия Божия и преподается непрестанное, хотя до сжатости своей почти молчаливое о нем научение. В православном вероучении доктринально вопрос о Царствии Божием совершенно не занимает того исключительного места, какое он получил в новейшее время преимущественно в протестантизме, и однако эта идея есть тот воздух, которым дышит молитвенная жизнь в Православии. В сокровенных своих устремлениях оно проникнуто его исканием «прежде всего», по слову Господа: «Ищите прежде всего Царствия Божия... и прочее приложится вам» (Мф.6:33. – *Прим ред.*).

В учении о Царствии Божием, может быть, самым важным и трудным является это разграничение Царствия Божия от «прочего», что с ним неким образом связано, ибо к нему прилагается, но вместе с тем и противопоставляется. И решающее значение получают эти оттенки, не тона, но полутона, большее или меньшее ударение на той или иной мысли. И различие между разными тонами учения о Царствии Божием относится не столько к содержанию учения, которое остается общим для всего христианского мира, сколько к этим ударениям.

Царствие Божие в Слове Божием имеет многообразный смысл: исторический и эсхатологический, личный и общественный, тварный и Божественный, социологический и экклезиологический. Это самое универсальное понятие, которое все эти определения в себе органически включает, но ни одним не исчерпывается. Однако оно становится доступно нашему опыту лишь в *личной* жизни, в духовном перерождении, которое субъективно начинается с изменения душевного мира в покаянии *μετανοία*. И отсюда и начало Евангельского благовестия: «Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Божие» (Мф.4:17. – *Прим. ред.*), объективно же через крещение: «Кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин.3:3. – *Прим. ред.*). Сердце человека есть единственный престол в творении, достойный Царствия Божия, и Бог воцаряется в сердце человека, если он отдает его Богу. Как сокровенная жизнь христианского сердца, как «жизнь во Христе» (отец Иоанн Кронштадтский), Царствие Божие есть, прежде всего, духовное благо, благодатная *жизнь вечная*, по слову Господа в Иоанновом Евангелии: «Сия же есть жизнь вечная, да познают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин.17:3). Сердце человеческое есть врата, в которые входит Царствие Божие, оно не появляется помимо их, извне, с «соблюдением», ибо «Царство Божие *внутри вас есть*» (Лк.17:21. – *Прим. ред.*), в вас и через вас совершается. В этом главное противопоставление между иудейским пониманием мессианского царства и евангельским: для первого Царствие Божие есть историческое или метаисторическое событие,

совершающееся с людьми или *над* людьми, но не в людях, для второго это есть событие в мире духовном, μετανοία, обращение. И на это обращение ответом является благовестие, что Царствие Божие *приблизилось*, ибо «Слово плоть бысть» (Ин.1:14 – Прим. ред.),

«Царь небесный за человеколюбие на земли явился и с человеки поживе» (Богородичен догматик 8-го гласа), Сам стал человеком. Обращение сердца человека к Богу во всем языческом мире и даже в Ветхозаветной Церкви не осуществляло Царствия Божия в сердце человека, ибо Бог оставался далек и недостижим, высок и страшен. С Ним можно было вступать в общение лишь на основании Им данного закона, «ветхого завета», который имеет «тень будущих благ, а не самый образ вещей» (Евр.10:1) и который оставляет на сердце неснятое покрывало, снимаемое лишь Христом (2Кор.3:13–16). Ветхозаветный закон не давал удовлетворения, ибо он «ничего не довел до совершенства» (Евр.7:19), οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος, и «законом никто не оправдывается» (Гал.3:11) из заключенных под стражей закона (Гал.3:23) ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα. «Закон был для нас детоводителем ко Христу» (Гал.3:24). Равным образом, и жертвы, сегодня приносимые, имели значение лишь напоминания о грехах, но не могли сделать совершенными их приносящих (Евр.10:1–4). Поэтому на дне души и они, как и закон, оставляли неудовлетворенность, некоторую пустоту. И она ложилась густой тенью на душу иудейского народа, и в ответ на эту неудовлетворенность рождались религиозные фантазии о наступлении мессианского царства, которое придет «с соблюдением». Это была своеобразная духовная болезнь, в известном смысле естественная реакция на религиозную безответность, закономерная иллюзия вследствие обмана духовного зрения – раскрывающиеся, но несмыкающиеся объятия, неутоленная жажда, неслышанный зов. Природа не терпит пустоты, и она заполняется хотя бы призраками, через которые, однако, просвечивает, хотя и в искаженном образе, грядущее Царствие Божие. Но еще трагичнее была духовная судьба человека в язычестве, ибо язычники, оставленные

надолго в своей немощи, не в силах были явить для себя в чистоте то, что «Бог явил им» (Рим.1:19), но «осутились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце» (Рим.1:21), «заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца» (Рим.1:25). Духовные конвульсии языческого мира, его непрекращающиеся потуги в стремлении перерастить себя, прорваться к потустороннему миру – в мистериях, в экстазах, в жертвоприношениях, – все это есть какие-то духовные нерождающие роды, «языческая неплодящая церковь» (по выражению церковного песнопения (Ирмос воскресного канона 2 гласа – *Прим. ред.*). Язычество искало Царствия Божия – и не находило, но, не обретая его, изнемогало в новых и новых усилиях. Оно шаталось от веры к вере и закончило себя религиозным синкретизмом и жертвенником «неведомому богу» (Деян.17–23 – *Прим. ред.*) – этим безответным вопросом к Небу.

Ни ветхозаветный, ни языческий мир не обретали Царствия Божия, которого они, каждый по-своему, искали: оно *не давалось* человеку, хотя и составляло самую его глубокую и внутреннюю духовную тоску. И вот раздались слова благовестия: «*Приблизилось Царствие Божие*», и оно «внутри вас – ἐντὸς ὑμῶν – есть» (Мф.4:17 и Лк.17:21 – *Прим. ред.*). Та двусмысленность этого выражения, согласно которой здесь одновременно указывается и присутствие самого Царя и Бога среди людей, а вместе и осуществившаяся доступность Царства Божия человеческому духу, не случайна, но указывает на внутреннюю связь того и другого. Человек получил ответ, полный и безусловный, на свое к небу вопрошание. Царствие Божие перестало быть недостижимым предметом искания, но стало действительностью, открывающейся личному усилию. И этот ответ, это совершение, эта действительность Царствия Божия «внутри, среди вас», ἐντὸς ὑμῶν, это есть Иисус Христос, совершенный Богочеловек.

Царствие Божие потому *приблизилось* к человеку, что во Христе Бог и человек совершенно соединились. И то, что совершилось в Нем, имеет силу и для всего человеческого рода. Царствие Божие есть совершившееся Боговоплощение и

его раскрывающаяся сила, осуществленное единение двух естеств, двух волей, двух чувствований – Божеского и человеческого. И на этом краеугольном камне, который есть Христос, каждый строит свое здание из своего материала – золота, серебра, глины, дерева, соломы (1Кор.3:11–12). Христово человечество, Тело Христово, есть Церковь Христова, в которой он живет и действует Духом Святым, Церковь и есть Царствие Божие, приблизившееся и совершающееся. И между Церковью и Царствием Божиим нет никакой грани или различия, как не проводится оно и в Новом Завете: одна из замечательных особенностей Новозаветного учения состоит в том, что учение о Царствии Божием незаметно и естественно переходит в учение о Церкви, и это не только в посланиях апостола Павла и Иоанновом Евангелии, где вообще раскрывается духовная сторона Царствия Божия, но и у синоптиков, притом в самых ответственных местах (слова Господа Петру: Мф.16:18). И как объем понятия Церковь не исчерпывается каким-нибудь одним только смыслом, но переходит из одного в другой, во все миры и во все века, так и Царствие Божие столь же неопределимо и многогранно, как и Церковь, это пребывающее Боговоплощение. Не на это ли указывает и таинственный смысл Евангельского рассказа о Преображении Господнем? Он предваряется таинственными словами Господа Своим ученикам о том, что некоторые из них «не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие (Лк.9:27)», «пришедшее в силе» (Мк.9:1), или «Сына Человеческого, грядущего во Царствии Своем» (Мф.16:28). Обычное понимание этого места у святых Отцов таково, что здесь подразумевается именно Преображение Господне как некое непосредственное откровение Божества Христова, явление славы Его или Богоявление: «Показавый учеником славу Свою, якоже можаху», «якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша», – поет об этом церковная песнь. Если принять это толкование Евангельского текста – а его трудно не принять, – то познание Божества Христова, лицезрение Его и есть Царствие Божие, то есть вечная жизнь, явленная во временной. Но когда Петр хотел вечность вместить во время и задержать

его во времени, «построив три палатки», это желание было изобличено в своей неверности. Однако Православная Церковь в результате споров, вызванных учением святого Григория Паламы в XIV веке, установила на Константинопольских Соборах догмат о Фаворском свете, который виден был подвижниками («исихастами») в состоянии восхищения как о подлинном видении Божества, тождественном в этом смысле с Преображением. Вечная жизнь, благодатное озарение Царствия Божия подается и в этом мире, по смыслу этого догмата; совершается как бы новое восхождение на гору Фаворскую и созерцание Славы Господней. Сила Преображения есть Царствие Божие, и «некоторые», не вкусившие смерти ранее, чем они увидят Царствие Божие, суть не только ученики, но и все, приобщающиеся в жизни вечной и нарочито удостоенные видения Славы Божией.

Итак, первый и непосредственный смысл Царствия Божия для каждого есть духовная жизнь, мера его церковности, причастности дарам Святого Духа и общения с Богом во Христе, которое дается в Церкви. Это Царствие Божие совершенно близко нам, но вместе с тем его приятие зависит от искания его каждым и не дается помимо этого искания (*«ищите... Царствия Божия»* (Мф.6:33 – *Прим. ред.*), – говорит Господь) и усилия (*«ибо Царствие Божие силою нудится»* Мф.11:12 – *Прим. ред.*). Духовная, благодатная жизнь, которая дается в Церкви, есть в нас совершающееся Царствие Божие, и мы имеем в этом внутреннюю самоочевидность, самоуверенность, «ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем и возвещаем вам сию вечную жизнь» (1Ин.1:2, ср. 1Ин.2:25). К этому же относятся и слова Богослова: «Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас, но... самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно» (1Ин.2:27). Христианину подается помазание – *χρίσμα* – Царствия Божия, царственный дар вечной жизни. И этот дар есть священие и святость. Духовная жизнь, вечная жизнь в Боге, священие и святость – все эти суть разные выражения одного и того же дара Царствия Божия, подаваемого Церковью, в Церкви и через

Церковь. Аскетические писания святых отцов исполнены указаний для подтверждения той общей мысли, что *вечная жизнь* подается христианину уже здесь, и ему надлежит искать ее. Поэтому вся благодатная жизнь Церкви, с ее молитвами, богослужениями, Таинствами, в которой всегда струится благодать Святого Духа, принадлежит к области Царствия Божия, и живя в Церкви, мы вступаем в него, приобщаемся ему. И в особенности это должно быть сказано о Таинствах церковных, в которых неизменно подается благодать Святого Духа, а прежде всего и более всего о Евхаристии, Таинстве боговоплощения. Божественная литургия есть приходящее Царствие Божие, которое существенно есть Боговоплощение, а посему она, как мы уже отметили, и начинается возгласением «Благословенно *царство* Отца и Сына и Святаго Духа». И причащение Святых Таин Христовых есть действительное вхождение в Царствие Божие. После пресуществления Святых Даров священник молится (тайно): «Якоже быти причащающимся... во исполнение Царствия Небесного». Это значение Царствия Божия указывается с особой силой в творениях святого Симеона Нового Богослова.⁴⁷ Вообще все богослужение, которое отмечено печатью глубокого реализма, принадлежит к области Царствия Божия. Богослужение имеет значение не только воспоминания, нравоучения или даже молитвы, нет, оно в символике своей содержит и силу тайнодействия Царствия Божия на земле. В Небесном Иерусалиме, сошедшем с неба на землю, Тайнозритель не видел храма, «ибо Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец» (Откр.21:22). Но в настоящем веке, пока еще не совершилось Царствие Божие, мы нуждаемся в храме. Цель жизни христианской есть приобретение Святого Духа, учил преподобный Серафим, но это и есть Царствие Божие, или «правда, мир и радость о Дусе Святе» (Рим.14:17). О ниспослании «божественной благодати и дара Святого Духа» молится Церковь пред освященными Святыми Дарами. И это освящение Духом Святым, Его усвоение и есть совершение *спасения*, и посему Царствие Божие есть и спасение. Но спасение именно и есть предначинающееся вкушение жизни

будущего века, еще в волнах времени. Вечная жизнь начинается здесь, и кто не обретает ее здесь, тот и вообще ее не знает. Ранее всеобщего воскресения обоняется воня будущего века, предвкушается вечное блаженство, хотя и в скорбях, в покаянии, в борении. Это совмещение вечного со временным есть тайна духовной жизни, которой настойчиво учат писатели церковные. «Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня на суд не приходит, но перешел от смерти в живот» (Ин.5:24). И к этому духовному благу спасения относятся все апостольские тексты о Царствии Божием, где оно изображается как духовное достижение человека: Рим.14:17; 1Кор.4:20; 1Кор.6:9–11; 1Кор.15:50; Гал.5:19–23; Еф.5:5. Таково прямое и непосредственное, религиозное, духовно-мистическое, «имманентное» значение Царствия Божия. Это есть святость. «Будьте святы, ибо Я Господь, Бог ваш, свят (Лев.20:7 – Прим. ред.)». И святость дает прямое и непосредственное боговедение и богообщение, и притом в такой полноте, что оно является уже сущим, пришедшим, а не только чаемым и уповаемым. Вечная жизнь в своем особом окачествовании погашает чувство временности, прошедшее и будущее, а потому в ней умолкает напряженное ожидание, которое присуще вообще эсхатологии, ибо оно содержит в себе пребывающее теперь.

Но, как таковое, Царствие Божие есть аскетически искомая величина, есть ценность, для достижения которой должны быть отданы в обмен всякие ценности. Это жемчужина Евангельской притчи. Это – поле с сокрытым сокровищем, ради которого все отчуждается и приносится в жертву. К Царствию Божию принадлежит, стало быть, не только цель, но и средства, все те усилия и борения, которые совершаются на пути его искания. Не только само спасение, но и путь спасения, весь подвиг, принимаемый ради Господа, есть Царствие Божие. Ибо в том двуединстве богочеловеческой жизни, каковое есть Царствие Божие, оно есть не только самое царствование, но и воцарение, усилие человеческой души к самоотданию, путь, несение креста в следование Христу.

Прорыв из времени в вечность содержит в себе преодоление времени. Время свивается в точку, становится неощутимым. *Изнутри* приближается Царствие Божие, и преодолевающая сила этого совершившегося приближения уничтожает чувство пребывания во времени.⁴⁸ Общеизвестен тот факт, что первые христиане ждали непосредственно Второго Пришествия Христа, и их основная молитва была: Ей, гряди, Господи Иисусе! (Откр.22:20 – Прим. ред.) Слова: «Дети! последние времена» (1Ин.2:18), «нам, достигшим последних веков» (1Кор.10:11), – понимались не только в общем онтологическом смысле, как указание на совершившееся уже Боговоплощение, но и в прямом смысле, что времени вообще не осталось. *Истории* не было для всего первохристианства. Для того чтобы чувствовать тяжесть времени и бремя истории, нужна как бы некоторая удаленность от Бога, погашенность богосознания. Но благодатная близость Бога тогда была такова, что она только и являлась всепобеждающей действительностью. И это приближение открывало обе возможности, заложенные в человеке: радость брачного пира на Вечери Агнца и трепет твари перед Творцом и грешников перед Судом правды. Первохристианство в числе своих великих духовных даров имеет это чувство близости Христа, радость Пасхальную. Оно дается благодатно в Пасхальную седмицу, когда Воскресший Господь как будто находится среди нас. Пасхальное чувство есть радость Воскресения.

Однако, сколь бы ни было победно это чувство вечности и полноты, но и оно оставляет место некоему внутреннему ведению, что оно не есть окончательная полнота, ибо не мерой дает Бог духа, и мы всегда восходим от силы в силу. Другими словами, эта близость и подлинность присутствия Божия и Его Царствия в мире открывает человеку духовный взор в грядущее: из Царства благодати он смотрит в Царство славы и чаует его пришествия. Это образует эсхатологический аспект Царствия Божия. Как вечная жизнь, как духовное благо, Царствие Божие есть *личное* достояние, без которого вообще не может быть в нем участия. Царствие Божие, приходящее в силу, приемлется или не приемлется, усваивается или отвергается

изнутри, и в зависимости от этого для одних оно есть блаженство богообщения, рай, для других же источник адских мучений. В этом последнем смысле оно существует для всей твари, даже для бесов, ибо и бесы веруют и трепещут: – и бесы знают его неизбежность, и молят оставить их до времени: «Иисус, Сын Бога Всевышнего! заклинаю Тебя Богом, не мучь меня», «пришел Ты сюда прежде времени мучить нас» (Мк.5:7; Мф.8:29 – *Прим. ред.*). Но Царствие Божие, которое каждым воспринимается как личное достояние, как его личное достижение, восхождение и прорыв, становится и *событием* космическим и всечеловеческим. Оно приходит в силе, и это его грядущее пришествие есть Царствие Божие как эсхатологическая величина. Об этом Царствии Божиим в разных образах говорится у пророков и в Евангелии. Особенно у синоптиков, в притчах Царствие Божие неизменно рассматривается как грядущее событие, связанное с Пришествием Христовым, Судом и разделением пшеницы от плевел, с брачной Вечерей, встречей Жениха и т.д. Эти мысли и образы настолько многочисленны и выразительны, что они дали повод все учение это рассматривать в свете эсхатологическом и сближать учение Христово с иудейскими апокалипсисами. Христос мало различается этими толкователями от апокалиптиков и остается ограничен их кругозором. Разумеется, такое сближение Евангелия с апокалипсисами возможно только при условии, если устранить из Нового Завета все его существенное учение о духовной, вечной жизни, перед чем также не останавливается научная гиперкритика..

Господь определенно учил о Своем Втором Пришествии и наступлении в связи с ним Царствия Божия; это же учение содержится и в Апостольских посланиях, и в Апокалипсисе, и оно же было основным достоянием первохристианской Церкви: Маран-ата, ей гряди! Пришествие Царствия Божия есть *событие* не только метафизическое, но историческое, причем оно совершается уже не во внутреннем мире отдельного человека, не через μετανοία, но через изменение отношения *Бога к миру*, παρουσία. Это изменение состоит в таком приближении Бога к миру, при котором Бог становится

непосредственной и самоочевидной действительностью, каковою для нас теперь является данность этого мира. Как ближе определить это изменение, мы знать не можем. Основание для себя оно имеет в Боговоплощении, а его последствием будет то, что Божественная правда станет единственным и определяющим началом жизни, ее единственным законом. И это определяющее ее значение выразится в благах, которые «на сердце человеку не восходили, но которые Бог уготовал любящим Его» (1Кор.2:9). И это будет как бы новый акт творения «нового неба и новой земли, ... в них же правда живет» (2Пет.3:13 – *Прим. ред.*), схождение Небесного Иерусалима на землю, пребывание со Христом и лицезрение Его, а через Него и Святой Троицы. Когда молятся об усопших, о ниспослании им «Царства Небесного», то разумеется это же самое Небесное блаженство богообщения, которое предначинается уже в загробном мире, в состоянии развоплощенности. Христианская вера в воскресение мертвых по существу есть та же вера в Пришествие Царствия Божия, а эта вера основана на благовестии о Воскресении Христовом: «Аще Христос не воскрес, суетна вера наша» (1Кор.15:17 – *Прим. ред.*). Воскресение Христа объемлет собой воскресение к новой жизни всего человечества и обновление мира. Она, эта победа над смертью, последним врагом, есть истинное воцарение Христа. Царство Христово, которое в земное Его Пришествие было не от мира сего, во всеобщем воскресении становится торжествующим в этом мире, как говорится в *Откровении*: «Царство мира соделалось (царством) Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (Откр.11:15, ср. Откр.12:10). Это Царство, вместе со всеобщим воскресением умерших, выразится и в преображении земли и неба и всей твари. Существо же этого Царства в том, что «всегда с Господом будем» (1Фес.4:17 – *Прим. ред.*). Свойство этого Царства, стало быть, в том, что между Богом и творением, Христом и человеком, не будет расстояния, Бог будет явен для твари и потому будет царствовать над ней с очевидностью для всех. В нынешнем своем состоянии изгнания из Едема и облечения в кожаные ризы мир, и в нем человек, обладает

известной автономией жизни, и Бог для него есть лишь предмет веры, очами которой сам он видит Бога, но не знает Его Царства в мире. Его свободе дано противиться этому Царству и отвергать его. В этом грядущем Царстве Божиим эта преграда будет устранена, как она снята уже в совершившемся Боговоплощении. И эта-то близость Господа и составляет молитвенное воздыхание любящих Его и пламенем этой любви проникнута апокалиптическая молитва: «ей, гряди, Господи Иисусе» (Откр.22:20. – *Прим. ред.*). Эта молитва, как известно, вышла из употребления, и с середины II века стала сменяться даже противоположной, *pro mora finis* (чтобы помедлить с концом (лат.) – *Прим. ред.*). Трудна и непосильна для маловерия и косности нашего сердца эта молитва, она даже страшна для нас. Нельзя обманывать и обманываться в молитве, и, следовательно, чтобы молиться этой молитвой, надо действительно иметь силу желать конца, возжелать паче всего Господа, быть свободным от привязанностей мира, имея его, по слову апостола Павла, как неимущие. Отношение к этой молитве есть мера нашей христианской свободы, а вместе и веры и любви. Без особого зова, без особой благодатствованности, которой отмечено первохристианство в истории, не под силу человеку эта молитва, и он прямо на нее не дерзает, хотя в обобщенном виде она и входит в молитву Господню: «Да приидет Царствие Твое»! Известное сходство представляет наше отношение к собственной смерти, которая ведь тоже есть личная эсхатология: страшен час смерти, и пред ним трепещет всякое живое существо. Но вместе с тем он и радостен для верующего сердца – так, как он был для апостола Павла: «Для меня жизнь Христос, а смерть – приобретение... Имею желание разрешиться и быть со Христом» (Флп.1:21–23). Такая легкость и радостность отношения к освобождению от мира дается только избранникам Божиим, однако тень смерти всегда пред нами, и только легкомыслие дает забвение о ней.

Эсхатология есть основная стихия в христианстве. Она содержит в себе ответы на все муки и вопрошания жизни этого века, на всю его разорванность, непонятность и трагическую трудность. Те, которые хотят до конца этизировать идею

Царствия Божия, видя в нем только внутреннее благо, подобно Канту, Толстому и многим представителям новейшего ричлианского богословия, делают одинаково насилие и над Христовым Евангелием, и над человеческой душой. Ибо Евангелие есть благая весть о Царствии Божием, приходящем в силе и возвещаемом всей твари (Мк.16:15), душа же наша жаждет и чает этого Царствия, приходящего в силе и славе. Эсхатология отвечает на основные запросы всего человеческого существа, которое чуждо метафизического эгоизма, довольствующегося одним внутренним наступлением Царствия Божия. Но вместе с тем Царствие Божие, приходящее в силе, не поддается никакому предведению, ибо не вмещается в наше познание и составляет предмет веры. Его конкретность возрастает для нас вместе с напряженностью духовной жизни и открывается только внутреннему оку. Всякие же попытки внешним образом его предвидеть и описать приводят лишь к грубым чувственным искажениям, подобным тем, которыми были еврейские представления о мессианском царстве. Вера в грядущее Царствие Божие заключена в вере в Творца и Искупителя: Бог, Который силен сотворить мир властью Своей и спасти его жертвенной любовью Своей, явил силу Творца вместе с любовью Искупителя в новом творении спасенного и преображенного мира. В нем будет Бог всяческая во всех, и ничто уже не будет вносимо от самочиния твари.

Эсхатология выводит из мира и из времени за пределы нынешнего века. Она является поглощением настоящего грядущим и обесценивает и до известной степени обезвкусивает это настоящее. Такова именно и была, насколько можно судить, духовная установка первохристианства, которое, не имея пребывающего града на земле и взыскуя грядущего, как бы не замечало настоящего, не интересуясь им и не веря в его прочность. Оно оставалось безответным и безответственным перед современностью, которая рассматривалась как область зверя и царство антихриста. Первохристианство в этом смысле не знает истории и не верит в нее. Имеющие онтологический смысл слова апостола Иоанна: «Дети, последнее время» (1Ин.2:18 – *Прим.*

ред.), оно понимает хронологически, как прямое отсутствие времени, его конец. Это была в своем роде детская наивность, которая должна была пройти со временем, а вместе это был и духовный праздник, который должен был смениться буднями. И с течением времени стало ясно само собою, что хотя с Боговоплощением наступила уже полнота времен, однако для человечества время еще не кончилось и продолжается история, притом в новой и наиболее ответственной своей части, именно как история Церкви, христианская история. И Церковь стала перед вопросом, как же она должна отозваться на эту новую задачу. В лице своих отцов и учителей Церковь поняла этот вопрос – и, конечно, не могла иначе понять – как все тот же евангельский вопрос о том, «когда придет Царствие Божие» (Лк.17:20) и как оно приходит, и не является ли христианская история уже началом его пришествия? Этому давали повод не только распространенные хилиастические верования иудейства, но и тексты пророческих книг, ветхозаветных и даже новозаветных, в которых говорится о Царствии Божиим. Оно описывается в образах, которые могут быть отнесены и к земной истории: изображение горы Господней, града Господня как осязательного Царствия Божия со святыми Его. И есть одно евангельское событие, которое может иметь символическое истолкование в таком смысле: это – вход Господень в Иерусалим перед Своими страданиями как обетованного пророками кроткого Царя. И Господь при этом входе, как и в те немногие часы, которые Он провел после него в Иерусалиме, был земным Царем «праведным и спасающим» (Зах.9:9 – Прим. ред.). Царь явил Себя царем еще и здесь, в этом мире, несмотря на свидетельство, что Царство Его не от мира сего. И это событие явилось неким символическим предварением, свидетельством о том, что Царствие Божие, о пришествии которого без нарочитых ограничений молился Господь, могло явиться и на земле. И подобное же, также в символических образах, свидетельством о Царствии Божиим в истории, в пределах еще земного времени, содержится в таинственном тексте Откровения о 1000-летнем царстве (Откр.20:4–6), причем однако это Царство остается только эпизодом всемирной

истории, который сменяется новым и окончательным разливом зла и противоборством антихристовым. Эти немногие строки всегда привлекали к себе внимание толковников, и первые же истолкования – у таких писателей, которые признаны Церковью святыми: святой Иустин Философ, святой Ириней, еп.Лионский, – очень приближались к еврейскому чувственному хилиазму. Возобладало в Церкви духовное понимание этого пророчества, при котором его исполнение отнесено непосредственно к духовной жизни Церкви. Таково было истолкование блаженного Августина, которое и сделалось господствующим, однако отнюдь не единственно возможным, для всей Церкви.⁴⁹ Тем не менее, принятие истории на свою ответственность, а следовательно, и включение путей ее в пути Царствия Божия, совершилось. Для западного христианства оно получило вероучительное и практическое выражение через то, что было установлено прямое равенство между церковной организацией, *civitas divina* (Божественным Градом (лат.) – *Прим. ред.*), и Царствием Божиим: это выражено в основоположном трактате блаженного Августина *de civitate Dei* (О Граде Божием (лат.) – *Прим. ред.*). В дальнейшем развитии эта идея получила свое осуществление – в притязаниях папской власти на обладание двумя мечами, господство в вещах земных и Небесных. Папское государство стремилось распространиться без границ, и хотя оно фактически сузилось до Ватиканского дворца, однако принципиально не отвергнуто папой (см. *Syllabus*), и оно есть выражение этой же мысли, также как коронование императоров и вообще идеал священной империи. Все это суть только разные проекции одного общего задания – осуществить Царствие Божие через действенное влияние Церкви, в этом мире. Но подобное же, или аналогичное и даже эквивалентное значение, имела в Восточной Церкви идея православного царя, венчанного Церковью. Если языческие императоры изображались под видом зверя и дракона, то православного царя Константина, подклонившего римскую императорскую корону под крест и водрузившего над римскими ратями *labarum* (лабарум, знамя с крестом (лат.) – *Прим. ред.*), Церковь прославила как равноапостольного и тем истолковала его

историческое дело как имеющее апостольское значение. Идея православного царства имеет не политическое только, но прежде всего религиозное значение. Царь рассматривался – сначала в Византийской, а затем Русской Церкви, принявшей после падения Византии это ее наследие, – как особый священный сан царского служения, пророческий первообраз которого был начертан еще в мессианских псалмах 19, 20 и особенно 70(71). Это служение понимается по образу царского служения Христа и его задачей является осуществление Царствия Божия на земле. Как бы ни искажала историческая действительность это задание, оно остается в силе как принципиальное выражение той мысли, что Церковь призвана на земле осуществлять Царствие Божие и имеет к тому благодатную харизму властвования, которую сообщает царю, а через него – народу. Ибо царь является главой и представителем вообще всего христианского народа, для него и вместе с ним он проходит свое служение. И это властвование не знает ограничений – оно простирается на все области жизни. Православный царь должен быть руководителем и воспитателем народа на пути Царствия Божия, он должен служить Церкви и творить дела ее в этом внехрамовом служении. Если он именовался в Византии внешним епископом, то служением его было совершение как бы внехрамовой Литургии, то есть освящение всей жизни. Это имеет принципиальное значение в том отношении, что здесь уже преодолеваются рамки личного христианства и признаны задачи христианской общественности и истории. В область христианского царствования включаются все вопросы – политические, социальные и культурные, и не остается никакой области регулирования, ему не подвластной. Природа власти христианского царя придает всему праву сакральный характер и, следовательно, распространяет влияние Церкви на всю жизнь. Конечно, сосредоточение всей теократической власти в лице царя суживает поле ее действия, ибо даже царская иерократия предполагает и опирается на иерократию народную, так сказать, теократическую демократию. К слову сказать, эта сторона теократической идеи была выявлена с особенной силой

и отчетливостью в английской реформации, и особенно в эпоху Кромвеля.

В сознании Православия, в византийско-московскую его эпоху, эта связь Православной Церкви и священной царской власти почиталась столь существенной и нерушимой, что православная церковь даже не мыслилась без царя, подобно тому, как и без епископа. Дело устройства царства земного рассматривалось если не наравне, то в одной плоскости с управлением вещами Божественными, сан царя почитался существенным для Церкви, как и священнослужение. И это учение Церкви о том, что царю при короновании (а в нем и через него, следовательно, и всему гражданскому служению) подается особая благодать Святого Духа, скреплено и ограждено было особым анафематизмом, провозглашаемым, по обычаю Православной Церкви, в «неделю Православия» (1-е воскресенье Великого Поста) наряду с афематствованием арианства, македонианства и других ересей. И тем не менее, царская власть ныне ушла из истории, эпоха Константиновская в истории Церкви закончилась или, по крайней мере, прервалась, Православие же пребывает. Как же можно понять и догматически осмыслить это вновь создавшееся положение в жизни Церкви? Означает ли оно, что Церковь лишилась части своих благодатных даров? А если нет, то как теперь они могут проявляться, и могут ли? Или же снова наступили внеисторические, эсхатологические времена, когда Церкви приходится существовать в царстве зверя, среди волнующейся богоборческой стихии, и христианская история внутренне уже закончилась?

Средневековая история на Западе и Востоке искала теократической власти и церковной культуры, ее идеалом было всеобщее оцерковление жизни, которое мыслилось и осуществлялось в формах некоторой теократической принудительности: *compelle intrare*, понуди внити. Новое время разорвало эту связь и провозгласило лозунг отделения Церкви от государства и секуляризацию культуры, всеобщего обмирщения жизни. Церковь при этом получает значение только одной из отраслей культуры, которая во всем развивается

самозаконно. Но соглашается ли сама Церковь, может ли согласиться на такое положение? Конечно, нет. Она по-прежнему хочет быть всем для всего, и всеобщее оцерковление жизни по-прежнему, хотя и в новых формах, составляет ее задачу и устремление. И в ответ на всеобщую секуляризацию с новой силой поднимается стремление к освящению жизни, к церковному ее перерождению, но не извне, но уже изнутри. Церковь не может и не должна стремиться к тому, чтобы снова подъять или овладеть мечом государственным после того, как он был уже выбит из нее по суду истории. Является утопией вредной и обманчивой надежда восстановить старый порядок, ибо часы истории показывают уже более поздний час. Однако то, что осуществлялось ранее через государственность, ныне может быть осуществляемо через общественность, не сверху, а снизу, и старая, принудительная теократия имеет смениться свободной. В христианском мире происходит искание новых путей, и на ветвях древа Православия набухают новые почки. Перед нашим поколением возникают новые задачи: наполнить прежний и неизменный теократический идеал новым содержанием, найти к нему новые пути. Это искание болезненно и трудно. Он таит в себе возможность подменов и уклонов. Самое важное и трудное для Церкви сохранить свою внутреннюю независимость и свое верховенство, не пойти снова путем приспособления. Есть и антихристово добро, которое при всем своем обманчивом благообразии уводит от Христа и с Ним враждует. Таково новейшее гуманистическое течение, которое прямо или косвенно провозглашает человека богом и во имя человекобога враждует с Богочеловеком. Таков вообще безбожный гуманизм и выросший на его основе материалистический социализм и коммунизм. В образе русского коммунизма всему миру стал явен его антихристов лик. И эта борьба безбожного, гуманистического человеческого добра, которое на самом деле вовсе не есть добро, а лишь прельщение, началось уже во дни земной жизни Христа, когда от Него требовали земного царства с хлебами и земным благополучием. И прямым продолжением этого иудейского хилиазма является современный социализм и коммунизм.

Соблазнительна его этическая близость к христианству, ибо он хочет творить дело любви, однако отрицая любовь в ее первоисточнике, то есть любовь к Богу. Поэтому ложно и тлетворно чисто внешнее сближение христианства и социализма, которое иногда совершается в образе «христианского социализма». Нельзя продавать первородства за чечевичную похлебку и подчинять вечное временному, принижая его до приспособления к нему. Церковь не должна оставаться глухой к требованиям жизни. Она может признавать в известных пределах и правду социализма, однако отнюдь не ища в нем для себя нового откровения. Религиозные обетования вечной жизни, Нового Неба и земли оставляют далеко позади даже и самые смелые мечтания социализма, так что он является ограниченным мечтанством. Социализм без веры есть то царство от мира сего, которое ослепляло умы иудеев, окружавших Иисуса. Он есть первое искушение в пустыне хлебами, которое было отвергнуто и обличено Спасителем. И однако молитва Господня гласит: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь». И хотя здесь разумеется не один только материальный хлеб, но имеется ввиду, а следовательно, является в известном смысле оправданной и забота о нем, тот *экономизм* жизни, который является отличительным для нашего времени. Есть не только отрицательная этика хозяйства, состоящая в аскетизме и в вершине своей приводящая к заповеди добровольной бедности, но и положительная, устанавливающая признание положительных обязанностей в области хозяйственной жизни и находящая для того достаточное основание и в Слове Божиим, и в святоотеческой письменности. И социализм в некотором смысле также может войти в *этику* хозяйства, однако никоим образом не может составлять *эсхатологии*, на что он теперь притязает. Гуманистический, или атеистический социализм в настоящее время представляет особую религию экономизма, причем в хозяйстве и через хозяйство он хочет разрешить все вопросы жизни и духа, настоящего и будущего, обещает, можно сказать, *спасение* через хозяйство. Такая вера, разумеется, несовместима с христианством, которое в противоположность

всякому экономизму исповедует: не о хлебе едином будет жив человек, но и всяком глаголе Божиим. Значение социализма теперь вообще страшно преувеличивается, потому что вопросов жизни духа, без которых не может существовать человечество, он совсем не разрешает. Его действие является не столько положительным, сколько отрицательным, поскольку ему удастся смягчать тягость борьбы за существование, а тем пролагать путь к пробуждению чисто духовных потребностей. Но для христианства в союзе с социализмом возникает немалая опасность обмирщения, утраты своих духовных сокровищ ради внешних достижений, ибо сколь бы ни были значительны последние, однако есть одна жемчужина и одно сокровище, ради обретения которого надо отдать все; это – Царствие Божие и в нем Сам Господь Иисус Христос.

История представляет собою не путь прогресса, прямого восхождения от тьмы варварства к свету гуманизма, но трагическое противоборство двух духовных сил, и сила зла, антихристово начало, есть не только косность, но и творчество зла, если только можно говорить о таковом; – прямой обман, подделка, противление. История есть трагедия, противоборство двух сил, которое к концу истории достигает полнейшей остроты и зрелости. Поэтому эсхатология христианская одинаково и в Евангельском Апокалипсисе, в речах Господа о конце мира, и в *Откровении* святого Иоанна одинаково отмечается грозными тонами. И не о всеобщей гармонии, но о явлении личного антихриста и слуг его говорят нам новозаветные пророчества о последних временах (например, 1 Послание к Солунянам). И это трагическое противоборство и раздвоение проходит через все области жизни, и не должно быть, в конце концов, ничего нейтрального, что не имело бы того или иного религиозного коэффициента. «Ищите... прежде всего Царствия Божия и правды его, и прочая приложатся вам» (Мф.6:33 – *Прим. ред.*). И эти слова Господа выражают духовный закон Царствия Божия как в личном, так и историческом и общественном осуществлении.

Трудность исторического пути христианского творчества жизни связана еще и с тем, что оно само таит в себе

возможность двоякого уклона. В природе Господа Иисуса Христа соединяется Божеское и человеческое естество, согласно Халкидонскому догмату, нераздельно и неслиянно (ἁδιαίρέτως καί ἄσυγχύτως). И этот догмат был раскрыт и подтвержден на Шестом Вселенском Соборе в отношении двух волей и двух действований в Господе Иисусе Христе. Человеческое естество не подавляется, но изнутри просветляется Божеским естеством. И это соотношение является нормой и для всей христианской жизни и исторических путей, им осуждается практическое монофизитство или монофелитство, принижающее или вовсе устраняющее действие одного начала за счет другого. Поэтому ошибочно то ложно-аскетическое, более манихейское, нежели христианское, воззрение, которое делает христианство безответственным в истории, причем все ожидается от Божественного воздействия. Практически же оно означает примирение с силой греха и зла в самой грубой форме, и даже хуже – соглашение с ним. Этим практическим монофизитством отмечены такие положения в истории Церкви, когда она подпадала чрезмерной зависимости от государства, а через то оставляла его без действительного своего влияния, когда она как бы отсутствовала в истории, практически слагая с себя ответственность, которая, однако, все же оставалась. Но еще более явным монофизитством является гуманизм, который ради развития человеческой стихии небрежит о едином на потребу, о том, чего надо искать прежде всего. Царствие Божие силою нудится, сказал Господь, и усилие это относится не только к области благодатно-духовной, но и человеческой. И каждому человеку в своей личной жизни практически приходится искать осуществления – диофизитства, соединения обоих путей. В монастырях, которые и существуют для взыскания благ духовных, вводится, однако, в качестве необходимого воспитательного средства послушание, труд ради Господа, каков бы он ни был – физический или умственный. Подобное же послушание имеет христианин, живущий за пределами монастыря, но исполнение послушания не может оставаться внешним и формальным, оно требует

ответственного творческого напряжения от человека, не во имя свое, но во имя Пославшего нас в мир Господа.

И из этих творческих усилий человека, которые запечатлеваются благодатными дарами Духа Святого, Царствие Божие *совершается* в истории, созревает в нем подобно растению, вырастающему из зерна, подобно вертограду, вверенному делателям, по притче Евангельской. История не есть пустое время, которому нужно только исполниться, подобно известной длины коридору, через который нужно пройти известному числу людей по пути к будущей жизни. История есть конкретное наполненное время, которое несет в себе свой созревающий плод. Она должна внутренне закончиться, чтобы могло прийти Царствие Божие. Мы не можем сами интегрировать этот ряд, плод ведом только самому насадителю и хозяину вертограда, но есть это плодоношение, и история не может закончиться внешне, не закончившись внутренне. История есть не только агрегат, сумма отдельных жизней, но *общее дело* всего человечества, которое представляет собою единое древо, как это с полной наглядностью свидетельствуют Евангельские родословные Христа Спасителя. В этих родословных время исчисляется не только чередованием колен, но и (у святого Матфея) известных периодов или циклов по 14 родов каждый, и *ранее* их истечения (подобно как и ранее пророчески предустановленных у Даниила 70 седмиц) не могло наступить время Рождества Христова. Но этому подобны и иные времена и сроки в истории.

Этот план истории ведом одному Богу, ибо сказано, что о дне том не знают ни Ангелы, ни Сын (по человеческому, конечно, естеству), но только Отец (Мф.24:36 – *Прим. ред*) . Но человеку, которому вверено возделывание вертограда, дано своим человеческим оком мерить историю, обзирать ее достижения, ставить задачи. И вот в этой-то области постановки задач и возникают человеческие усилия к осуществлению Царствия Божия на земле. И человек не ставит себе совершенно неразрешимых задач, но разрешимые, хотя и не до конца. И здесь к нам снова возвращается проблема хилиазма. Когда мы вперяем взор в даль, перед нами встает линия

горизонта, которая отсекает от нас эту даль. Мы знаем, что это есть лишь закономерная иллюзия, и однако от нее освободиться не можем. Не возникает ли подобно этому и на историческом горизонте линия хилиазма как некоторой определенной точки исторических достижений, как цель прогресса? При этом нужно внести наперед ряд ограничений относительно этого представления. Очевидно, оно не может изменить основного понимания истории как трагического противоборства, все с большей силой созревающего в истории, и недопустимо представление о земном рае. Но это не устраняет христианской надежды, что и здесь, на земле, может сверкнуть луч Преображения и явиться доступная полнота Царствия Божия. И кто скажет, какова эта полнота и ее достижения? И если предосудительна расслабляющая мечтательность, то допустима христианская *мечта*, и этой мечте дано место в Откровении в таинственном пророчестве о первом Воскресении и Царстве Христа со святыми 1000 лет, накануне последнего противоборства и восстания Гога и Магога. Как бы ни истолковывали это пророчество в иносказательном и духовном смысле, его нельзя совершенно стереть и уничтожить. Оно содержит в себе некую возможность некоей *полноты* явления Царствия Божия на земле. Эта возможность осуществляется не только человеческими средствами, но силою Христовой.

Это царство видимо будет только для духовных и духовными очами. И те, которые ныне зрят Бога, они уже пребывают в этом Царстве – *для себя*. Но это Царство не есть только лицезрение вечности через время и вопреки ему, но оно есть приникновение самой этой вечности к времени. Оно не только воспримлет, но и приходит. При этом оно не будет явлено для всего мира, оно останется ограниченным не только по времени (1000 лет), но и по месту, потому что предполагается наличие полчищ Гога и Магога вне его. Однако в нем проявится полнота. Это как бы Царский Вход Господень в Иерусалим во всемирно-историческом масштабе. Этой мечтой нельзя опьяняться, ибо тогда она становится обманчивой прелестью, по ней нельзя строить свою личную жизнь, ибо

каждый должен прорываться в душе к своему собственному, личному хилиазму. Но ее нельзя и терять в душе, по крайней мере, тому, у кого она однажды зажглась. Осуществимо или неосуществимо это в истории, и в какой мере, об этом нельзя сказать уверенно, но в душах людей эта звезда горит путеводным блеском. И у каждого эта звезда видима бывает через свою собственную историческую и личную призму.

К вопросу о Лозаннской конференции⁵⁰ (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI *Mortalium animes*)

Свободен бо сый от всех всем себе поработих, да множайшия приобретаю. Бых Иудеем яко Иудей... бых немощным яко немощен... всем бых вся, да всяко некия спасу.

(1Кор 9:19–22).

Любы долготерпит, милосердствует... не превозносится... не

цщет своих си... не радуется о неправде, радуется же о истине, вся покрывает, всему веру емлет, вся уповает, вся терпит.

(1Кор.13:4–7).

Летом 1927 года состоялась в Лозанне конференция по вопросам веры и церковного строя (on Faith and Order). Она является пока самым ярким и сильным выражением того неудержимого стремления всего христианского мира к единению, которое обнаруживается за последние годы, с особенной силой после войны.⁵¹ Она была торжественной манифестацией – конечно, еще не единства, но, во всяком случае, стремления к нему, существующего во всем христианстве. Ее прямые *догматические* достижения – в смысле устранения разногласий – не были существенны: разногласия были лишь констатированы без попытки примирения. Зато положительное *религиозное достижение* было значительно: здесь почувствовалось по-новому и с новой силой, что *весь* христианский мир верит и любит Господа Иисуса Христа, духовно питается Святым Евангелием и Словом Божиим с живущим в нем Духом Святым, Который дышит где хочет, и никто не знает, когда Он приходит и куда уходит. В этом состоит подлинный и добрый «*панхристизм*» конференции, по жесткому выражению папской энциклики «*Mortalium animos*», остерегающей католиков от участия в этом движении. Ибо для всех христиан⁵² воистину Христос есть один и тот же, Альфа и Омега, начало и конец, и основное значение этого факта не может заслоняться никаким разделением (как и католическим «панпапизмом», который в энциклике, очевидно, противопоставляется «панхристизму»). Хотя, конечно, в церковном сознании нет места различию между истинами веры *fundamentalia* и *non fundamentalia* (основными и неосновными (лат.) – *Прим. ред.*, ибо все они одинаково истинны и существенны, однако остается различие в степени их проявленности (*dogmata explicita* и *implicita* (догматы сформулированные и подразумеваемые (лат.) – *Прим. ред.*), а также в их взаимоотношении при обосновании. Зерном же, из которого вырастает *вся* христианская догматика, – исторически, не без колебаний и отклонений, медленно и с постепенностью,

– является, конечно, исповедание апостола Петра на пути к Кесарию Филиппову: «Ты еси Христос, Сын Бога живаго» (Мф.16:16), и эта вера есть *камень* основания Церкви, и она именно была проповедана апостолами. Без этой веры нет христианства, и она в себе уже заключает возможность приятия *всех* догматов. Последние, однажды открытые, являются одинаково существенными, однако до времени они могли и отсутствовать в сознании, как и ныне отсутствуют – по заблуждению или ограниченности – во многих протестантских общинах. Та простота первохристианства, которую ищут благочестивые протестанты, есть именно это *начальное* состояние догматической веры, которую, конечно, неправильно задерживать в этой начальной стадии, но, однако, нельзя умалить и ее первоосновности. И в Лозанне было нечто от этого первохристианского света в жизненном ощущении того, что все христиане верят, и любят, и поклоняются Господу Иисусу Христу, Владыке Неба и земли, и что все они содержат единое Евангелие Царствия. (Формально это выразилось в единодушном и единогласном принятии первого отчета о миссии Церкви в мире – Евангелии). В религиозной жизни откровением может быть иногда переживание не только новых, но и уже известных истин, однако практически забываемых и потому жизненно утрачиваемых. Таким откровением Лозаннской конференции и было соборное переживание веры во Христа и благодатное озарение от Его приближения: «Не сердце ли наю горя бе в наю, егда глаголаше нама на пути?» (Лк.24:32) Чужие и далекие, разноплеменные и разноречивые в этом стали близки друг другу: нечто *совершилось*, и об этом духовном *событии* хранят ответственную память его участники. Не следует преуменьшать также и религиозно-психологического значения личных встреч и личных связей, возникших между представителями разных исповеданий, которые доселе привыкли более обличать и анафематствовать, нежели взаимно выслушивать и понимать друг друга. Об этом писал еще кардинал Мерсье своему клиру по поводу встречи в Малине католиков с англиканами.

Les hommes sont faits pour s'aimer les uns les autres; il n'est pas rare que des cœurs mutuellement étrangers qui auraient pu, à distance, se croire ennemis, goûtent à se comprendre, un charme pénétrant qu'ils n'auraient pas soupçonné. C'est peut être la première fois, depuis quatre cents ans, disait l'un d'eux, que des hommes d'études, protestants et catholiques, aient pu s'entretenir avec une franchise entière pendant des heures et des heures, sur les sujets les plus graves qui intellectuellement les divisent, sans qu'un instant la cordialité de leur rapports en ait été troublée ni leur confiance dans l'avenir déconcerté. Assurément, le rapprochement des cœurs n'est pas l'unité dans la Foi, mais il y est disposé.⁵³

«Pourquoi ces conversations? – ставит перед собой вопрос кардинал Мерсье и дает на него следующий ответ: – Tout d'abord, parce que je n'ai pas le droit de me dérober à une occasion qui vient à moi de faire un acte de charité fraternelle et d'hospitalité chrétienne».⁵⁴

Достаточно сопоставить с этим заявлением теперешнее *запрещение* католикам участвовать в съездах (*conventus*) с не католиками в энциклике,⁵⁵ чтоб измерить расстояние между этими двумя датами. Теперешнее заявление *apostolicae sedis* (апостольского престола, т.е. Ватикана (лат.) – *Прим. ред.*) является особенно неожиданным в устах папы, который единение христианского мира (хотя бы и в римском понимании) объявил задачей своего понтификата. По смыслу энциклики католикам возбраняются всякие догматические встречи со всеми не-католиками, ранее нежели последние, раскаявшись в заблуждениях, не вступят в Католическую церковь, в частности, не признают Ватиканского догмата и не войдут в подчинение папе.⁵⁶ Энциклика отличается в этом предельной исключительностью, притом не в отношении к возможности соединения, о котором пока нет и речи, но даже и вне-церковного или при-церковного общения, которое в наши дни приобретает столь жизненное значение. Еще недавно происходившие Малинские собеседования с «протестантами» теперь как будто исключаются по смыслу последней энциклики. Я уже не говорю о разных формах общения с православными, которые еще так недавно допускались Римом: официально

поощряемые Велеградские конгрессы, также и частные встречи богословов православных и католических, которые давали большое духовное удовлетворение, по-видимому, обеим сторонам и являются несомненно желательными и плодотворными. (Даже к участию в Ватиканском Соборе были посланы приглашения и не католикам, именно главам Православных церквей). Конечно, такая исключительность всей тяжестью ложится, прежде всего, на самих католиков, поставляемых в положение ненужной и вредной для христианского дела изолированности. Будем надеяться, что здесь она будет исправляема жизнью, но в отношении к делу Лозаннской конференции дело, очевидно, решено бесповоротно. Между тем, сама Лозаннская конференция была исполнена желания иметь в своей среде представителей католического мира, конечно, отнюдь не в качестве договаривающейся стороны, но как представителей самой могучей ветви западного христианства, для выражения своего собственного учения и для личного духовного сближения, одним словом, для тех самых целей, ради которых кардинал Мерсье благословил Малинские беседы. Бесспорно, как это неоднократно высказывалось в речах и в печати,⁵⁷ что начавшееся сближение христианского мира остается односторонним и неполным, пока от него сторонятся католики. И какова бы ни была непримиримость Ватикана, с противоположной стороны должно по-прежнему делаться все возможное, чтобы привлечь католический мир к участию в начинающемся мировом движении. К сожалению, приходится еще раз на этом примере констатировать, насколько западный церковный мир еще не изжил своего раскола и духовно болеет им.

Сильная сторона энциклики «*Mortalium animos*» состоит в том, что в ней ставится вопрос о самой возможности такого начинания, как Лозаннская конференция, о его догматическом смысле и предпосылках. Анализ ее в этом отношении представляет для православных тем больший интерес, что подобная же исключительность свойственна и православным кругам (католизирующего направления), хотя по существу

различие между Православием и католичеством на этом примере выступает с особой яркостью.

Какова же действительная база Лозаннской конференции и междовероисповедного объединительного движения, ее догматическая предпосылка? Как оно возможно при наличии глубоких догматических расхождений? Разумеется, здесь менее всего может идти речь о какой-либо догматической амальгаме, или *новом* исповедании, которое возникло бы на основе соглашения путем выведения за скобку общего для всех исповедания и отбрасывания всего остального. Папская энциклика именно таким образом изображает эту задачу.⁵⁸ Однако подобный релятивизм едва ли способен кого-либо удовлетворить, кроме, может быть, мелких протестантских сект, легко возникающих путем дробления и столь же легко исчезающих путем слияния. Конечно, и их объединение само по себе есть известное благо и составляет некоторое достижение. Однако такой релятивизм, чуждый большинству исповеданий, совершенно не совместим с Православием, которое сознает себя Единой истинной Апостольской Церковью, обладающей полнотой и неповрежденностью предания и апостольским преемством иерархии. Абсолютизм Православия в этом смысле нисколько не меньше, нежели Римской церкви, хотя и различны пути их, и, конечно, для Православия также не может быть иной задачи для объединительного движения, как всех соединить в лоне Православия, «да будет едино стадо и един пастырь» (Ин.10:16. – *Прим. ред.*). Или, говоря словами энциклики, *christianorum enim coniunctionem haud aliter foveri licet, quam fovendo dissidentium ad unam veram Christi Ecclesiam reditu* (единство христиан не иначе можно поддержать, как поддерживая возвращение несогласных к единой истинной Христовой Церкви (лат.) – *Прим. ред.*).

Участие представителей Православных церквей, разумеется, возможно лишь на условии сохранения полноты и чистоты Православия, как это и было торжественно засвидетельствовано в особой декларации, подписанной всеми без исключения представителями Православных церквей,

которые присутствовали на конференции. И однако этот догматический максимализм, совершенно естественный и неустранимый для Церкви, не заставляет православных сделать того вывода, который, исходя из того же догматического максимализма, делает Римская церковь.⁵⁹ Конечно, самым прямолинейным выводом является вовсе не общаться с еретиками, что указано и канонами. Этот вывод, не чуждый и православным кругам, едва ли является соответствующим примеру апостола Павла, который хотел *для всех быть всем, да некако некия спасет* (1Кор.9:22 – Прим. ред.). Действительно, каноны запрещают молиться и общаться с еретиками, однако смысл и сила этого запрещения в том, чтобы действительно не проявлялся догматический индифферентизм или даже воля к еретичеству.⁶⁰ Когда же этой воли нет – и, напротив, есть стремление к единению во Христе, прямолинейное применение этих канонов было бы фарисейским отцеживанием комара и поглощением верблюда. Поэтому буква этих канонов справедливо оставляется одинаково и православными епископами, когда они, например, входят в общение, даже и молитвенное, с англиканами, и католическими, когда они собираются на Малинские или Велеградские беседы, конечно, также благословляя их молитвой. Молитвенное единение составляет даже особую силу подобных собраний. Разумеется, оно имеет свои границы, и притом довольно узкие. Для православных исключена возможность общения Таинств и Трапезы Господней с не-православными, которое сравнительно так легко для протестантов. (На Лозаннской конференции, отдаваясь влечению к единству, вступали в Евхаристическое общение представители протестантских общин, между собою доселе разделенных). Общение в Таинствах, предполагающее единство иерархии апостольского преемства, остается, конечно, делом еще далекого будущего (его еще нет, в силу догматических расхождений, даже между Православием и католичеством, невзирая на взаимное признание и силы Таинств, и священства).

Воинствующая ересь и схизма, раскалывающая Церковь, конечно, вызывают к себе от нее прещения и необходимую

самооборону. (Это и сейчас имеет место по отношению к воинствующему сектантству). Но общества, изжившие или изживающие свою волю к разделению и ощутившие, напротив, стремление к воссоединению *несмотря* на совершившееся уже и сделавшееся наследственным разделением, заслуживают ли они лишь сурового отвержения с прямолинейным требованием – раскаяться и подчиниться ранее, чем осознано, почему нужно каяться и подчиняться? Может быть, это и применимо иногда в случаях индивидуальных обращений, но едва ли в этом всегда есть добрая педагогика апостольская – «для всех быть всем, да некако некия спасти».

Нужно и возможно *общение между христианами*, не только живущими в Церкви, но и от нее отколовшимися и даже еще не замечающими, не сознающими совершившегося отделения.

Церковь соборна не только в смысле кафоличности, которой противится всякий духовный провинциализм, но и в смысле собирания сердец – в любви и единомыслии. И соборность осуществляется в *соборовании*, которое может быть многочасно и многообразно. На первом Вселенском Соборе к беседам допущены были даже языческие философы, и в этом видим выразительный образ первого вселенского соборования. Соборование между разными христианскими исповеданиями, раз оно стало духовно возможным и даже необходимым, открывает широкие и неограниченные возможности сближения и догматического уразумения друга друга, которое до сих пор совершалось лишь через посредство мертвого печатного слова, без личного взаимного понимания в любви. Поэтому действительные разногласия преувеличиваются еще и взаимным непониманием. Сколько исторических ран и догматических недоразумений вследствие односторонности выражения и неточности человеческого слова может быть сглажено, а может быть, и устранено, и тем самым приближено уразумение единой церковной истины, которая побеждает неотразимостью своей. Конечно, нужно заранее отказаться от мысли о единообразии и нивелировании всех психологий и местных преданий, что вовсе и не требуется единством Церкви. Конференция не есть церковный Собор в точном смысле слова,

потому что он может включать в себя только членов Церкви, но она не есть и внецерковное, чисто мирское собрание или съезд. Это есть все-таки прицерковное, а постольку уже и церковное соборование. Ведь даже оглашенные, но еще не крещенные имеют доступ к Литургии оглашенных и, стало быть, не являются чуждыми Церкви. Но те христиане, которые *крещены* крещением во имя Святой Троицы, всегда сохраняющим силу, и которые, следовательно, уже рождены для Церкви, каким образом оказываются *вне* ее? И тем более это надо сказать о тех, кто сохраняя законное священство, имеют через него и все другие Таинства, хотя и пребывают в отделении.⁶¹ Очевидно, обычные канонические и догматические различия, знающие только два состояния: принадлежности или непринадлежности к Церкви, для теперешнего положения вещей недостаточны, они должны быть утончены и усложнены. Крещение, живая вера в Господа и любовь к Нему, Святое Евангелие не остаются бессильными и бездейственными.⁶² Это и есть реальная мистическая почва для начинающегося единения, которое может возрастать. Соединение христианского мира не достигается «пактом», человеческим соглашением и измышлением. Оно может совершиться лишь вдохновением любви ко Христу и действием Святого Духа. Оно есть чудо, превышающее человеческие силы, но христиане должны молить о чуде и верить в чудо. Нельзя *мириться* с разделенным состоянием христианского мира, всегда надо чувствовать в сердце рану от этого разделения. И православное соборование с любовью открывает сердце и инославию ради той подлинной и искренней любви к Господу, которую последнее имеет, несмотря на то многое, чего оно не имеет, нередко по вине не современников, но исторической. Православие есть не только статика, достигнутое состояние полноты, сокровище истинной веры, сохраняемое неизменно до конца веков, но и динамика, действующая в христианском мире, его закваска, так сказать, внутренняя логика христианства. Как «душа по природе христианка» (Тертуллиан), так и церковность по силе вещей ведет к Православию в меру своего роста и углубления. И Православию устранившись от этого великого и святого дела,

совершающегося в мире, было бы грехом нелюбви и нерадения. Конечно, это возлагает бремя неудобноносимое на нас, слабых и немощных, но сила Божия и в немощи совершается.

На основании сказанного Православие, оставаясь самим собой во всей своей неизменности и отнюдь не становясь в положение одной из договаривающихся сторон, имеет полную возможность *соборовать* с инославными христианами, помогая им в их искании единой истинной церковности. Этого требует от Церкви материнская забота и любовь к рассеянным чадам Божиим, да будут они едино во Господе и в Церкви Его.

Но почему эти соображения не могли бы иметь такую же силу и для католичества? Неужели только мнимое внешнее уничтожение – вхождение в конференцию в качестве одной из многих «церквей», а не единственной? Но такая чувствительность противоречила бы духу пастырской любви, готовности для всех быть всем: разве же можно требовать, в самом деле, от протестантских исповеданий, чтобы они, оставаясь в своем теперешнем состоянии, могли иначе определить свое взаимоотношение, и разве не именовался некогда римский первосвященник *servus servorum Dei* (раб рабов Божиих (лат.) – *Прим. ред.*)? Думается, что действительная, более глубокая и общая причина отстранения Рима заключается в том, что Римская церковь есть *прежде всего* церковноюридическая организация иерархического *властвования*, имеющая свое средоточие в папе, и лишь во вторую очередь единение в любви. Недаром в энциклике говорится так много о Ватиканском догмате, наряду с основными христианскими догматами, и вообще о власти римского первосвященника. Признание этой власти и подчинение ей есть *prius* (предварительное условие (лат.) – *Прим. ред.*) соборования с Римской церковью. Ватиканский догмат стал здесь впереди Никейского, папская непогрешимость заслонила Евангелие. Такое препятствие совершенно отсутствует в Православии, для которого каноническое общение является не условием, но последствием, осуществлением достигнутого церковного единства, и любовь выше закона. Поэтому оно *свободно* в путях соборования, которые для

католичества оказываются преграждены Ватиканским догматом. Вот главный вывод, который может быть сделан на основании энциклики папы Пия XI, который начал именно с призыва к единению и соборованию на почве взаимного «иринического» сближения и ознакомления. Эти иринические устремления ныне оказываются преодолены ватиканскими. Остается надеяться, что даже и эта энциклика не закроет возможностей и путей христианского общения с представителями католической богословской мысли.

Я знаю, что против всего сказанного может быть указано на всю действительную духовную опасность интерконфессионализма. Однако прошли уже те времена, когда вообще можно было замыкаться и изолироваться от мира как бы в монастырской ограде. Церковь окружена теперь бушующей стихией, непрестанно взметающей свои волны и в ее ладью. И перед лицом враждебного антихристианского движения должны стягиваться разрозненные силы христианского воинства и искать и хотеть взаимного понимания. «Ищите и обрящете». Но, конечно, для этого нужно удерживать живую и крепкую связь с Церковью, знать свою духовную крепость, откуда можно выходить и куда возвращаться для укрепления. Эта крепость есть наша Святая, Соборная, Апостольская, Православная Церковь.

III

Дело Лозаннской конференции должно продолжаться в мире. Но какими путями? Очевидно, что прямое повторение ее, столь трудно осуществимое, нежелательно и даже невозможно: *non bis in idem* (не (повторяйте) дважды одно и то же (лат.) – *Прим. ред.*), и после первого шага должны следовать дальнейшие. В Лозанне совершилось всеобщее исповедание веры в Господа Иисуса Христа, Сына Божия, и на этом камне нужно утверждать Церковь Его. В Лозанне была исповедана вера в Святое Евангелие как книгу Живота Вечного, и теперь нужно выявлять эту общую веру. В Лозанне было провозглашено Никейское и апостольское исповедание веры, и ныне необходимо развернуть все его содержание. В Лозанне главной задачей было установление необходимого единства веры и исходного единомыслия, причем сознательно обходились и даже отстранялись элементы разногласия, теперь время бесстрашно приступить к обсуждению именно вопросов разногласия, в духе назидания, терпения, любви, с желанием прежде всего понять друг друга, уразуметь смысл и силу разногласия. Общий поток должен разделиться на отдельные каналы, «экуменический» порыв осуществляться в детальной работе. Должна быть создана экуменическая «символика», сравнительное вероведение христианства, однако не характера «обличительного богословия», имеющего целью нападение и оборону, но иринического обсуждения вопросов, которые сделались спорными и разделяющими. Такое любовное и мирное отношение к догматическому противнику отнюдь не означает догматического индифферентизма, которым пугает нас энциклика, ибо твердость и верность истине отнюдь не означает враждебной нетерпимости. Заблуждения нередко являются полуистинами и односторонностями мысли или даже только ее словесного выражения, «отвлеченными началами», по выражению Вл. Соловьева, которые могут найти себе соответствующее место при свете истины.⁶³

Таким образом, следует не бояться контrovers, но даже идти на них – этот путь указывается нам теперь, и успешность или неуспешность этого дела покажет, вместе с тем, и степень зрелости самого начинания, которое все равно не может задерживаться в стадии неопределенности и недоговоренности. Однако наряду с этим негативным методом контrovers должно следовать и позитивному методу взаимного знакомства с тем, что составляет истинное сокровище духовной жизни, ее особые духовные дары.

Отсюда следует, что работа догматического изучения и сравнительного знакомства с религиозной жизнью христианских общин на долгое и неопределенное время должна явиться главным делом объединительного движения. Должно начаться продолжительное предварительное соборование, подготовляющее *Собор* вселенского христианства. Для этой работы должны быть намечены и созданы соответствующие учреждения. Так, прежде всего, вместе с проф. Neileg я поддерживаю мысль о создании постоянного учреждения – «экуменического института исследования» или академии, в котором приняли бы участие ученые богословы разных течений в христианстве (См. цитированную статью), причем, конечно, должна быть снова сделана попытка привлечения и католических богословов. Это учреждение могло бы устраивать богословские съезды и подготавливать материал для будущей, хотя и в отдаленном времени предстоящей, конференции. Второй задачей этого учреждения является создание экуменической литературы дискуссионного характера: журнала, сборников, книг по основным вопросам, разделяющим разные исповедания, с целью вызвать не столько «обличение», сколько догматическую беседу или даже спор, который помог бы понимать друг друга. Отсутствие такого рода литературы составляет немалое препятствие к дальнейшему сближению. «Любовь всему верит и всему надеется» (1Кор.13:7). И если обычно в догматических разногласиях естественно предполагается еретическое упорство и злая воля, то здесь можно надеяться на действительное нахождение пути к уму и сердцу противника. На путь создания соответствующего

(социального) международного института с периодическим изданием уже вступила Стокгольмская конференция, и он естественно указывается и для Лозаннской.

Каковы первоочередные вопросы, которые подлежат экуменическому обсуждению или вселенскому соборованию? Это, прежде всего, вопросы эkkлeзиoлoгичeские: о природе Церкви и о священстве; о Таинствах и в особенности о Евхаристии. Сюда следует присоединить вопрос об искуплении. Но в первую очередь должен быть поставлен вопрос, прямо вытекающий из принятия Никейского Символа, – о смысле и силе почитания Богоматери (как на это я указывал еще и на конференции). Этот вопрос более всего разделяет христианский мир, и отношение к нему должно быть приведено к полной ясности. Все это предполагает долгий и трудный путь изучения, обсуждения, споров. Однако спорящими являются уже не враги, но друзья, ищущие понять друг друга, и более того, братья о Господе, хотя и доселе *fratres separati* (разделенные братья (лат.) – *Прим. ред.*).

Конечно, сказанное не исключает возможности и даже желательности общих и частных съездов для оживления братских чувств, для личных встреч и, наконец, для обсуждения отдельных вопросов, назревших и подготовленных, хотя и не в них должен лежать сейчас центр тяжести. В качестве пожелания могу выразить мысль, что первый такой общий съезд должен быть мариологическим.

Август 1928.

Г.В. Вильямс (5–18 ноября 1928г.)⁶⁴

Безвременная кончина Гаральда (в православии Григория) Васильевича Вильямса, общественного деятеля и публициста, редактора иностранного отдела газеты «Times», вызвала глубокую скорбь в английском обществе, но она тяжело отозвалась и в русских сердцах. В нем мы потеряли верного, умного, благородного друга России. У английского народа много сынов, беззаветно преданных своей родине, но русские люди среди иностранцев в эти дни испытаний мало найдут, если только найдут, друга, столь преданного и, вместе с тем, столь знающего нашу родину, где он прожил многие годы, деля с нею радости и горе. Он стал как бы русским, не переставая быть англичанином с ног до головы, являя собой воплощение благороднейших черт своего народа.

Общественно-политическое значение его работы уже указано в современной печати, мне хочется сказать несколько слов о нем самом. Покойный представлял собою замечательное и поучительное явление христианско-европейской культуры, особенно в наш век национального и племенного шовинизма и исключительности. В нем органически соединялся русский Восток и европейский Запад, русская стихия и англосаксонский характер, притом без взаимного поглощения, но с взаимным просветлением. В таком явлении самом по себе есть нечто призывно-пророческое, свидетельствующее о возможностях и плодотворности духовного сближения христианских народов. На протяжении по крайней мере 20 лет мне приходилось в разные времена встречать и наблюдать покойного: и в русских литературных и политических кругах, и на московском церковном соборе, и в лондонском обществе. Но всегда поражало это его умение любить и почитать наши духовные ценности, в чем бы они ни состояли. Они становились как бы его собственным достоянием. Г.В. был гражданин мира: австралиец по рождению, европеец по воспитанию, русский по своим семейным связям, выдающийся языковед, державший в своей голове постоянно сведения и мысль обо всех мировых

событиях, он был своим и среди русского культурного общества, проникаясь его интересами. И особенно близки были для него нужды Русской Церкви, в частности, с живым участием и разумением он следил за происходящим на Московском церковном Соборе 1917–1918 годов. В последние годы русско-английский дом Г.В. и жены его являлся естественным местом для духовной встречи Англии и России. Приезжая в Лондон, мы, русские, имели родной дом, где, мы знали, все нужное устроят, кого следует пригласят, обо всем позаботятся. И эта забота прежде всего относилась к тому, что всего дороже для русского сердца, к Православной Церкви. В частности, наш Богословский институт должен молитвенно помнить и благодарить своих друзей в Chelsey. В этот доме естественно сходились представители разных слоев английского общества: духовенство, парламентарии, писатели, общественные деятели для того, чтобы слышать наши русские рассказы о русских нуждах, надеждах и горестях.

Хочется прощальным взглядом задержать в душе пленительный образ покойного. Зная его, нельзя было им не любоваться. Самое привлекательное в нем была его тихость и скромность, христианское смирение, через которое чувствовалась при этом крепкая воля, чуждая расплывчатости, духовная собранность и железная дисциплина труда. В его благородной осанке было соединение подлинного джентльменства и какой-то духовности (недаром он был сыном методистского пастора, и сам он в молодости стоял на том же пути), и она соответствовала той чистоте и простоте, которые светились в глазах и в улыбке. Англосаксонская твердость соединялась в нем с русской застенчивостью. В те дни, которые приходилось проводить под его кровом, мы беседовали, казалось, более всего без слов, ибо слова были целомудренны и скупы, но тем значительнее была эта молчаливая, тихая речь. Пусть оценивают другие, более к тому призванные, его заслуги в области политики и публицистики, мне же хочется сказать о нем одно, но зато самое важное: то был христианин.

Он сыздавна был другом Православия, к нему влекся многие годы, однако по разным причинам, в числе которых,

думается мне, не последнюю роль играла застенчивость, переходящая иногда в духовную робость, он оставался вне Православия. На крыльях приблизившейся смерти перешел он и эту грань, и актом своего предсмертного присоединения к Православию он подвел итог своей духовной жизни. Пусть скажут свое русское спасибо русские люди и в лучшие дни не забудут того, кто в тягчайшие дни испытаний был верным их другом, и да явится эта православная кончина светлым предзнаменованием того церковного соединения Востока и Запада, которое, по милости Божией, столь явно обозначается в сближении Восточного Православия и англиканства. Господь да упокоит душу раба Своего Григория!

14–17 ноября 1928 года.

Очерки учения о церкви. IV.О Ватиканском догмате⁶⁵

Учение папизма в католичестве слагалась веками в борьбе с епископальной системой. В нем выразился религиозный волюнтаризм западного христианства, воспринимающий Церковь прежде всего как организацию власти. Однако до 1870 года папизм оставался только фактом, правда, могущественным и определяющим, но все же еще не имеющим силы догмата, которым он сделался после Ватиканского Собора 1870 года. Последний есть грань в истории католичества, предел, к которому оно стремилось, развивая систему папизма. В предыдущей истории Церкви наряду с бесчисленными свидетельствами, в которых утверждается папский абсолютизм, можно привести, вероятно, столько же свидетельств, в которых он прямо или косвенно оспаривается. Это бореие проявилось в католической литературе и накануне 1870 года и даже на самом Ватиканском Соборе, где с полной решительностью отвергалось многими влиятельнейшими и учеными его отцами положение «схемы» о папе, внесенной для обсуждения Собора. И лишь после этого Собора папизм перестал быть только фактом, но сделался догматом, – вопрос был закрыт. *Roma locuta est* (Рим высказался (лат.) – *Прим. ред.*) – перед лицом всего мира, при свете гласности. Подготовка и течение Ватиканского Собора раскрыто и свидетельствами участников, и документами с полной ясностью. Это событие имеет величайшую важность для католичества. В нем выявилась и великая сила дисциплины и организации, присущих католическому миру, и великая его слабость – духовная скованность.

При этом немногие протестовавшие богословы, однако, олицетворявшие собой интеллектуальную честность католичества, с маститым Деллингером во главе, оказались вне Католической церкви в качестве «старокатоликов». Как показано совершенно неопровержимо в исторических исследованиях Friedrich,⁶⁶ Schulte,⁶⁷ Friedberg,⁶⁸ Ватиканский Собор был в такой же мере Собором, в какой многие

теперешние собрания делегатов в России являются свободным волеизъявлением народа. Начать с того, что хотя Соборы обычно и состоят из епископов, но они являются в них представителями или свидетелями от своих епархий, – Собор существует лишь тогда, когда есть соборование. Но какое же соборование возможно было, если самый предмет его оставался *в тайне*: Собор созывался неизвестно для чего, и главный его предмет, который, впрочем, уже довольно явственно обозначился в руководящей партии иезуитов, был раскрыт лишь на самом Соборе. Созыв Собора был намечен уже в аллокуции 26.06.1867 года, и, однако, за эти два с половиной года, протекавшие до Собора, не было выставлено ни одного вопроса, подлежащего обсуждению, кроме второстепенных. Комиссия богословов под председательством кардинала, готовившая материалы, не сообщила результатов своих трудов епископату. Таким образом, первые же его шаги были облечены тайной. Когда члены Собора съехались, их ожидал уже готовый наказ, данный папой, причем им же были назначены все должностные лица. Из нескольких комиссий, которые предусмотрены были наказом, главная комиссия проектов, помимо которой ничто не могло быть внесено на Собор, была также назначена папой. Две другие комиссии выбраны по простому большинству голосов, которое также определенно принадлежало папской партии вследствие состава Собора, но и во все эти комиссии вошло лишь около 100 членов Собора (то есть 1/6 – 1/7 часть).⁶⁹ Остальные же члены были обречены на вынужденное бездействие, причем им не предоставлено было даже собираться для частных совещаний. Они должны были томиться в ожидании общих заседаний, время которых было совершенно не определено. Наказ еще раз был изменен папой в течение Собора в сторону большей строгости. Общие заседания происходили в зале с такой акустикой, что большинству членов речи были вовсе не слышны, причем председателю принадлежала власть определять порядок речей и прекращать прения. Члены Собора, получая определенные схемы из комиссий и не имея под руками книг (Ватиканская библиотека была недоступна для

членов Собора), имели лишь самый краткий срок в несколько дней для приготовления к заседаниям по обсуждению вопросов. Не говоря уже об атмосфере наущничества и шпионажа, на которую жалуются разные члены Собора, ясно, что при такой общей постановке дела трудно говорить о Соборе, и достаточно почитать письма и материалы, в изобилии опубликованные, чтобы видеть в каком унынии и даже ужасе от происходящего находились члены Собора.⁷⁰

Однако можно спросить, каким же образом все собравшиеся епископы могли дать свое согласие тому, что было противно сознанию многих из них, когда им за изъявление своей воли не угрожала большевистская лютость, дыба и казнь, но самое большее – испорченная карьера? Это объясняется прежде всего тем, что состав Собора был заранее *подобран*, причем было обеспечено послушное папе большинство. Это было достигнуто тем, что кроме реальных, представляющих свою епархию епископов, в состав Собора было введено значительное количество титулярных епископов, никакой епархии не представляющих и, в сущности, являющихся просто послушными чиновниками папских консисторий, а то даже и вовсе не епископов – кардиналов, орденских генералов.⁷¹ Далее, среди действительных епископов было подавляющее число *итальянских* (из общего числа европейских епископов 541 Италии было предоставлено 276, против Австро-Венгрии – 48, Франции – 84, Германии – 19). Ясно, что означало это преобладание итальянских епископов, подчиненных папе непосредственно как своему патриарху и всецело проникнутых директивами Рима. Если суммировать все не-епархиальные элементы Собора вместе с непропорционально представленным итальянским епископатом, получится подобранное большинство, которым всегда можно мажоризировать любое собрание. Это и произошло. Когда наступило решительное голосование, то оказалось, что против Ватиканского догмата 13 июля 1870 года голосовало 88 (*non placet*) и 62 – условно (*placet juxta modum*), причем из этих 88 было 84 действительных епархиальных епископа, а из 62 их было 41, значит, всего 125 действительных епископов,

представлявших собой такие влиятельные католические страны, как Австро-Венгрию, Францию, Германию. В окончательном же голосовании после отъезда епископов оппозиции (о чем ниже) осталось 535 голосов, из них 533 голосовало за, 2 – против. В этом числе было из представленных на Соборе епископов Германии только 4 из 24, Австро-Венгрии только 9 из 60, Италии – 148 из 264, Франции 44 из 86 и т. д. Напротив, участвовали в голосовании не имеющие реальной епархии 22 кардинала без диоцезов, 3 латинских патриарха *in partibus* (в странах (*подразумевается* «неверных»)) (лат.) – *Прим. ред.*), 4 аббата *nullius dioceseos* (без диоцеза (лат.) – *Прим. ред.*), 23 орденских генерала, 13 *abbates generales*, 88 *episcopi in partibus infidelium* (епископов в странах неверных (лат.) – *Прим. ред.*), 13 настоятелей-генералов, 88 из которых 30 без всякой епархии и паствы.⁷² Так говорят цифры.

Кроме епископов и папских чиновников в мантиях, на Соборе вовсе не дано было участия представителям богословской науки, которым отводит так много места Тридентский Собор (не в счет были отдельные богословы, привезенные в качестве консультантов, – таков был проф.Фридрих, приехавший с арх.Гогенлоэ). Вообще последовательно было устранено всякое участие *мирян*, прямое или посредственное, хотя бы только с совещательным голосом, хотя бы только в комиссиях. Требовался послушный состав, который был бы, кроме общей церковной дисциплины, связан еще прямой зависимостью в порядке канонического подчинения.

Что касается самого делопроизводства на Соборе, то уже сказано, что булла о созыве Собора не содержала никаких указаний о действительном предмете обсуждения, а внесенная в декабре 1869 года «схема» также не позволяла еще его предугадать. Нужна была инсценировка той видимости, что новый догмат, ради которого Собор и созывался, как показало его дальнейшее течение, является голосом, идущим снизу, от паствы. Однако уже одно опасение, что внесен будет догмат о непогрешимости папы, вызывало величайшее волнение и протесты в католических кругах, начиная с 1867 года, но

реально с его опасностью, по-видимому, все-таки не считались. В «schéma constitutionis dogmaticae de ecclesia» (проекте догматического установления о церкви (лат.) – *Прим. ред.*), внесенной на Собор с прямого соизволения папы, IX глава de ecclesiae infallibilitate (о непогрешимости церкви (лат.) – *Прим. ред.*), излагающая учение о непогрешимости Церкви, даже не упоминает о папе.⁷³ Глава XI de romani pontificis primatu (о первенстве римского понтифика – лат., *Прим. ред.*) также ничего не содержит о папской непогрешимости. Такое умолчание, в данный момент, конечно, непонятное и соблазнительное по существу, было делом сознательного расчета, заранее установленный механизм работал с точностью часов. Уже в начале января 1870 года последовала петиция к папе по инициативе епископов Мартина и Сенестрея, сразу получившая большинство членов Собора и тем предрешившая вопрос до обсуждения. В ней шла речь о провозглашении высшего и непогрешимого авторитета папы в делах веры. На это последовала немедленно контрпетиция 46 членов Собора из Австро-Венгрии и Германии (к которым присоединились 38 французских епископов, 27 американских, 17 восточных и 7 итальянских)⁷⁴ с просьбой не допускать этого вопроса до обсуждения. Все это происходило в атмосфере вынужденного молчания и нравственного давления. В самом Риме даже не было возможности печатать ни речей, ни записок, ни докладов, так что образовалась своего рода нелегальная литература, раздававшаяся из рук в руки (и лишь потом увидевшая свет в коллекции проф.Фридриха). Большинство членов Собора возобновили свою петицию, и в ответ на это сначала был изменен наказ (22.02.1870г.), причем были устранены остатки соборной свободы, вопреки протестам меньшинства, а затем внесено было «дополнение» в «схему о Церкви» к главе XI о папском примате, оно и составило основу Ватиканского догмата. Внесенное 6 марта, это положение допускало письменную критику подачей записок лишь до 17 марта. Итак, на критику положения, свалившегося неожиданно на голову членам Собора и колебавшего самые основы церковности, дано было лишь 11 дней. Понятна атмосфера паники и упадка,

царившая на Соборе, где говорили даже о сумасшествии папы. Последний явно и демонстративно поддерживал инфантилистов на Соборе, оставляя вовсе без ответа и без внимания петиции и заявления их противников. Свод письменных замечаний на тему о непогрешимости показывает, какую оппозицию в Соборе встретила эта схема.⁷⁵ (Из них 61 заявление высказывается за устранение догмата и притом в некоторых по самым решительным догматическим и каноническим соображениям; 14 авторов высказываются за необходимость дополнительного исследования; некоторые видят в догмате новшество и противоречие и предостерегают от схизмы; и лишь 56 высказываются так или иначе за принятие). Но согласно наказу эти записки предназначались только для комиссии, состав и настроение которой заранее был определен, и, разумеется, были оставлены ею без всякого последствия. А обсуждения в общих заседаниях состояли в произнесении отдельными ораторами неслышных, вследствие дурной акустики, речей, причем это произнесение, и отдаленно не напоминавшее дебатов, быстро утомляло большинство. К тому же члены Собора страдали от изнурительной жары римского лета, особенно тяжелой для престарелых северян; в этой жаре, ради которой тщетно просили отсрочки или перерыва Собора, оказался лишний союзник для сторонников непогрешимости. Несмотря на ряд протестов и попыток противодействия со стороны меньшинства, первоначальный проект, измененный еще в сторону усиления (см. сопоставления у Schulte, 1. с.285f.), был внесен 12 июля на обсуждение Собора. Этот измененный текст, уже без всякого предварительного соборного обсуждения (даже вопреки наказу), был внесен сразу для голосования в общее собрание 13 июля. И после этого, также без всякого обсуждения, проект был внесен в публичное заседание 18 июля, где он и был принят большинством против двух и немедленно утвержден папой. По пути из общего заседания 13 июля в публичное заседание 18 июля проект еще раз подвергся молчаливому, но в высшей степени важному изменению: некоторому сокращению (Schulte,⁷⁶ 1. С.289) и существеннейшему восполнению. Именно, в него вставлены

были слова *ex sese sine consensu ecclesiae* (из себя самого без согласия церкви (лат.) – *Прим. ред.*), составляющие самое сердце догмата, вставлены без обсуждения, прямо на голосование, и были проглочены собранием *en bloc* (огульно (фр.) – *Прим. ред.*). Этот образ действий не может не поразить всякого искреннего и беспристрастного наблюдателя ватиканского действа, сколь бы ни были тверды и искренни его симпатии к Западной Церкви.

Но куда же делась оппозиция и как оказалось возможным такое потрясающее единогласие при голосовании по существу, то есть с новой прибавкой даже не обсужденной формулы? Частью она, очевидно, растаяла под влиянием тропической жары и под действием нагнетательного пресса курии, частью же здесь произошло нечто потрясающее даже в летописи этого «Собора». Подав голоса против формулы в заседании 13 июля, оппозиция впала в малодушие, поставленная в необходимость поддержать свое единство, а вместе и неспособная довести дело до конца. Она решила оставить поле сражения, делая почтительный жест в сторону папы. 17 июля, накануне последнего голосования, папе было подано заявление от 56 епархиальных епископов с архиепископом Пражским Шварценбергом во главе (в числе их и знаменитый Штросмейер, историк Соборов епископ Гёфеле, архиепископ Парижский Дарбуа, Дюпанлу и др.), в котором, подтверждая свое голосование (*suffragia renovare et affirmare* (подтвердить и обновить голосования (лат.) – *Прим. ред.*), заявляют вместе с тем, что они не будут присутствовать на публичном заседании, чтобы не голосовать против проекта в присутствии святого Отца по делу, его лично касающемуся (*pietas enim filialis ac reverentia... non sinunt nos in causa Sanctitatis Vestrae personam adeo proxime concernante palam et in facie patris dicere*” (ведь сыновняя почтительность и уважение... не позволяют нам говорить о деле столь близко касающемся личности Вашего Святейшества прямо и в лицо отцу” (лат.) – *Прим. ред.*). В этом акте слабости, проявленной со стороны наиболее независимой части Ватиканского Собора, вопрос об основном догмате о Церкви ставится в связь с какою-то *pietas et reverentia*

(почтительность и уважение (лат.) – *Прим. ред.*) в отношении к папе и тем как будто подчеркиваются *личные* его домогательства. Папа положил это заявление под сукно, как делал раньше с неугодными ему заявлениями. Отцы тем самым совершили над собой каноническое самоубийство, и Ватиканский догмат прошел почти единогласно, и лишь два populi (лат.) – *Прим. ред.*) свидетельствуют в обличение отцов Собора, что все-таки возможно было голосовать против «схемы» даже в последний момент ватиканского засилья. Вопреки практике предыдущих Соборов соборное постановление было опубликовано односторонним актом папской власти в виде папской буллы «Pater aeternus» 18 июля 1870 года, где есть лишь упоминание: sancto approbante concilio (при одобрении священного собора (лат.) – *Прим. ред.*). Через это и внешним образом выражено самоупразднение Собора. Однако можно было добиться соборного большинства, но оставалось еще провести в жизнь соборное постановление. Для этого сразу же были пущены в ход отлучения, анафемы и всякие прещения. Те самые епископы, которые на Соборе доказывали всю противоречивость ватиканской схемы церковному Преданию, стали немедленно требовать на местах под угрозой отлучения признания Ватиканского догмата: таков был образ действий епископа Кеттелера⁷⁷ и др. Жертвами Ватиканского догмата явилась и группа немецких ученых с Деллингером во главе (Шульте, Рейнкенс, Ланген, Фридрих и др.) Впоследствии они были оттеснены в положение сектантства и образовали «Старокатолическую церковь», слабый успех которой явился свидетельством того, насколько глубоко католичество оказалось пропитано папизмом: реформация в XIX веке уже не удалась и своим бессилием засвидетельствовала в глазах одних свою неправоту, в глазах других – свою запоздалость. Для сознательных и мыслящих элементов католичества, свободных от ультрамонтанского фанатизма, с Ватиканским догматом наступило великое испытание относительно меры и характера их церковности. Дело не в том, что ради послушания церковного подчинились ранее несогласные с догматом, но как они *подчинились*?

Внешне ли, силою привычки и дисциплины, или же внутренне, как именно требует этого Ватиканский догмат и вообще система папизма? Ведь если папа есть *vicarius Christi* (викарий Христа (лат.) – *Прим. ред.*), живое воплощение Церкви, то подчиняться его определениям нужно *помимо* всякой иной очевидности и даже вопреки ей. Надо искренне и внутренне не соглашаться с самим собой, с доводами своего разума и его очевидностью, и сделать не свою мысль своей, в этом и состоит сладостная жертва, *sacrificio dell'intelletto* (жертвоприношение разума (итал.) – *Прим. ред.*), если она возможна. Именно в таком самопреодолении, хотя бы вопреки всему своему сознанию, ради подчинения авторитету, состоит существо церковной системы папизма. Если же нет этого внутреннего акта, тогда остается внешнее лицемерное подчинение, узаконивающее ложь и лицемерие. Итак, как же было пережито это подчинение? Мы видим у одних столь резкую перемену фронта, что почти не возникает сомнения в характере этого подчинения. Но поучительно наблюдать душевную драму избранных, искренних и духовно ответственных: такими являются, например, епископ Штроссмайер и епископ Гефеле, оба непримиримые враги Ватиканского догмата и долее всего упорствовавшие в его неопубликовании, а затем смилившиеся и покорившиеся. Опубликованные письма их позволяют поставить диагноз происшедшего. Епископ Гефеле пишет 10 августа 1870 года из Ротенбурга Деллингеру (стало быть, уже после опубликования папой Ватиканского догмата): «Наилучшим было бы на Соборе заявить снова *non placet* и отрицательно высказаться относительно желания повиновения. Так как не было единодушия, приняли уже указанный образ действий и согласились впредь на местах действовать сообща... Что я стану делать, мне еще не ясно... но я *никогда не признаю* нового догмата без требуемых нами ограничений и буду отвергать обязательность и свободу Собора. Пусть меня римляне запрещают и отлучают и назначают администратора епархии. Может быть, Бог будет милостив до того времени – отозвать со сцены *perturbator ecclesiae* (смутителя церкви (лат.) – *Прим. ред.*). Это заявление⁷⁸ менее всего свидетельствует о

самоотречении разума в пользу папской непогрешимости, а это откровенное пожелание скорейшей смерти непогрешимого «нарушителя церковного мира» в устах ученойшего автора *Conciliengeschichte* (истории соборов (нем.) – *Прим. ред.*), для которого история церковного сознания была открытой книгой, производит прямо потрясающее впечатление. В следующем письме Гефеле пишет тому же Деллингеру: «Признать нечто, что само по себе неистинно, Божественно откровенным, – пусть делает это кто может, *non possum*» (я не могу (лат.) – *Прим. ред.*) (*ibid* 223). И ноября 1870 года Боннскому комитету Гефеле писал: «Я также не могу от себя скрыть как в Роттенбурге, так и в Риме, что новый догмат лишен истинного библейского и традиционного основания, а Церковь получила неисчислимый вред, так что она никогда не получала более жестокого и смертельного удара, как 18 июля» (224). 25 января 1871 года Гефеле писал боннским друзьям следующее: «К сожалению, я должен сказать вместе с Шульте: многие годы я жил в тяжелом заблуждении. Я думал служить Католической церкви, а служил искажению (*das Zerrbild*), которое из нее сделали романизм и иезуитизм. Лишь в Риме стало мне совершенно ясно, что совершающееся там имеет более вид и имя христианства, лишь оболочку, зерно совершенно исчезло, все совершенно овнешнилось (*verausserlicht*)» (*ibid.* 228). Как видите, это что угодно, только не резиньяция перед непогрешимым авторитетом. А через 6 недель начинается уже другой разговор: путем перетолкований устанавливается примирение с догматом, а вскоре и подчинение (*ibid.* 229 fg).

Столь же непримиримо держался поначалу епископ Штроссмейер, писавший от 07.09.1870 профессору Рейнкенсу (впоследствии старокатолическому епископу); здесь он говорит о папском деспотизме и произволе, проявленном в течение Собора, о «самом откровенном и отвратительном применении папской непогрешимости для того, чтобы возвести в догмат папскую непогрешимость» (252). «Папство запуталось во всякую мелочную мировую торговлю и опустилось до чисто итальянского учреждения» (253). Он высказывает за свою нацию (хорватов) уверенность, что «некогда она освободится от

римского деспотизма» (254). В письме к Деллингеру 04.03.1871 он пишет: «Самые скверные и абсурдные средства были применены, чтобы воспрепятствовать свободному изъяснению мнений. Никак, сто раз повторяю это, никак (unmöglich kann) не может дать Бог Своего благословения делу, которое таким образом возникло» (254). «Если когда-либо в истории было собрание, представлявшее полную противоположность тому, что должно быть, то это Ватиканский Собор. Все, что могло произойти, чтобы скомпрометировать название Собора, произошло в высочайшей степени» (255). «В Риме, конечно, нет веяния духа Христова, ибо тогда как Он воспретил называть Его «благим», в Риме самым бесстыдным образом стремились к титулу infallibilis (непогрешимый (лат.) – *Прим. ред.*). (257). А затем и у него неизменный мотив – пожелание смерти папе: «Несколько дней уже у нас говорят об опасном заболевании папы, даже о его смерти. Истинное благодеяние для человечества...» (258). (Ср. еще ряд писем к разным лицам аналогичного содержания: 258–263). Дело окончилось подчинением и для этого епископа, для которого, по словам Шульте, «не было интереса сделать нечто для веры, но единственный интерес был поднять югославянскую нацию». Этот славянский националист в католичестве до такой степени забыл о голосе своей церковной совести, что в 1881 году в пастырском послании, движимый национальнополитическими соображениями, сам провозгласил папскую непогрешимость и всемогущество. И замечательно, что этот самый Штроссмейер, имея на своей церковной совести всю тяжесть этого компромисса, через 10 лет после Ватикана обращал в католичество нашего В.С.Соловьева.

Сторонники Ватиканского догмата стремятся доказывать – да иначе и не могут, не впадая с ним в противоречие, – что он всегда содержался Церковью (согласно с максимой Викентия Диринского: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* (во что всегда, во что везде, во что все верили (лат.) – *Прим. ред.*). Это не только вообще не соответствует действительности, как то неопровержимо показано католическими же противниками Ватиканского догмата на Соборе и вне его (и в этом огромная церковная заслуга группы ученых, впоследствии примкнувших к старокатоличеству), но и в самом недавнем прошлом папский абсолютизм признавался лишь отдельными богословскими школами, но отнюдь не разделялся всей Католической церковью.⁷⁹ Догмат этот торжественно отрицался всей Католической церковью на Соборах, которые теперь принято умалывать в их значении, а то и вовсе отвергать. Мы разумеем, конечно, большие реформаторские Соборы, бывшие в Констанце и Базеле, из которых первый в одной части признается Вселенским Собором, а второй вовсе не признается.

Согласно доктрине, папа есть верховный и непогрешимый глава Церкви, неподсудный и неподотчетный никому и вообще не знающий над собой церковной власти. Однако с этой доктриной в совершенно непреодолимом противоречии находится тот *догматический*, то есть имеющий вероучительное значение, факт, что в истории Католической церкви были (а стало быть, и вообще возможны) смуты, связанные с личностью ее главы. В этих смутах Церковь – в лице своих соборных представителей – была поставлена в необходимость, во-первых, *устанавливать* истинного папу при наличии двух и даже трех анти-пап, притом одинаково сомнительных, во-вторых – судить и низлагать этих пап и возводить на престол нового папу. Вообще, с точки зрения последовательного проведения Ватиканского догмата, уже самые *перерывы* в папстве, которые естественно вызываются

смертью пап, по-настоящему способны вызывать догматическое смущение: может ли быть смертен *vicarius Christi*, если таковой вообще возможен? Может ли прерываться самый сан папы, как это мы в данном случае несомненно имеем? Может прерываться патриаршество со смертью или за отстранением патриарха, но оно и не является особым *саном*, каковым, по мысли католического догмата, является папство. Патриаршество есть церковная должность, связанная с почетным званием и особой юрисдикцией, но не есть особый сан, ибо по сану своему патриарх есть епископ, епископство же (как и священство) не прерывается на земле смертью отдельных своих носителей и не перервется до скончания века. В ином положении находится папство, которое именно прерывается смертью своих представителей, ибо папа существует только в единственном числе. Если скажут, что папство *не есть* особый сан, но только должность, ибо по сану папа – епископ, то такое утверждение, вполне соответствующее воззрению Вселенской Церкви до раскола, не мирится с ватиканской концепцией. Согласно последней, существует особая харизма, свойственная Петру в его преемниках, – *veritatis et fidei nunquam deficientis* (без угасания истины и веры (лат.) – *Прим. ред.*), устанавливающая сан папы. Вообще католическая доктрина постепенно, но неуклонно настолько подняла апостола Петра над другими апостолами, что и он для нее есть не просто апостол, но сверхапостол, князь апостолов. Он общую апостольскую харизму включает в свою личную аналогично тому, как епископский сан включает в себя священство. Если епископ литургисает так же, как и священник, и в этом от него не отличается, то из этого не следует, чтобы равен и тождественен был и сан обоих. И это же приходится применить и относительно католической концепции папы, согласно которой для папы создана четвертая и высшая ступень священства. И хотя в католической литературе не встречается прямого выражения мысли, что папство есть особый сан, высший в Церкви, *episcopus episcoporum, episcopus universalis* (епископ епископов, всеобщий епископ (лат.) – *Прим. ред.*), то в этом можно видеть только доктринальную уклончивость или

незавершенность. То особое и исключительное место, которое отводится «примату» в католических канонических трактатах, означает не что иное, как то, что папа есть высшая, особая степень священства.⁸⁰

Если же понять папство как особый *сан* апостола Петра (*Tu es Petrus* (Ты – Петр (лат.) – *Прим. ред.*)), поется, когда несут вновь избранного папу), то выступают рельефнее не раз уже отмечавшиеся трудности: с одной стороны, не могут носители низшего иерархического звания посвящать в высшее, почему посвящение в папы епископами (кардиналами) является канонически сакраментальным *popsens*-ом (и поэтому папа при жизни сам должен был бы посвящать себе заместителя), а с другой стороны, сан не может прерываться в своих носителях, не прерывая всего апостольского преемства. Поэтому перманентное чудо существования *vicarius Christi* предполагало бы и наличие его личного бессмертия. Иначе в догматическом учении о папе надо решительно сбавить тон и понимать его лишь как патриарха, но тогда, конечно, рушится и вся ватиканская твердыня. Во всяком случае, повторяем, уже смерть папы, прерывающая папство, есть догматический факт, о котором еще не сказала веского слова католическая доктрина.

Но в еще большей мере догматическим фактом, подлежащим учету в проблематике папства, являются преднамеренные и искусственные перерывы в папском преемстве, объясняющиеся желанием курии похозяничать без *vicarius Christi*.⁸¹ Где остается в это время непогрешимость и полнота церковной власти? Если ответить, что у Церкви, то это и значит, что Церковь может обходиться без папы, хотя и «вдовствуя», как епархия без епископа. А отсюда с полной ясностью, казалось бы, вытекает, что не Церковь является функцией папства, но папство является функцией Церкви, которая и сама может при известных условиях восполнять отсутствие папы. Но этот же вопрос, только отраженно и прикровенно возникающий по поводу смерти папы, открыто встает при наличии церковной смуты и схизмы, возникающей при появлении нескольких пап, что не раз бывало в истории. И Церковь сама через свой высший орган – Собор тогда

распоряжалась папами, судила их, одних низлагала, других возводила. Примат Собора над папой, который *догматически* провозглашали Констанцкий и Базельский Соборы, ранее этого догматического провозглашения ими фактически осуществлялся. Ими же фактически отвергалось положение о неподсудности папы какому бы то ни было церковному суду, по которому *prima sedes a nemine iudicatur** (первый престол никем не судится (лат.) – *Прим. ред.*). Папы были судимы и низлагаемы Собором, и против этого не возражала ни Церковь, ни папа Мартин V, поставленный Констанцким Собором, ни его преемники. Возражение означало бы для них оспаривание и своей собственной правомерности и сознание себя самих узурпаторами. Повторяю, эти факты имеют *догматическое* значение, и если католики любят говорить о том, что Промысел Божий охранил Римскую кафедру от догматических заблуждений, то в данном случае с таким же основанием можно утверждать, что Провидением попущены факты, догматическое значение коих в том, чтобы оградить Римский престол от ложных притязаний, поставить догматические вехи.⁸²

Обращаясь от фактов к доктринам, должно установить, что в начале XV века в Католической церкви в общем сознании, разумеется, при наличии многих исключений, отрицалась церковная система папизма в пользу начала соборности, и это проявилось в обоих Соборах. Необходимость, плодотворность и даже вселенскость (в известной части) Констанцкого Собора не встречают возражения со стороны самых горячих сторонников папизма, которые стремятся во что бы то ни стало обессилить догматическое его постановление, принятое на IV заседании и представляющее прямое отрицание Ватиканского догмата. Это постановление гласит: *ipsa synodus in spiritu congregata legitime generale consilium faciens, ecclesiam catholicam militantem representans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis et reformationem generalem ecclesiae Dei in capite et membris*” (Сам собор, собравшийся в Духе, законно совершая общий совет, представляя католическую церковь воинствующую, имеет

власть непосредственно от Христа, которой должен повиноваться всякий человек любого достоинства, даже и папского, в том, что касается веры и искоренения указанной схизмы и общей реформы церкви Божией в голове и членах (лат.) – *Прим. ред.*).⁸³ На V сессии это постановление было повторено и еще восполнено (оно же не раз было подтверждаемо и на Базельском Соборе). Это постановление было принято после бегства папы Иоанна XXIII, когда Собор готовился приступить к суду над ним по длинному ряду преступлений. В результате суда этот папа был низложен и были произведены выборы папы Мартина V, признаваемые законными всем католическим миром. Однако, с точки зрения принципа *prima sedes a nemine iudicatur*, а уж тем более Ватиканского догмата, акт суда и низложения папы, а следовательно, и *избрания нового папы* является деянием революционным и незаконным. Если же Собор был вправе совершить то, что он совершил, значит, он имел для этого законное догматическое и каноническое основание, которое и выразил в постановлениях IV и V заседаний. Свержение одного папы и выборы другого есть догматический или, как говорят юристы, конклюдентный факт, ниспровергающий теорию абсолютности примата, или же, в противном случае, прерывающий каноническую преемственность пап: если незаконен папа Мартин V, то незаконны и все его преемники, папское преемство прерывается. Вместо того чтобы извлечь все догматические и канонические последствия из того безвыходного положения, которым Провидение как бы указывает папству его границы, католическое богословие употребляет все усилия, чтобы обессилить неудобный факт, в этом направлении усердствует и ученый историк Констанцского Собора Hefele. Он признает образ действий Собора для того тяжелого времени, когда сразу были *три* папы, единственно возможным. Значит, он допускает такие действия, которые по его же собственному мнению незаконны. Сменить одного папу и поставить нового для Собора по католической доктрине невозможно в такой же мере, как пресвитерам рукоположить епископа. Но при этом он продолжает, что права Вселенского

Собора за Констанцским можно признать лишь с последнего (41–45 заседания), когда он был в соединении с папой Мартином V. Но если изначально он был незаконный, или, по намеренно неясному выражению Гефеле, не вселенский, то ничтожны должны быть и все его действия. Он не мог бы и с новым папой, который в таком случае, очевидно, явился бы лжепапой, сделаться Вселенским.⁸⁴ Подобными же натяжками стараются обессилить и тот факт, что папа Мартин V подтвердил все, или, по крайней мере, некоторые⁸⁵ постановления Констанцкого Собора, признав его Вселенским хотя бы только отчасти, но он *никогда* не провозглашал каких бы то ни было его постановлений еретическими. Напротив, папой несомненно утверждены (и в настоящее время считаются каноническими: см. *Enchiridion symbolorum Denzingeri*, ed. XIII, p.224–235) *догматические* положения этого же Собора, касающиеся лжеучений Виклефа, Гусса и др. и принятые Собором *одновременно* с постановлением относительно примата Собора над папой. Неужели же Собор, признаваемый явно еретическим в основном догмате о Церкви, может в то же время в другом отношении считаться Вселенским? Это одна из уклончивых двусмысленностей римской доктрины, которая исторически объясняется просто тем, что папа Мартин V *не решался* протестовать против неприятных ему положений, ожидая для этого наступления более благоприятного момента, а вместе с тем хотел использовать Собор для борьбы с еретиками. Но *догматически* здесь остается недопустимая двусмысленность.

Во всяком случае, п.Мартин V по отношению к Констанцскому Собору удовлетворился формулой, которую, по признанию самого Гефеле, каждая сторона могла толковать по-своему (Hefele, VII, 348,368).

Его преемник папа Евгений IV в 1446 году уже более определенно принял решения Констанцкого собора, *absque tamen praeiudicio iuris dignitatis et praeeminentiae sedis apostolicae* (однако без порицания права достоинства и первенства апостольского престола (лат.) – *Прим. ред.*). (На этом основании Гефеле (VI, 372–373) считает исключенными все

постановления, ограничивающие папские права). В дальнейшем же папой Пием II осуждена в булле «Exsecrabilis» 1459 году апелляция на папу к Собору, а папой Львом X в булле «Pastor aeternus» 1516 года осуждено постановление Базельского Собора, воспроизводящее лишь постановление Констанцкого, о супрематии Собора над папой, и так оставалось до буллы «Pastor aeternus» Пия IX 18 июля 1870 года и даже до дня сего... Поучительно наблюдать степень папистического гипноза в католической догматике: для нее в такой мере решающее значение получил штамп папской апробации, что утрачивается уже интерес к самому первоисточнику утверждаемых положений, к Собору. Оказывается, что Собор, состоящий из явных еретиков в одном отношении, является утверждением правоверия в другом – из одного источника текут здоровые и отравленные воды. Или же Собор просто превращается в папскую канцелярию заготовления проектов по догматической части.

Это колебание и противоречивость сказывается еще с большей ясностью на истории Собора Базельского, с которым в течение десятилетий происходит настоящая борьба со стороны папы, склоняющаяся то в ту, то в другую сторону.

Базельский Собор после победы папства естественно вовсе выключен из числа Вселенских Соборов, признаваемых Западной Церковью (хотя на нем, между прочим, был выражен католический догмат непорочного зачатия Богоматери, провозглашенный в 1854 году папой Пием IX). Для нас интересно и значительно не это его позднейшее отвержение, но продолжительные колебания в отношении к нему, которые были бы невозможны, если бы Церковь содержала тогда догмат о папской непогрешимости. Напротив, Базельский Собор твердо стоял на почве догматического определения Констанцкого Собора и несколько раз его подтверждал.

Базельский Собор, открывшийся 23 июля 1431 года вскоре после избрания (по смерти Мартина V) на папский престол Евгения IV, сразу впал в конфликт с папой, желавшим распустить его, чтобы собрать новый (Соборы должны были теперь, согласно постановлению Констанцкого Собора, собираться периодически, через 10 лет) в Болонье, в пределах Италии. На это Собор ответил постановлением, отрицающим за папой право на роспуск Собора (а, следовательно, и *plena potestas* (полная власть (лат.) – *Прим. ред.*). Через некоторое время папа пошел на уступки непокорному Собору и предложил ему через епископа Тарентского (речь которого на Соборе была возвеличением папского примата и *plena potestas*) пойти на компромисс и перенести Собор или ограничить его компетенцию. Собор на это ответил обвинением папы в схизматическом духе и требованием отмены роспуска Собора, утверждая, что это повредит и делу унии с греками, на которую ссылался папа. Против мысли епископа Тарентского о том, что папе принадлежит *plena potestas*, епископам же *in partem sollicitudinis* (в случае собрания (лат.) – *Прим. ред.*), Собор

утверждает, что компетенция Собора определяется в трех отношениях: в вопросах веры, искоренения схизмы и реформы Церкви в главе и членах согласно определению Констанцского Собора.

Лишь Бог да Вселенский Собор непогрешимы, тогда как погрешимы даже Ангелы, заблуждались и папы, как Анастасий и Либерий. Вообще папа есть лишь *caput ministeriale* (служебный глава (лат.) – *Прим. ред.*), не более. Этим отцы доказывают правомерность своего непослушания и, следовательно, неправомерность притязаний папы (Гефеле, VII, 477–478). В дальнейшем это расхождение Собора с папой в учении о *церковной власти* все более углубляется. В II заседании 27/IV 1433 года Собор принял декреты, обязующие папу сроком созыва Собора и присутствием на нем под угрозой суда и даже схизмы (532–533). 16 июня Собор принял новое постановление, осуждающее папу за отношение к Собору, причем устанавливается, что *fidem concemit* (веру устанавливает (лат.) – *Прим. ред.*) положение, согласно которому папа подчинен Вселенскому Собору, и папа Евгений IV будет как язычник и мытарь, если преслушает Церкви (то есть собора). 13 июля Собор снова подтвердил основные тезисы Констанцского собора. Конфликт с папой переходит в открытую борьбу за власть, над папой назначается суд, время которого несколько раз отсрочивается, но в конце концов суд все-таки осуществляется и приводит к его низложению. Однако раньше этого произошли события, имеющие также важное принципиальное значение. Папа сначала издал 29 июля 1433 года, не зная о грозных против него постановлениях Собора, буллу «*Inscrutabilis*». В ней он отменял все постановления Собора, против него направленные. Но уже несколько дней спустя, 1 августа, принужден был выпустить буллу «*Dudum sacra*» (в *первой* форме), где уже *вполне* признает Собор под условием председательствования его легатов и отмены постановлений, лично против него направленных (одновременно была объявлена не подлинной и другая, направленная против Собора булла «*Deus novit*», проект которой также сделался известен Собору). Однако узнав о

декретах Собора, против него направленных, папа издал новую буллу «In агапо» 11 сентября, в которой аннулировал эти декреты и анафематствовал им подчиняющихся. 16 октября на Соборе в присутствии императора Сигизмунда были устроены дебаты председателем собора кардиналом Юлианом Чезарини и папским легатом архиепископом Сполентским – на ватиканскую тему, только не в ватиканской обстановке: первый утверждал примат Собора над папой, ссылаясь на постановления Констанцкого собора, на авторитет Вселенских Соборов, блаженного Августина, Иеронима, Григория Великого и Халкидонского собора, а также оспаривал право папы распускать Собор, причем закончил тем, что речь идет именно о положении *веры* (ibid. 554). Папе были продиктованы условия мира, которые он, находясь в затруднительном положении, целиком принял в новой булле, тоже «Dudum Sacra» 15 декабря 1433 года, а именно: здесь он признает, что он стремился прежде к *dissolutio concilii* (ропуску собора (лат.) – *Прим. ред.*), отчего произошли *graves dissensiones* (тяжелые разногласия (лат.) – *Прим. ред.*). Вместо прежней авторитарной формулы *volumus contentamur* (желаем соизволяем (лат.) – *Прим. ред.*) теперь стоит предложенная собором *decernimus et declaramus* (утверждаем и объявляем (лат.) – *Прим. ред.*); признается, что Собор «с открытия протекал и продолжался правомерно в отношении известных трех пунктов (искоренение ереси, умиротворение и реформа Церкви в главе и членах) и относящегося к тому», как будто не было роспуска, который объявляется теперь недействительным и не имеющим силы, с готовностью *cum effectu ac omni devotione ac favore prosequi* (действительно и со всем благоволением и одобрением следовать (лат.) – *Прим. ред.*) Собору. Обе прежние буллы «Inscrutabilis» 26 июля и «In агапо» 13 сентября берутся назад (вместе с не подлинной «Deus novit»), все цензуры и репрессии против членов Собора отменяются». ⁸⁶ Предоставляем сторонникам папской непогрешимости согласовывать все эти колеблющиеся и противоречивые суждения по одному и тому же вопросу (несомненно, из области *de fide et moribus* (о вере и нравственности (лат.) – *Прим. ред.*), притом на протяжении

всего лишь нескольких месяцев. Но следует констатировать, что в этом признании Собора, где открыто и *de fide* (как догмат (лат.) – *Прим. ред.*) устанавливается примат Собора над папой, выражается не только допустимость, но и правомерность такого провозглашения. Иначе получается неизбежный вывод, что папа совершил акт признания заведомо еретического Собора, к тому же еще утверждающегося в своей ереси. Так получается, если не мерить доктрину Констанцы-Базеля Ватиканом. Разумеется, уступая Собору по необходимости и неискренно, папа Евгений IV заранее умолчаниями подготавливал себе обычный путь отступления. В 1439 году при изменившихся обстоятельствах он заявил в коллегии кардиналов, что он изъявил согласие лишь на продолжение Собора, но отнюдь не на его декреты, – мысль, которая была подхвачена и усердно развивалась папским богословом И. де Торквемада.⁸⁷ В булле «*Moyses*» 4 сентября 1439 года папа Евгений IV уже осудил базельские постановления как нечестивые, причем одновременно он пытается, следуя мудрованиям Торквемады, подорвать силу и Констанцского декрета.⁸⁸ Но все это пришло позже. Тогда капитуляция папы перед Базельским Собором была встречена там с великим торжеством и немедленно закреплена в разных его постановлениях.⁸⁹ Наиболее важным является то, что Базельский Собор, уже признанный папой, в заседании 18 июня 1434 года возобновил декрет V заседания Констанцкого собора о первенстве Собора над папой, и все акты Собора объявлялись как буллы именем Собора, в противоположность Ватикану, где «постановление Собора» было облечено в буллу папы⁹⁰.

Здесь является новый фактор в истории Собора – переговоры с греками об унии, которые завершились Флорентийской унией. Оставляя в стороне вопрос о самой унии по существу, здесь мы интересуемся лишь значением этого Собора в судьбах Западной Церкви. С самого начала переговоры с греками сделались средством борьбы между папой и Собором. Разумеется, и сами греки нисколько не стремились к соединению с Западной Церковью по существу (напротив, они относились к ней с традиционной ненавистью и

отвращением), и шаг этот со стороны императора был всецело продиктован политическим расчетом, надеждой на военную помощь против турок (и первоначально среди приехавших греков вовсе не было сторонников латинства, лишь в течение соборной сессии они появились в лице Виссариона, Исидора и нескольких др.). Но независимо от настроений греков, которые ошибались в своих политических расчетах, переговоры об унии начались в такое время, когда Западная Церковь была недееспособна вследствие раскола и сама нуждалась в унии. Переговоры возможны были только с одной из двух церковных партий, на которые раскололась Церковь, причем каждая из партий стремилась использовать унию с греками для своего собственного торжества. Греческие делегации первоначально вели переговоры с обеими сторонами, папой и Собором,⁹¹ причем обе стороны зазывали греков, посылая в Константинополь свои посольства, между собою враждовавшие⁹² и интриговавшие. Они сулили грекам разные преимущества и набивали себе цену. Эти переговоры велись более 4 лет. В конце концов победил папа, и греки согласились прибыть на его Собор не потому, конечно, что считали его именно канонически правильным, но потому что базельцы зарвались в своих требованиях относительно места Собора и к тому же при этом и сами перессорились, словом, допустили ряд тактических ошибок. И тем не менее греки, приехав в Феррару, в течение полугода еще (с апреля по октябрь 1438 года) бездействовали, ожидая прибытия базельцев, представителей французской и германской нации, которые так и не прибыли. В качестве временного Собора греки имели перед собой папский *conciliabulum* (соборчик (лат.) – *Прим. ред.*), который состоял из 8 кардиналов (все остальные были в Базеле), двух «титულлярных» патриархов, 61 архиепископа (из них большинство лишь *electi* (избранные (лат.) – *Прим. ред.*), то есть «ватиканские»), 43 аббатов (!) и орденового генерала, тогда как все реальное представительство наций, в числе нескольких сот, с остальными кардиналами заседало в Базеле. Поэтому что касается Западной Церкви, *Флорентийский Собор не был Вселенским и не признавался им на Западе до 19 века*,⁹³ причем

штемпель вселенскости на него поставлен лишь Ватиканом. Правда, папа и тогда уверял греков, что одного его присутствия достаточно, чтобы обосновать Вселенский Собор, но в таком случае можно было бы и вовсе обойтись без Собора одними переговорами с папой, как это и было инсценировано в 1274 года тоже на так называемом «вселенском» Соборе Лионском, где посланцы императора Михаила прочли перед папскими представителями требуемую *confessio* (исповедание (лат.) – *Прим. ред.*), и тем дело и кончилось. Однако в данном случае, после того как греки вели переговоры со всей Западной Церковью в лице ее двух центров, иерархического и соборного, так насиловать вопрос было невозможно. И сразу же стало ясно, что *Вселенский Собор с греками не удался*, ибо базельская сторона немедленно открыла военные действия, и в то время, когда во Флоренции у греков вырывалось признание папского главенства, в другой части Католической же церкви в качестве догмата веры устанавливалось его отвержение. И только безнадежность положения греков вместе с их действительным равнодушием к этому вопросу по существу помешала им явиться в качестве суперарбитров в великом церковном расколе Западной Церкви и утвердить там начала Православия, а тем предотвратить и гибель Византии, и неизбежную Реформацию...

В то время, когда собрался Флорентийский Собор, новый конфликт между папой и Собором достиг полной зрелости. На буллу папы о перенесении Собора из Базеля в Феррару базельцы ответили судом над папой и запрещением его *in temporalibus et spiritualibus* (в светских и духовных делах (лат.) – *Прим. ред.*). В ответ на объявление папы об открытии Вселенского Собора в Ферраре базельцы на 32 заседании 24 марта 1438 года вынесли торжественное осуждение Феррарского Собора как схизматического собрания, причем *de fide* отрицалось за папой право перенесения Собора. В это время определили свое отношение к конфликту и влиятельнейшие католические страны, Франция и Германия, причем они стали в общем на сторону базельцев (Буржское собрание и «прагматическая санкция» 7.07.1438 года и

примирительный «нейтралитет» Германии, Майнский рейхстаг 26.03.1439 года с принятием реформационных Базельских декретов, наконец, хлопоты всех западных стран об устройстве нового общего Собора). Во всяком случае, о признании Флорентийского Собора не было и речи, и папа оставался изолированным вместе с завлеченными им греками. При этом глубоком расколе Западной Церкви смешно и фальшиво звучали речи об унии. На 32 заседании 16 мая 1439 года как бы в предупреждение соответствующих определений Флорентийского Собора было еще раз определено, что *veritates fidei catholicae* (истины католической веры (лат.) – *Прим. ред.*) суть: 1) Вселенский Собор выше папы; 2) папа не может ни перенести, ни отменить, ни распустить Вселенского Собора; 3) отрицающий это есть еретик (Hefele, VII, 778–779), а на 34 заседании 25 июня 1439 года папа был объявлен низложенным по суду. Таким образом, в то время как во Флоренции подписывалась уния с греками, Базельским Собором, представлявшем, во всяком случае, значительную часть Западной Церкви, во-первых, вовсе отвергались полномочия папы и его Собора, и, во-вторых, *догматически* отвергалось как ересь учение о первенстве папы, провозглашенное на Флорентийском Соборе. И это-то, даже в свое время оспариваемое, Флорентийское определение было воскрешено в наши дни Ватиканским Собором и вошло в качестве основания в его определение.⁹⁴ Оно составлено в очень неточных, образных и не чуждых двусмысленности выражениях⁹⁵ и было навязано грекам уже в конце долгого Собора, без достаточного обсуждения. Характерно, что Иоанн Рагузский в ответе Виссариону признавал власть папы над епископами как своими викариями, ибо апостол Петр якобы поставлял по местам патриархов, митрополитов и епископов, причем ссылаясь в доказательство на *подложное* псевдоисидорово место из Анаклета, а закончил ссылкой опять-таки на *подложный* текст 6 канона I Никейского Собора (в этом подлоге однажды уже обличены были папские легаты на IV Вселенском соборе в 451 году, где и была показана подложность этого текста). В своей аргументации Иоанн ссылаясь еще и на заведомо подложное

свидетельство Donatio Constantini (Константинов дар (лат.) – *Прим. ред.*), неподлинность которого была показана еще ранее исследованиями Лаврентия Валлы и Николая Кузанского (Hefele VII, 733). Формула, по-видимому, мало обсуждалась в деталях, но спорили по поводу одной существенной прибавки, которой требовали латины, но не приняли греки, именно, о признании папской власти на основании sacra scriptura et dicta sanctorum (Священного Писания и слов святых (лат.) – *Прим ред.*), причем в качестве этих dicta руководящее значение получили бы отдельные выражения в самом преувеличенном истолковании. В конце концов удержалось определение: καθ' ὅν τρόπον – quemadmodum (etiam) in gestis conciliorum et in sacris canonibus (насколько (и) в деяниях соборов и священных канонах (лат.) – *Прим. ред.*), составляющее ключевую позицию всего определения и представляющее несомненную двусмысленность и каучковую формулу. Если придать ей ограничительный характер и понять в том смысле, что примат папы признается *только* в пределах Вселенских Соборов (которых греки тогда, как и теперь, знают лишь 7) и их канонов, тогда это определение подтверждает правильность отношения к папе как первоепископу со стороны православного Востока, но, разумеется, заранее отвергает всякое расширение в сторону Ватиканского догмата. Если же устранить этот ограничительный смысл (что и делается в латинском переводе словечком *etiam*,⁹⁶ которому нет соответствия в греческом тексте), тогда, наоборот, Вселенским Соборам и канонам приписывается такое признание папизма, которое не соответствует истории, но постулируется новейшей католической догматикой. Так или иначе, но если сопоставить с этим одновременно бывшие Базельский и Констанцский Соборы, то разногласие по этому вопросу в недрах самого католического мира и тогда окажется не меньше, чем оно было и на Ватиканском Соборе, но тогда оно выражалось свободно, а здесь было задушено. Любопытно и еще одно обстоятельство: провозглашая папство, Флорентийское постановление молчанием обходит тот вопрос, который являлся именно наиболее боевым и острым, – об отношении папы к Собору.⁹⁷ И есть основание думать, что, по

крайней мере, тогда этот вопрос еще не считался разрешенным Флорентийским декретом. Уже после Собора, в сентябре или октябре 1439 года, во Флоренции папой были устроены в присутствии кардиналов и других чинов дебаты на эту тему, причем кардинал Чезарини выступал с защитой Базельского определения, Торквемада же (получивший вскоре и кардинальство) опровергал его, значит, это тогда оставалось еще открытым вопросом.⁹⁸ Столь же мало свойственна была папскому богослову вера в папскую непогрешимость, потому что он утверждал неподсудность папы, только кроме случая впадения в ересь, что, впрочем, считает невероятным.⁹⁹ Этот же случай допускал еще и Гефеле,¹⁰⁰ конечно, до Ватикана, полагавший, что тогда папа перестанет быть живым членом Церкви.

Базельский Собор довел конфликт с Евгением IV до конца и избрал в конце 1439 года антипапу Феликса V, перенесшего затем Собор в Лозанну. Раскол возобновился, и лишь после смерти Евгения IV (1447 год) вновь избранный папа Николай V, которому удалось заключить мир с князьями и заручиться их посредством, вступил в мирные переговоры и с антипапой. Феликсу были предложены такие условия: он должен был отказаться от тиары и быть вознагражден за это папой Николаем деньгами, а сверх того остаться первым кардиналом со всеми преимуществами звания. Ввиду согласия Феликса в особой булле Николай V отменил все меры против Феликса, базельцев и их сторонников. Также и Феликс со своей стороны в особом послании отменил цензуры против Евгения IV, Николая и их приверженцев, но подтвердил все свои назначения, привилегии и пр. На 2-м заседании Лозаннского Собора Феликс подписал отказ, причем подтвердил, что он принял избрание от Вселенского Собора для блага Церкви, и в этом Лозаннском Соборе, который, будучи правомерно собран во Святом Духе, правомерно представляет Вселенскую Церковь, он отказывается «pure, libere, simpliciter et sincere, realiter et cum effectu (чисто, свободно, в простоте и искренности, истинно и действительно (лат.) – *Прим ред.*) во имя Отца и Сына и Святого Духа». На следующих заседаниях Собор подтвердил

свои принципы и ввиду вакантности (sic!) папского престола тоже избрал Николая V.¹⁰¹ Далее он передал Феликсу соответственные кардинальские полномочия, юрисдикцию, высшее положение после папы, папское одеяние и часть инсигний. Собор закрылся. Восстановление мира было торжественно отпраздновано в Риме, папа в булле 18.04.1449 года подтвердил все назначения Собора и папы Феликса, который умер через два года после отречения в славе большого благочестия.

Эта мирная ликвидация церковного раскола явилась, конечно, компромиссом для обеих сторон, продиктованным соображениями церковной «икономии» или просто оппортунизма. Но, невзирая на это, здесь мы имеем вместе с тем и факт принципиального, точнее, догматического значения. И прежде всего ясно, что примирение и соглашение невозможно для Церкви ни с еретиками, ни со злостными схизматиками и бунтовщиками: по отношению к ним в Ватикане всегда находились соответственные анафематствования и отлучения. Между тем базельцы отнюдь не сдали ни в чем своих догматических и канонических позиций и, невзирая на декрет Флорентийского Собора, по-прежнему утверждали и первенство Собора над папой, и верховные права Собора по управлению Церковью. Также остались для них непоколебленными права папы Феликса, который сам для блага Церкви, и притом на самых почетных условиях, опять-таки обеспеченных ему самим Собором и поддержанных будущим папой Николаем, отказался от престола. И новый папа Николай был избран самим же Собором, а вовсе не был принят им как уже существующий законный папа, которому обязан подчиниться всякий верующий католик. И все эти условия были подтверждены и противоположной стороной, то есть папой Николаем, который *принял и исполнил* все условия Лозаннского Собора. Теперь спрашивается: кем же был этот Феликс, которого папа Николай возводил в почетные кардиналы? Антипапа, бунтовщик, притом еретик, исповедовавший базельские ереси? К тому же он отвергал «Вселенский Флорентийский Собор» с его декретом о папской власти уже потому, что Собор этот,

анафематствованный Базельским Собором, явился делом низложенного в Базеле папы Евгения. И чем было это Лозаннское собище, с которым папа не только вступил в соглашение, но формально условиям коего подчинился? Вселенский ли Собор, как оно себя называло, или же совет нечестивых, бунтовское и еретическое собище, которое дерзало судить и низлагать папу, избирать и ставить нового, анафематствовать папский Собор, провозглашать новые и, с точки зрения Ватикана, ложные, еретические догматы о подчинении папы Собору? Возможны ли, хотя ради «икономии», соглашения и даже только переговоры с церковными разбойниками и еретиками, и не является ли повинным муж, идущий на совет нечестивых и там целующий намерения их, как это было в данном случае, хотя действующим лицом был сам папа? Итак, одно из двух: или Римская церковь сама впала в тяжкую ересь и повредила свою иерархию, войдя в общение с Велиаром и приняв папу Николая от злочестивого собища, или же Римская церковь признала Базельский Собор (не говоря уже про Констанцкий, который по существу был и ранее признан) с его догматами и с его иерархией. Но в таком случае неизбежно возникает и ряд дальнейших вопросов, а именно: если Базельский Собор сохранил свою каноническую силу в 1449 году, а следовательно, не терял ее и ранее, несмотря на все прещения папы Евгения IV, в таком случае имело силу и запрещение, а затем и низложение этого последнего, а также и анафематствование и объявление не имеющим никакой силы Флорентийского Собора. Этот последний в лучшем случае представляет собой *каноническую двусмысленность* и уже потому не имеет обязательной силы для Вселенской Церкви. Между тем Флорентийский Собор оказался одной из догматических опор для Ватикана. Далее оказывается уже совершенно неразрешимым вопрос, кто же был истинным папой и, следовательно, кто антипапой: Евгений или Феликс? De facto (фактически (лат.) – *Прим. ред.*) оба они оказались признаны Римской церковью: Евгений в течение всей жизни, Феликс же после его смерти в момент своего отречения, которое было конструировано именно как свободное отречение, открывающее

выборы нового папы. При этом Евгений после его низложения в Базеле и до самой смерти ни на один момент не признавался всей Церковью, потому что всегда имел против себя всю Базельскую Церковь. Напротив, Феликс, по крайней мере, в момент своего отречения оказался как будто признан всей Церковью, не только Базельской, но и Римской. При этом очевидна сомнительность или недействительность и всех его действий, и прежде всего всех декретов Флорентийского Собора и буллы «Laetentur coeli» 6 июля 1439 года. Эта сомнительность и недействительность вытекает из косвенного признания правомочности Базельского Собора с его папой со стороны Римской церкви в момент окончательной ликвидации Собора. Таким образом, обычная политическая изворотливость и оппортунизм курии в данном случае оказались недопустимым *догматическим оппортунизмом*, вносящим неясность и двусмысленность в самые основные вопросы. Противоречия, которые отсюда возникают, имеют для Ватиканского догмата значение несколько не меньшее, чем противоречивость и запутанность в поведении пап Вигилия и Либерия и еретичество Гонория, о котором столь настойчиво, хотя и тщетно, напоминалось на Ватиканском Соборе. Но замечательно, что никто не вспомнил о догматическом факте, нами ныне рассматриваемом.

Итак, *догматически* победил Базельский Собор, заставив себя все-таки признать, *исторически* же победило папство, которое и повело неудержимо Церковь к Реформации, то есть к окончательному и неисцелимому уже расколу, а вместе и к Ватикану как завершению контрреформации и окончательной ее победе внутри Католической церкви. Почувствовав почву под ногами, папы задним числом и в противоречии со своими предшественниками начинают уничтожать следы этого Собора. В 1460 году, то есть через 10 лет после заключительного признания и примирения с Базельским Собором папа Пий II (в булле «Exécrabilis») признал достойным проклятия злоупотреблением¹⁰² провозглашать право апелляции на папу к будущему Собору (hoc pestiferum virus... materiam scandalī (это губительный яд... причина искушения (лат.) – Прим. ред.). А уже

в 1516 году перед лицом начинающейся Реформации папа Лев X в булле «*Pastor aeternus*» (Enchir. 257) провозгласил вместе с недействительностью Базельского Собора (однако лишь после попытки его перенесения папой в Феррару) и недействительность того положения его, что Собор выше папы (как будто оно было провозглашено только после перенесения и только Базельским Собором). Так коротка оказалась историческая память в Ватикане. Следующим шагом было совершенное изъятие Базельского Собора из числа Вселенских Соборов и ограничение значения Констанцского при одновременном возвеличении Флорентийского: машина «традиции» работала чисто, а с тех пор, как в Ватикане был изготовлен штампель непогрешимости, техника работы чрезвычайно облегчилась, так что теперь уже никто не смеет поднять голос в защиту авторитета Констанцского и Базельского Соборов.¹⁰³

Но все это *donee corrigetur* (пока не будет исправлено (лат.) – *Прим. ред.*), и совершенно мыслима и обратная картина, в которой *Florentinum* и *Vaticanum* поменяются местом с *Constantiense* et *Basiliense*, история еще не кончена... Однако обратимся вплотную к Ватиканскому догмату.

IV

Ватиканские постановления состоят из двух частей: *constitutio dogmatica de fide catholica*” (sessio III, 24 Aprilis 1870 (догматическое установление о католической вере (сессия III, 24 апреля 1870 (лат.) – *Прим. ред.*)), состоящая из трех глав: *de Deo rerum omnium creatore, de revelatione* и *de fide* (о Боге, создателе всего, об откровении и вере (лат.) – *Прим. ред.*), – это страница из Катехизиса, свидетельствующая об общей склонности католичества множить догматические определения, вызываемые ли или не вызываемы они неустраняемыми потребностями церковной жизни, но вместе с тем имеющая значение маскировки местности, прикрытия главной батареи, – именно, второго постановления Ватиканского Собора: *constitutio dogmatica I de ecclesia Christi, sessio IV, 18 Julii 1870* (догматическое установление I о Церкви Христовой (сессия IV, 18 июля 1870 (лат.) – *Прим. ред.*). Она, собственно, и представляет собой знаменитый Ватиканский догмат, составляющий эпоху в истории католичества. Она состоит из общего введения и четырех глав, которые, в свою очередь, состоят из мотивировки и постановления, «канона», скрепленного анафематствованиями его неприемлющих (к слову сказать, по смыслу этих анафем им подлежат все не католики, не признающие Ватиканского догмата, а, стало быть, и все «схизматические» *fratres separati* (разделенные братья (лат.) – *Прим. ред.*), то есть и все мы, православные).

Мотивировка эта содержит в себе то, что сохранилось для верующих от самой сессии Собора, ее обязательная сила не столь бесспорна, как канонов. Первый канон гласит: «Итак, если кто скажет, что блаженный апостол Петр не поставлен Господом Христом главою всех апостолов и главою всей воинствующей Церкви, или же что он получил прямо и непосредственно от того же Господа нашего Иисуса Христа первенство только чести, а не истинной и подлинной юрисдикции, да будет анафема». Второй канон: «Итак, если кто скажет, будто не является на основании установления Самого Господа Христа или по

божественному праву, что блаженный Петр имеет в своем первенстве над всей Церковью непрерывных преемников или что римский понтифекс¹⁰⁴ не есть преемник блаженного Петра в этом первенстве, да будет анафема». Канон третий: «Итак, если кто скажет, что римский понтифекс имеет только полномочия надзора или направления, а не полную и высшую власть юрисдикции во всей Церкви, не только в делах, которые относятся к вере и нравам, но даже и в тех, которые относятся к дисциплине и управлению во всем мире распространенной Церкви; или что он имеет только важнейшие части, но не всю полноту этой высшей власти; или что эта его власть не есть ординарная и непосредственная как на все и каждую Церковь, так и для всех и каждого пастырей и верных, да будет анафема». Канон четвертый: «Итак, мы, верно следуя Преданию, принятому от начала христианской веры, во славу Бога Спасителя, к возвеличению католической религии и спасению христианских народов, с одобрения священного Собора учим и определяем, что составляет Божественное Откровение сей догмат; Римский понтифекс, когда говорит с кафедры, то есть когда он во исполнение служения пастыря и учителя всех христиан силою высшего своего апостольского авторитета определяет учение о вере или нравах как содержимое для всей Церкви, помощью Божией, обещанной ему в блаженном Петре, пользуется той непогрешительностью, которой благословил наделить Свою Церковь Божественный Искупитель, в определении учения о вере или нравах; и таким образом определения Римского понтифекса сами по себе, а не на основании согласия Церкви, не подлежат исправлению. (Канон): Если кто решится противоречить этому нашему определению, что Бог да отвратит, да будет анафема».¹⁰⁵ Все эти постановления (в отличие от других католических Соборов, не только Констанцского, но даже и Тридентского) облечены в форму буллы, изданной как *личное* постановление папы. Это потрясающее определение в первых двух главах содержит учение, которое издавна (хотя и не из начала) стало присуще Римской церкви: о примате Петра и его преемстве в римских понтифексах. Догматизировано оно было, однако,

нерешительно и как будто мимоходом, разве только на Флорентийском Соборе.¹⁰⁶ В Ватикане раскрывается содержание этого примата в двух направлениях: со стороны полноты власти и юрисдикции, как и со стороны догматической непогрешительности. Обычно поражаются второй частью этого определения, между тем как не менее существенна первая,¹⁰⁷ вернее, обе в *связи* между собой. Третий канон дает папе *абсолютную*, никаких исключений не допускающую власть над *всей* Церковью, *всеми* ее членами и во *всех* делах, притом власть полную и в точном смысле слова, то есть «не примат чести», но именно юрисдикцию, непосредственную и ординарную. Это значит, другими словами, что по крайней мере в области юрисдикции *церковная власть есть папа, ибо никакой* самобытной власти наряду с ним нет и быть не может. Епископы лишаются своего жезла и становятся требоисправителями, всецело зависящими от папы во всем, ибо власть эта не только высшая, но и ординарная и непосредственная, папа есть единственный *епископ со властью*. И перед уничтожающей силой этого неслыханного в истории духовного абсолютизма, возвращающего нас далеко за христианство в египетскую теократию и к языческому «Pontifex maximus» императорства, казенной и бессодержательной отпиской звучит оговорка в мотивировке сар.3.¹⁰⁸ Остается совершенно непонятным, каким образом может утвердиться в Церкви какая бы то ни было другая власть вне полноты папской юрисдикции. И уж если применять излюбленное сравнение папства с монархией, то в абсолютной монархии какую же самостоятельность имеет природа власти у министров, губернаторов и всех чиновников? *Фактически* отправление власти *делегуется*, но она осуществляется всегда и во всем «по указу его императорского величества». Это значит: папа может приказать *все* и потребовать *всего* под угрозой самого страшного наказания – *духовной казни*, анафемы (тем более что давно уже папам присвоено было распоряжение не только в земном мире, но и загробном, через индульгенции в чистилище. В этом смысле индульгенции имеют прямую связь с развитием папской plena potestas (полной власти (лат.) – *Прим. ред.*) и

упрочились на почве такого стремления: практика индульгенций есть одно из проявлений папизма). Правда, здесь скажут, что папа ограничен церковными законами, догматами, вообще церковным Преданием, как говорили нечто подобное и относительно абсолютного монарха. Однако как монарх не ограничен законами, но сам себя ими ограничивает, постольку же и папа сам есть *живое Предание Церкви*, точнее, именно он и только он по смыслу Ватиканского догмата и есть это Предание. Поэтому он не связан и церковным преданием, точнее, он властен его *аутентически* истолковывать, почему «суждение Апостольской кафедры», выше которой нет авторитета, никем не должно быть отменено и никому не позволено судить о его суждении. Безапелляционность суждения фактически включает в себя и безошибочность, даже если бы она и не была нарочито формулирована в 4-й главе. Случай еретичества папы, который и после Ватиканского догмата все еще допускают «соглашатели», как, например, Гефеле,¹⁰⁹ становится уже недопустимым, потому что заранее устраняется возможность органа, который засвидетельствовал бы это еретичество и тем самым дерзнул бы *de eius iudicare iudicio* (судить по своему разумению (лат.) – *Прим. ред.*). Таким образом, устанавливается правовая и, так сказать, механическая непогрешительность, связанная с должностью или саном, притом, главное, бессменным и пожизненным.

3-й канон дает папе такую фактическую непогрешительность в абсолютности его церковной власти, что 4-й канон, обычно привлекающий к себе внимание, является в известной степени к нему даже ограничением, вернее, он пытается его установить. А именно, если папа силою своей *plena potestas* может и риказать все, а следовательно, практически всегда и во всем *irreformabilis* (непогрешим (лат.) – *Прим. ред.*), то 4-й канон эту непогрешительность, *infallibilitatem et irreformabilitatem* (оба эти термина, как мы видели, употреблены в определении 4-го канона, причем первый более означает теоретическую безошибочность мысли, второй – практическую безошибочность определения, догматического правила или приказа) ограничивает лишь делами веры и

нравов, и притом при условии высказывания *ex cathedra* (с кафедры (т.е. публично, официально) (лат.) – *Прим. ред.*).

Излишне говорить, какие исторические трудности существуют для догмата непогрешимости.¹¹⁰ Но и догматически эта каучуковая формула может быть растягиваема в разные стороны, как будто для этого она и поставлена (потому что иначе несообразность догмата была бы ничем не замаскированной). Если бы канону 4-му не предшествовали три первых, с ним связанные, то мысль его об авторитетном первоиерархе, провозглашающем в окончательной форме постановления Собора, была бы почти безобидна и даже... православна. Ею определялось бы положение папы в качестве первого патриарха относительно всей Вселенской Церкви по аналогии с положением, например, русского патриарха относительно Русской Церкви, как оно определено было Собором 1917–1918 годов, – быть устами поместной Церкви как возглавителя поместного Собора. И это в общем соответствовало бы авторитету папы, ему присущему (правда, не без колебаний) в эпоху Вселенских Соборов до разделения Церквей. Но в связи с канонами 3-им канон 4-й устанавливает фактическую непогрешительность или, что важнее, непреложность, *irreformabilitatem*, всякого папского суждения. Всякое определение папы, которое он совершает как папа, полнотой своей власти, есть уже *ex cathedra*, потому что нельзя разделить в личности папы священника, римского архиерея, итальянского патриарха и вселенского епископа. Разумеется, обедает и отдыхает он как частное лицо, но он тогда и не обращается к Церкви. Совершает мессу он лишь как епископ или священник, но постольку он также не обращается к Церкви (впрочем, поскольку он сам является своим собственным и единственным архиереем, он и мессу совершает силою папской юрисдикции). Все же его церковные определения, на Соборе или в консистории, буллы или бреве, одинаково несут на себе печать полноты власти, *irreformabilitatem*, и все суть в этом смысле *ex cathedra*.¹¹¹ Есть единственно определяемая и ощутимая папская *cathedra* – полнота власти, и потому все, что он совершает в Церкви, есть и *ex cathedra*, подобно тому как

воля абсолютного монарха одинаково непреложна и суверенна как в законодательном акте, так и в любом административном назначении, и различия относятся лишь к области классификации и кодификации, а не к природе власти.

То же самое должно быть сказано и о дальнейшем ограничении относительно *de fide et moribus* (о вере и нравственности (лат.) – *Прим. ред.*). Излишне говорить, что последняя оговорка – *de moribus* – имеет уже совершенно неопределенное и безграничное содержание: что же в человеческих делах так или иначе не относится к *mores* (нравам (лат.) – *Прим. ред.*)? Но при ближайшем рассмотрении и *de fide* не менее неопределенно. Положение $2 \times 2 = 4$ есть не *de fide*, но *de arithmetica* (не «о вере», но «об арифметике» (лат.) – *Прим. ред.*). Однако если бы когда-нибудь возник религиозный спор в связи с таблицей умножения (на почве гносеологии), папский декрет и о ней был бы *de fide* не прямо, а косвенно. Иначе к чему относилось папское определение с осуждением астрономической теории Коперника, с которым приходится теперь так трудно апологетам, как Hergenrother? Вообще, когда папа учительно обращается к Церкви в лице любых ее органов как папа, то он делает это только *de fide et de moribus*, п.ч. других интересов в жизни церкви вообще нет, все же частности имеют значение средства: каноника, дисциплина, литургика и т. д. Вернее, всякий вопрос или прямо имеет, или может получить при обострении своем значение веро- или нравоучительное.¹¹² А потому оговорка 4-го канона в действительности ничего не оговаривает, и папе здесь усвоится, вместе с *plena potestas* и *plena infallibilitas et irreformabilitas*, иначе говоря, молчаливо провозглашается, что Церковь – это папа. И за всяким папским распоряжением стоит *plena potestas*, принципиально или же и актуально. Есть ли граница папскому всемогуществу в Церкви? Ее нельзя указать, раз принципиально признана единоличная абсолютная власть. В сущности, одним Ватиканским догматом исчерпывается вся католическая догматика, ибо в нем устанавливается критерий церковной истины, который имеет, по смыслу догмата (как ни противоречит это церковной истории)¹¹³ силу и на прошлое, и на будущее. Догматической истиной

является то, что провозглашает таковую папа infallibiliter (безошибочно (лат.) – *Прим. ред.*), а практической истиной являются его распоряжения как irreformabiles (непогрешимые (лат.) – *Прим. ред.*). Ему присуща непогрешительность всей Церкви: по формуле кан. 4, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit (помощию Божией, обещанной ему в блаж. Петре, пользуется той непогрешительностью, которой благословил наделить Свою церковь Божественный Искупитель (лат.) – *Прим. ред.*), так что как будто и в самом догмате ставится знак равенства между Церковью и папой. Однако и здесь предумышленно или вследствие торопливости допущена заведомая двусмысленность, позволяющая толковать догмат с одинаковым, притом, основанием в двух разных, если не прямо противоположных, смыслах. Первый смысл, естественно вытекающий из общего контекста, нами указан: по крайней мере в случаях непогрешительного суждения Церковь – это папа. Второй смысл стараются извлечь богословы, не знающие, что им делать с этим догматическим абсурдом и толкующие его «positiv, nicht exklusiv (положительно, не исключительно (нем.) – *Прим. ред.*)». На этой точке зрения стоят, например, авторитетные представители немецкого католического богословия: Scheeben-Atzberger, Simar, Pohle и др. Согласно этому толкованию папе принадлежит та власть, которая принадлежит и Церкви, и поэтому по меньшей мере остается открытым вопрос, имеет ли коллегия епископов, то есть собор (разумеется, тоже в соединении с папой) iure divino (по Божественному праву (лат.) – *Прим. ред.*), ту же полноту власти, что и папа один, а также получают ли епископы власть юрисдикции непосредственно от Христа или от папы, вопрос, дебатировавшийся еще на Тридентском Соборе, причем potestas ordinis (власть чина (лат.) – *Прим. ред.*) производилась прямо от Христа, а происхождение iurisdictio (юрисдикции (лат.) – *Прим. ред.*) так и остается неопределенным.¹¹⁴ «Здесь не сказано, что специально папе обещанная помощь исчерпывает вообще помощь, обещанную учительному Телу Церкви или есть

формальное адекватное основание для всей непогрешительности учительного Тела, и что, следовательно, последняя исчерпывается папской непогрешительностью или осуществляется ею *исключительно*. Ибо слова *ea infallibilitate pollere qua etc.* скорее предполагают, что между непогрешительностью папы и Церкви существует не адекватное, но неадекватное различие (?), иначе бы фактически намеченное этими словами утверждение, что одно имеет тот же объем, что и другое, не имело бы правильного смысла».¹¹⁵ Поэтому, по мнению Atzberger'a и др. названных богословов, Вселенские Соборы с папой во главе, имеющие значение для ясности решений и поддержки папе (как будто такая поддержка возможна и он в ней нуждается!), обладают и своей самостоятельной непогрешительностью, которая была бы им присуща, даже если бы папа и не был непогрешим. «Отсюда объясняется, каким образом до Ватикана не только утверждалась непогрешимость Соборов без непогрешимости папы, но и могло считаться признанным, что последняя не заключается с необходимостью в первой, и она могла бы доказываться еще и иначе, чем через первую или вместе с первой».¹¹⁶ Однако по смыслу Ватиканского догмата, бросающего свет и на всю прошлую церковную историю и дающего ей авторитетное догматическое истолкование, сила Соборов заключалась в их утверждении папой, без чего они и не были бы Вселенскими Соборами. С другой стороны, папа может обходиться и без Соборов, которые нужны ему лишь в порядке совещательном, отнюдь не законодательном, а потому и могут быть заменены курией, а то и вовсе упразднены. Более последовательные истолкователи Ватиканского догмата (как например иезуит Пальмиери),¹¹⁷ прямо утверждают, что папа есть единая власть в церкви, обладающая и непогрешительностью и безошибочностью.

Действительно, не может быть двух суверенитетов, двух верховных юрисдикций или органов непогрешительности, а потому и является или недомыслием, или открытым противлением *действительному* смыслу Ватиканского догмата (которое, по-видимому, распространено в католическом мире

больше, чем это кажется) такое признание каких-то самостоятельных прав как за епископатом, так и за Собором. Первое отрицается решительным и двух истолкований не допускающим постановлением 3-го канона, которое делает епископов простыми викариями папы, а его не только *episcopus universalis*, но и *episcopus episcoporum* (не только «всеобщий епископ», но и «епископ епископов» (лат.) – *Прим. ред.*).¹¹⁸ Второе же исключается прибавкой *ex sese, non ex consensu ecclesiae* (из себя, не по согласию церкви (лат.) – *Прим. ред.*), вставленной, как мы уже знаем, зарвавшимися ревнителями в последний момент¹¹⁹ и принятой без обсуждения. Апологеты толкуют и эту прибавку к первоначальному *ex sese* как ограничительную, специально определяющую смысл этого выражения, которое иначе могло бы означать полную неограниченность папы в провозглашении догматов. По общему контексту не эта опасность угрожала, но скорее речь шла просто о том, чтобы вбить последний гвоздь для закрепления формулы. Это же значение имело и устранение некоторых действительно ограничительных слов в проекте, требующих от папы верности Церковному Преданию и открывавших дорогу критике. Эти в роковой формуле самые роковые слова отделяют папу от Церкви и противопоставляют его ей как повелителя, трансцендентного Церкви (вопреки постоянно делаемому сравнению главы в соединении с телом). Они *implicite* (скрытым образом (лат.) – *Прим. ред.*) отвергают начало соборности в Церкви, зиждущееся на словах Христовых: «Идеже два или три собраны во имя Мое, там и Аз посреде их» (Мф.18:20. – *Прим. ред.*) и на апостольском преемстве епископата. Если бы эти слова в формуле вовсе отсутствовали (или же вместо них стояли бы обратные: *non ex sese, sed cum consensu ecclesiae*), тогда можно было бы правомерно отстаивать точку зрения епископальную и соборную, однако она молчаливо, но выразительно отвергнута в этих словах. Выражаясь языком католического богословия, на долю всей Церкви оставлена только *infallibilitas passiva* (пассивная непогрешимость (лат.) – *Прим. ред.*), то есть добродетель верующего послушания, вся же *inf. activa* (активная

непогрешимость (сокр. лат.) – *Прим. ред.*), которую католики относят на долю учащей Церкви, принадлежит одному папе. Это же подчеркивается и тем обстоятельством, что постановление Собора опубликовано односторонним папским приказом, буллой, где, правда, упоминается *sacro approbante consilio* (по одобрению священного собрания (лат.) – *Прим. ред.*), но лишь в качестве фактического, сопровождающего обстоятельства, а не в качестве канонического мотива или постановления: этой *approbatio* одобрению (лат.) – *Прим. ред.*) Собора противостоит папское *docemus et definimus* (считаем и определяем (лат.) – *Прим. ред.*). Конечно, Ватиканский догмат мог бы быть опубликован и постановлением Собора, подтвержденным папой. Тогда по смыслу догмата собор явился бы только «кафедрой», папским *ex cathedra* (как императорские указы иногда облекались в форму постановлений государственного совета, высочайше утвержденных). В действительности же принятый способ опубликования несовместим с какой бы то ни было самостоятельной ролью Собора. Это становится еще более понятным, если мы примем во внимание, что право опубликования догматов или же правил веры принадлежит тому, кому свойственна полнота власти. Поэтому во Вселенской Церкви это право присуще было только вселенским соборам как органам высшей церковной власти для всей церкви. Теперь эта *plena potestas* приписана одному папе, ему же и право провозглашения догматов. Ватиканский Собор был не Собор, а простое совещание при папе, расширенная консистория, ибо при абсолютной власти папы вообще не может быть Собора – не фактически, но канонически.

Здесь мы вплотную подходим к основному внутреннему противоречию, которое является роковым в самоопределении Ватиканского Собора. Он созывался еще как Собор, ибо раньше его не было догматов ни о *plena potestas*, ни об *infallibilitas*, – тому доказательство, что оба они именно и обсуждались на Соборе, как спорные положения, которые многими и вовсе отвергались. Иначе говоря, оба догмата принадлежали к истинам не самоочевидным, относились не к аксиомам, а к теоремам. Но в то же время провозглашение их на Соборе и от

лица Собора является внутренне противоречивым. Провозглашая папский суверенитет, Собор тем самым себя упразднил, совершил догматическое самоубийство, объявил свое собственное не-существование. Невозможно и внутренне противоречиво такое собрание, которое постановляет то, что с момента постановления упраздняет и отвергает его собственную правомочность и даже возможность, и притом не только в будущем, но и в прошлом и настоящем. Нет противоречия, если учредительное собрание избирает монарха или диктатора и затем самоупраздняется, подчиняясь ему: оно *передало* ему полноту своей собственной власти, суверенитет здесь не прерывается, оно правомочно распорядилось полнотой своей власти. Но в каком же положении оказывается Собор, обсуждающий и голосующий такое догматическое положение, в силу которого оказывается, что ему вовсе не принадлежит ни полнота власти, ни даже вообще самостоятельное значение, ибо верховная власть в Церкви принадлежит и всегда принадлежала папе? Разве компетентен в таком случае Собор судить и рядить об этом? Разве могут столоначальники, собравшись, постановлять что-либо относительно власти директора департамента, которому они по закону подведомственны? Разве может какое бы то ни было собрание в самодержавной империи что-нибудь постановить относительно прав своего монарха, взвешивать их или наделять его ими? Однако подобный догматический абсурд именно и имеет место на Ватиканском Соборе. Как могло быть внесено на обсуждение Собора положение, что полновластен судить и решать не Собор, а папа, и как мог Собор даже согласиться на обсуждение подобного абсурда? Можно, конечно, возразить, что Собор должен был исполнить распоряжение папы во имя послушания, чего бы оно ни касалось, однако даже и непогрешимый папа не может совершать действия абсурдного и самопротиворечивого, каковым, бесспорно, является внесение на соборное обсуждение и решение вопроса о том, что верховная власть в Церкви вообще (а в частности, и на это решение) принадлежит не Собору, а папе. Ватиканские ревнители в своем богословском волюнтаризме не додумали до конца свой план

использовать собор на то, что по смыслу своему никакому Собору в мире неподведомственно, и тем самым *фактически* и *догматически* превратили Собор, созванный и открытый как Собор, в соборный маскарад или простое совещание епископов при папе, имеющее предметом лишь обсудить, как *выразить* в догмате искони существовавший *факт*. Ибо очевидно, что, если папский примат есть Самим Богом установленный и всегда существовавший факт, то он мог быть Собором самое большее разве только провозглашен, но не утвержден.¹²⁰ Собору здесь поставлена задача, которая заведомо превышает его компетенцию, и потому должна бы быть им отвергнута или оставлена без обсуждения. И в том и в другом случае рассмотрение ее является недоразумением и ошибкой. Есть истины, которые не могут быть доказываемы, ибо сами они лежат в основе всякого доказательства: таковы математические аксиомы, на основании которых доказываются теоремы. Аксиома никоим образом не может быть превращена в теорему и сама стать предметом доказательства или исследования. Подобным же образом и в истории христианских догматов есть истины изначальные и основные, признанием (или непризнанием) которых определяется принадлежность (или непринадлежность) к Церкви. Это признание является, так сказать, *конститутивным* признаком церковности. Говоря в терминах Канта, такого рода догматические аксиомы являются в истории синтетическими суждениями *a priori* (до опыта (лат.) – *Прим. ред.*), (а не аналитическими суждениями *a posteriori* (после опыта (лат.) – *Прим. ред.*)), они лежат в основе всего церковного опыта и определяют все акты догматического сознания. Такой непреложной аксиоматической основой церковности является вера во Христа Богочеловека, Спасителя и Господа и Его Церковь. Те христологические (отчасти и экклезиологические) догматы, которые устанавливались на Вселенских Соборах, являются по отношению к этим аксиомам догматическими теоремами, которые проверялись и доказывались на их основании. Так, например, отвержение арианства было частным положением, имеющим в виду *ближе, частнее* определить Божественность Сына, и эту же задачу –

выявить непреложную аксиому веры в частной формуле, установить теорему веры, ставит себе и Никейский догмат. Особенностью такой догматической теоремы является то, что она до авторитетного своего и окончательного определения является проблематической, и на эту-то проблему веры Собор и отвечает догматом, после этого также получающим силу аксиомы, ее непреложность. Подобную же природу имели и остальные догматы, установленные в истории Церкви. В этом смысле каждый догмат для своего времени давал нечто новое, чего еще не было в церковном сознании (почему и можно перед лицом этого факта говорить о догматическом развитии Церкви), хотя вместе с тем в этом развитии принципиально не может быть ничего нового, ибо в Церкви все дано с ее основания, она есть полнота Наполняющего во всех, а все ее догматы – теоремы суть только разные обнаружения ее непреложных аксиом, выражающих самое ее существование. Поэтому, вообще говоря, не может быть и не было Соборов, которые бы догматически устанавливали веру в Богочеловека и Его Церковь, хотя эта вера торжественно провозглашалась (например, в Никео-Контантинопольском Символе). Однако здесь устанавливалась лишь известная формула веры, а не самая вера, которая, разумеется, была и без символов и раньше символа, и она именно утвердила и Собор, и символ.

Применим это различие к вопросу о Ватиканском догмате. Принадлежит ли он, если он истинен, к числу таких догматических теорем, которые до времени оставались вне догматического поля зрения и лишь с определенного момента вступают в него? Может ли *такой* догмат явиться догматическим новшеством (хотя бы в том относительном смысле, в каком это вообще возможно), или же он принадлежит к числу конститутивных условий всякого религиозного опыта, есть как бы *a priori* церковности? В том виде, как папский примат понят и установлен на Ватиканском Соборе, очевидно, может быть только последнее. Своеобразный экклезиопапизм, там провозглашенный, объявляющий подчинение папе условием церковности и делающий последнего живым начальником Церкви на земле, земным викарием Христа, то есть земным

Христом относительно Церкви, очевидно, мог бы быть лишь столь же изначальным, как и та аксиома веры, что Христос есть Глава Церкви. И очевидно, что провозглашение такого догмата возможно только как торжественная декларация, а не как плод обсуждения и разрешения догматической проблемы, поставленной в виде «схемы» Собору для обсуждения и принятия или непринятия. Собор, провозглашающий непогрешительную власть в Церкви *ex sese sine consensu ecclesiae*, совершает акт противоречивый и бессмысленный, сам себя уничтожающий, есть *reductio ad absurdum* (сведение к нелепости (лат.) – *Прим. ред.*) самого этого Собора. Поэтому Ватиканский догмат внутренне саморазлагается. Такой догмат вообще не мог быть провозглашен Собором в форме догматического постановления, а разве только исповедан в виде верноподданнического адреса с изъявлением преданности и послушания. Такой догмат, по смыслу его, властен произнести только папа, притом всякий папа и во всякое время, не только Пий IX в Ватикане, но и, например, Мартин V в Констанце или Евгений IV в Базеле. Поэтому не только оба последние Собора, но даже и Ватиканский с его борьбой и попытками противодействия со стороны меньшинства оказываются фактическим отрицанием мнимой догматической аксиомы. Самые эти попытки являются уже незаконным действием членов Собора, их обязанностью, но прямым церковным бунтом и ересью. Нельзя спасти положение и указанием на то, что хотя догмат этот содержался в Церкви всегда, однако только теперь пришло время для его провозглашения. Идея «развития догматов» не пользуется нимало относительно вопроса о Церкви и ее главе: здесь могут изменяться только формулы догмата, но существо его всегда должно быть аксиоматически ясно, и, как догматическое новшество, такой догмат не может быть провозглашен. Включение в формулу догмата *заведомой* двусмысленности: *Sacro approbante consilio* (что может быть с *одинаковым* основанием переведено и как обстоятельство времени: *по* или *при* одобрении Собора, и как обстоятельство образа действия: *вследствие*, *в силу*, *после*, *в результате* одобрения Собора) еще более подчеркивает внутреннюю

невозможность догмата *ex sese sine consensu ecclesiae*, причем эта последняя вставка, сделанная в последний момент, более всего превращает Ватиканский догмат в бессмыслицу, в круглый квадрат и жареный лед. Еще раз повторилась история Вавилонского столпотворения... Упоенные победой стремились получить наибольшие триумфы, однако в своем порыве не сумели вовремя остановиться и свести концы с концами. Этим обличается внутренняя противоречивость, общая невозможность экклезиопапизма.

* * *

Ватиканский догмат не нужен был Католической церкви. Порождение одной «ультрамонтанской» или, по нашей терминологии, экклезиопапистской или просто папистской партии в Церкви, он явился неожиданностью, навязанной сверху. Им нисколько не был увеличен или укреплен папский авторитет фактически – он и без того был и остается так велик, что едва ли даже может быть увеличен. Новый догмат только придал папе догматический нимб. Католическое богословие, которое принуждено было внести в свои анналы Ватикан, не знает, что делать с этим догматом, и по настоящее время он остается догматической шарадой (несмотря на ворчливое заявление папы Пия IX еще в 1871 году в ответ на просьбы о *точнейшем* истолковании нового догмата, что он ясен для всех, обладающих доброй совестью, – но что же иное и оставалось сказать создателю, а вместе и жертве Ватиканского определения?) До сих пор, за полвека из него не было сделано еще ни разу практического применения, папа ни разу не высказался торжественно *ex cathedra*. Одной его *plena potestas* оказалось достаточно, чтобы облекать непогрешимостью всякие, в том числе и догматические, определения (например, против модернистов). Однако, несмотря на свою практическую ненужность, догмат этот явился *неизбежностью* как последний логический вывод церковного юридизма и как предельный симптом глубокого духовного распада западного христианства, происшедшего с Реформацией. Ватиканский догмат есть последнее слово *протестантизма внутри католичества*, Реформации, действующей как контрреформация. Несмотря на

властолюбие отдельных пап и на историческую силу папства, Ватиканский догмат был бы и невозможен и бессмыслен до Реформации: невозможен потому, что начала церковной свободы еще живы были в Католической церкви, как мы знаем уже из истории предреформационных Соборов, и учение о папском примате не принимало характера учения о церковном единодержавии; бессмыслен же потому, что вовсе и не было врага, отвергающего церковную власть иерархии. Реформация расколола не только внешнее Тело церкви, но и внутреннее его единство. То соединение христианской свободы и церковного послушания, которое составляет существо Церкви и ныне исповедуется только в Православии, разрушилось: свободолюбие ушло, мнимое призраком свободы без послушания, в пустыни протестантизма и индивидуализма, а послушание, осознав себя в своей враждебности свободе, еще более прежнего иссохло в законничестве. Реакция ветхозаветных начал в христианстве, которая и ранее была заметна в Западной Церкви, теперь усилилась, и последним словом этой ветхозаветности и явился Ватиканский догмат. Католическая церковь и доселе не оправилась от своеобразного духовного истощения после Реформации, выразившегося, между прочим, в своеобразном духовном милитаризме *societatis Jesu* (ордена иезуитов (лат.) – *Прим. ред.*), этом образе новейшего, послереформационного католичества. Нельзя не изумляться обилию сил и жизненности западного христианства, явленного в протестантизме, а еще более в католичестве, но нужно видеть и это особенное его *качество*. Не нужно ослепляться богатством его *человеческих* сил, возрастом культуры, высотой цивилизации – Западная Европа имеет богатое наследство, но следует различать особую *тональность* этой церковности по существу ее. Западноевропейский мир остается болен неизжитой и непреодоленной Реформацией, которая явилась неизбежным его кризисом. И Ватиканский собор свидетельствует, что Реформация еще не закончилась, что она продолжается и в католичестве, и в протестантизме. Эти обе разделившиеся половины идут в разные стороны, причем *Vaticanum* готовит,

разумеется, новое вооружение против Реформации. Однако оно бессильно и свидетельствует скорее о духовной слабости, нежели о мощи. Католичество есть могучая дисциплинированная армия, но Церковь не есть армия, и армией нельзя победить Реформацию, как об этом достаточно свидетельствует история; и ватиканская армия оказывается доселе бессильна против Реформации. Католичество как контрреформация само определилось через отрицание христианской свободы, которую возвестило миру Евангелие. Протестантский же мир услышал с наибольшей ясностью это благовестие свободы из проповеди апостола Павла. Для тех, для кого христианская свобода есть непреложный долг христианина, от которого он не может отказаться, нет пути в Ватикан. Напротив, для них вполне возможен и естественен путь к Православию, хотя вступление на него необходимо должно сопровождаться внутренним и внешним преодолением Реформации как антииерархизма, болезни, привитой ей папизмом. Реформация есть великая катастрофа западного христианства, но она есть лишь продолжение того же самого процесса, которым вызвано было ранее так называемое разделение церквей. Последнее, конечно, имеет сложные национально-культурные и исторические причины, и невозможно отрицать долю вины в нем, наряду с Римом, и на Византии, на честолюбии Константинопольских патриархов и византийском цезарепапизме, однако не об этом идет речь. Нас интересует здесь, что то самое изменение в понимании и чувстве церковности, которое выразилось в преобладании юридических начал и в папизме, эта ветхозаветность, проявившаяся и все усиливавшаяся в Западной Церкви, оказалась несовместна с восточной церковностью. Последняя извне страдала раболепием и даже порабощенностью, но внутри хранила заветы возлюбленного ученика Христова. Петринизм, притом все больше противопоставлявшийся паулинизму (хотя Петр и Павел вместе были основателями Римской церкви), оказывался несовместимым с Иоанновым христианством Востока, – не в исторических его слабостях, но в его умопостигаемом существе, в самом его *εἶδος* (идее (лат.) – *Прим. ред.*). Этого и посейчас не

видят и не признают католические богословы. Но следующим шагом в усилении ветхозаветных, духовно-иудаистических начал в католичестве явилось уродливое и противоестественное противопоставление апостолов Петра и Павла, совершившееся в недрах западного христианства. И Ватиканский догмат без всякой нужды углубляет этот разрыв. В этом смысле он есть недоброе дело. Фанатическое ослепление контрреформации побудило довести этот внутренний разрыв до полной непримиримости. Ватиканским догматом католичество в настоящее время духовно изолирует себя от всего прочего христианского мира (как это в наши дни снова проявилось на примере Лозаннской¹²¹ конференции). Всегда агрессивное и прозелитическое фактически, теперь оно и догматически вынуждается быть таковым. *Extra ecclesiam nulla salus* (вне Церкви нет спасения (лат.) – *Прим. ред.*) теперь определенно понимается так, что вне подчинения папе, которому принадлежит *omnis creatura* (всё творение (лат.) – *Прим. ред.*; еще по булле Бонифация VIII *Unam sanctam*), нет спасения. Для католиков естественен становится один образ действий – завоевательный, одна политика – папского империализма. Католичество по догматическому своему существу не может знать иного соединения, кроме подчинения папе, это властолюбие не личное или, так сказать, психологическое, но онтологическое. Католичество должно онтологически измениться, утратить свой папизм, сделаться православным в этом решающем пункте, чтобы явилась потребность в соединении. Молитва Господа «да будут все едино» (Ин.17:21 – *Прим. ред.*) существенно различно понимается католичеством и Православием, настолько, что и молятся о разном. Ватиканский догмат, который явился насилием над известной частью Католической церкви, более близкой к Православию, и в настоящее время многих понуждает к лицемерию. Однако нельзя отрицать, что папизм и по сие время составляет внутренний факт и духовный устой католического мира. И пока остается так, приходится сказать, что последний не созрел еще для подлинного соединения Церквей. Здесь бессильны теологические доводы, иначе перед ними давно уже должна

была бы рассыпаться ватиканская твердыня волюнтаристического богословия. Для этого, кроме вековой научной работы протестантизма, достаточно было бы уничтожающей и научно неотразимой критики даже старокатоликов. Вся работа научного ниспровержения папизма, в сущности, уже произведена. Нет, здесь должна воздействовать сама жизнь, новый опыт, которого католичество пока не знает. Папство испытало великие потрясения и догматические колебания: в эпоху авиньонского пленения, в XV веке, в конце XVIII века. В наш век великих потрясений гарантировано ли и оно от них, хотя и кажется, что незыблема «скала Петрова», и даже восстанавливается папское государство? Незыблемой казалась твердыня и царского цезарепапизма, но она рассыпалась вдребезги в несколько дней. И каждый исторический час, каждый переворот чреват новыми возможностями и потрясениями.

До сих пор, пока стоит Ватиканский догмат, для православного мира он есть непреодолимое препятствие к искреннему и подлинному движению к воссоединению с католичеством. Несомненно, и в Православии есть люди католической психологии и католического образа мыслей – паписты без папы, которые по католически понимают церковность и по католически же говорят не о воссоединении, но лишь о присоединении и подчинении. Не беря здесь вопроса о церковном расколе и его преодолении во всем его догматическом объеме, можно констатировать, однако, что католизирующими мнениями отнюдь не исчерпывается и не определяется все отношение к рассматриваемому вопросу в Православии, и уж во всяком случае в недрах Православия сохраняется полная возможность судить о вопросе по существу. За века раскола между Востоком и Западом накопилось немало догматических различий, если не разногласий. Все они еще могут быть обсуждаемы по существу, если только для этого есть возможность с обеих сторон. Для Православия такая возможность есть. Однако до тех пор, пока твердо стоит Ватиканский догмат, эта возможность (на Вселенском Соборе или иным способом) для католичества отпадает, почему все

догматы католичества, каковы бы они ни были и чего бы ни касались, обсуждению по существу не подлежат, раз они получили папское утверждение, имеют на себе штемпель непогрешимости. Возможно, здесь только подчинение и присоединение. Но на такую почву, разумеется, Православие не может вступить по своему существу, ибо это значило бы отвергнуться своего церковного естества, благодати Святого Духа, живущей в Церкви, которую ведает всякий православный.

Ватиканский догмат является в настоящее время центральным для вопроса о воссоединении Церкви, если Господь когда-либо явит миру это чудо Своей милости. Раньше, в эпоху II Лионского и Флорентийского Соборов, главными вопросами догматических пререканий был догмат о Духе Святом, о *filioque* (и от Сына (лат.) – *Прим. ред.*), и лишь на втором месте стоял вопрос о папском примате (вместе с вопросом о совершении Литургии на квасном или пресном хлебе, о чистилище и некоторых др.). В настоящее время вопрос о Святом Духе, конечно, не потерял ни своей важности, ни своей трудности, но фактически, в сознании, он уже перестал быть *impedimentum dirimens* (разделяющим препятствием (лат.) – *Прим. ред.*), по выражению В.В.Болотова, и допускает возможность спокойного богословского обсуждения (как это и имело место при переговорах с старокатоликами). Почти утерять значение и непомерно преувеличенный в свое время вопрос о различии в восточной и западной Литургии и об опресноках. Сравнительно второстепенным является вопрос даже о чистилище, как и о новом догмате непорочного зачатия (поскольку он не сплетается воедино с папской непогрешительностью). Но зато все эти частные разногласия заслонены одним – основным. Это непомерно выросший и окрепший за эти века папизм, догматически утвержденный в Ватиканском догмате. Это и есть основное и определяющее разногласие между Востоком и Западом. Католичество стало папизмом и утверждается как таковой, напротив, Православие, хотя оно может и должно признавать первенство Римской кафедры, воздавая ей древнюю честь, ни в каком случае не может принять именно папизм, который является для него

ересью в учении о Церкви. Таким образом, вопрос стоит с роковой безвыходностью: до тех пор пока католичество не перестанет быть папизмом и не откажется по существу от Ватиканского догмата (хотя бы через новое и точнейшее его истолкование), – а для этого должен совершиться в нем геологический переворот, – к соединению с ним нет путей. Однако невозможное для человека возможно для Бога, и нам остается ввериться Промыслу, нас ведущему, устрояющему судьбы Церкви и совершающему невозможное для человеков.

К вопросу о дисциплине покаяния и Причащения (По поводу тезисов проф.прот. о.Т.Налимова. «Путь», №18)¹²²

Тезисы прот.Налимова, ныне опубликованные в «Пути», заслуживают внимательного и искреннего обсуждения как по своему содержанию, так и по значительности его личности, о которой свидетельствуют лица, находившиеся в духовном общении с ним.¹²³ Отвлекаясь от богословских частных, в которых найдется немало спорного и неточного (в частности, и в отношении к католичеству), я останавлиюсь только на двух его идеях, имеющих чрезвычайно жизненное значение, – об учащении Причащения и о соотношении между исповедью и Причащением. Первый вопрос сделался особенно жизненным в последнее время – в России, среди непрерывного мученичества за веру, и в эмиграции, живущей поневоле вне старого уклада жизни. Господствующая практика, как известно, состояла в том, что для мирян считалось христианским долгом «отговориться» однажды (много – дважды) в Великом посту, и даже пожелание Церкви, чтобы говение совершалось в каждом посту (то есть четырежды в год), как правило, не исполнялось. Эта практика связывалась с повышенной дисциплиной Таинства, требовавшей строгого и продолжительного приготовления к Причащению через посещение всех служб в течение недели, усиленного поста и молитвы. Без этого условия Причащение представлялось уничтожением Таинства. Но, с другой стороны, верующие воспитывались в том представлении, что мирянам непосильно, несоответственно многократное Причащение, и исключения (отец Иоанн Кронштадтский) только подтверждали общее правило, состоявшее в том, что частое Причащение – не для мирян. И некоторыми церковными деятелями это рассматривалось даже как общецерковная норма, которой, однако, никогда не существовало. Правило, установившееся и, может быть, даже и соответственное для одной исторической эпохи, принималось за всеобщее. В действительности практика Церкви в разные времена менялась – от Причащения *всех*

верующих за каждый Литургией в первые века (Διδάχῃ, святой Иустин) до новейшей с единократным Причащением в течение года. Канонические правила в этом отношении допускают и скорее поощряют частое, даже каждодневное Причащение: «Хорошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать Божественные Тайны... впрочем, мы приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и субботу, также и в иные дни, если бывает память какого-либо святого. А что нимало опасно, если кто, во время гонений, за отсутствием священника или служащего, бывает в необходимости принимать Причастие собственной рукой, излишне было бы это и доказывать, ибо долговременный обычай удостоверяет в этом самым делом. Ибо все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня Причастие в доме, сами себя приобщают. А в Александрии и в Египте и каждый крещеный мирянин по большей части имеет у себя Причастие в доме, и сам приобщается, когда хочет. Ибо, когда иерей единожды совершил и преподал Жертву, то принявший ее как всецелую, причащаясь ежедневно, должен веровать, что принимает и причащается от Самого Преподавшего». Это каноническое правило святого Василия Великого до такой степени не соответствует нашим привычным воззрениям, что кажется даже странным читать его в «Правилах Православной Церкви».¹²⁴ Дозволенность и желательность возможно частого Причащения для мирян канонически установлено и соответствует практике Древней Церкви. Не может быть против этого приведено и каких-либо догматических оснований. Соединение со Христом во святейшем Таинстве Евхаристии есть для христианина источник жизни и сил и радостей радость. Евхаристический голод и жажда, стремление к принятию Святых Таин должны быть естественным состоянием для христианина и в известном смысле являются мерой его духовного возраста. Конечно, он должен приступать «со страхом Божиим», с покаянной молитвой о своих грехах и чувством своего глубочайшего недостойнства, но и с верой, что Господь пришел в мир «грешных спасти». Должно со всей серьезностью и ответственностью готовиться к Причащению, но не нужно и себя запугивать,

как и не нужно отпугивать греховностью. «Я не готов?» – «Никогда и не будешь готов», – был ответ мудрого старца на естественное сомнение мирянина. Лукавство человеческой совести скорее делает то, что она глубже погружается в сон, если знает, что она имеет перед собой долгое время, и, напротив, поддерживается в большем напряжении необходимостью чаще ставить себя перед судом Божиим. Конечно, здесь все индивидуально и соответствует эпохе и состоянию личной жизни. Однако в наше время уже пробуждена эта спасительная жажда частого Причащения, и долгом пастырства является не задерживать и не угащать ее, но скорее поддерживать и уж во всяком случае удовлетворять (при наличии возможности, внешней и внутренней). Больше того, пастырь должен призывать к Святым Тайнам, поощряя более частое Причащение, в меру не наименьшей, но наибольшей возможности для каждого и уж во всяком случае не связывая его никакими формальными ограничениями. Это и становится сейчас господствующей практикой в России и даже за рубежом, и одним из вдохновенных и смелых провозвестников на этом пути является отец Налимов. Совершившаяся или, по крайней мере, совершающаяся в практике Причащения перемена есть одно из спасительных духовных достижений нашего времени, связанных с его страданиями и потрясениями, и оно не должно быть утеряно.

Каков же может быть предел учащения Причащения для мирян? И следует ли стремиться к тому, чтобы сделать его каждодневным, какова была, по-видимому, мысль отца Налимова (тезис 21) и как это практикуется теперь в католичестве и англиканстве?¹²⁵ Хотя эта возможность и не исключена каноническими запрещениями и потому не может быть оспариваема в качестве исключения, однако она, по нашему мнению, не должна быть общей нормой, как непосильная и чрезмерная. При сопоставлении с практикой западного христианства нам не нужно забывать всей силы литургических и дисциплинарных различий, существующих в настоящее время между Восточной и Западной Церковью. Западная месса без пения имеет меньшую продолжительность,

нежели наше утреннее правило с приготовлением к Причащению, и не идет в сравнение с продолжительностью нашей Литургии, особенно если присоединить к ней вечерню, утреню и правило (не говоря уже о том, что на Западе существует практика Причащения запасными Дарами и помимо мессы). Понижать же дисциплинарные требования нецелесообразно, и это делает каждодневное Причащение на Литургии практически невозможным, даже для священнослужителей. Но оно является и духовно чрезмерным, большим, чем могут при обычных условиях понести миряне, как об этом свидетельствует и их собственное сознание. Для священнослужителей особая сила к тому подается с рукоположением, и, кроме того, для них Причащение нераздельно соединено с самым совершением Таинства. Однако то, что естественно для них, затруднительно для мирян, от которых для причащения на каждой Литургии потребовалось бы даже большее напряжение, нежели от священнослужителей. Однако наша Литургия дает возможность мирянам участвовать в Евхаристической Трапезе и помимо прямого Причащения, во-первых, через духовное Причащение, которое подается через благоговейное присутствие, а, следовательно, и соучастие в Таинстве Евхаристии, и, во-вторых, через вкушение евхаристического хлеба, просфоры, чему нет соответствия в западной мессе. Просфора, из которой изымается частица для погружения в Святую Чашу, есть вещественный знак духовного сопричащения, а вместе и «антидор» – ἀντίδωρον, *вместо-причастие* от хлеба, который явился веществом Евхаристии.¹²⁶ Вместе с тем это есть и память Церкви об агапах, которые первоначально тесно соединялись с Евхаристией. Таковое участие в Евхаристической Трапезе подается всем верующим на каждой Литургии. Мало того, вкушение просфоры желательно каждодневно на дому. Западная Церковь, не имея просфоры, не знает поэтому и середины между полным безучастием в Евхаристической Трапезе и каждодневным Причащением, а потому и чрезмерно ослабляет дисциплину Причащения, в то же время внося в нее формализм и через это овнешнивая, механизировав Святейшее Таинство. Сказанное, впрочем, не

исключает возможности каждодневного Причащения в течение некоторого ограниченного промежутка времени (двух, трех или даже более дней подряд), что является делом частного случая и пастырского усмотрения. Думается, во всяком случае, что Православию было бы неестественно в этом отношении приближаться к новейшей католической практике каждодневного Причащения мирян, которая, наряду с положительными сторонами, имеет и отрицательные (в связи с непосильностью этого).

Все сказанное относится к Причащению на Литургии, причем, конечно, отделять произвольно и без необходимости одно от другого совершенно нежелательно.

Правилом является, наоборот, то, что, если совершается Литургия, для всех, могущих на ней присутствовать, Причащение возможно лишь на Литургии и *в связи* с Литургией. Поэтому причащение запасными Святыми Дарами совершается только для больных и немощных, не могущих присутствовать на Литургии. Как мы знаем из приведенного правила святого Василия Великого, Древняя Церковь знала употребление запасных Даров в более широких размерах, причем *главная* разница от современной практики в том, что запасные Дары в известных случаях давались и в руки мирян, соответственно древнейшему обычаю. Более строгая практика современная, согласно которой Святые Дары преподносятся только священником, в известных случаях уже терпит исключение. Нам известно, что отец прот.Налимов систематически посылал в тюрьму смертникам (а кто же в советской тюрьме не может оказаться смертником?) Святые Дары для Причащения, и, думается нам, можно только с признательностью лобызать любящее дерзновение пастыря. Аналогичное положение мы имеем в жизни беженства, когда отправляются на многие годы в отдаленные места, где нет храма, например, Центральную Африку.¹²⁷ Кроме того, причащение запасными Святыми Дарами может и должно быть расширено, сравнительно с теперешней практикой, на такие случаи, когда нет возможности совершить Литургию, и это одинаково касается как священников, так и мирян. Практика Причащения запасными Дарами уже

существует в зарубежье в Великом посту и перед Пасхой в местах, где не может быть совершена Литургия. Помощью ее расширения можно было бы приближаться к идеалу каждодневного Причащения для священника – не только на Литургии, но и независимо от нее.

Наиболее острый и пререкаемый вопрос в тезисах отца Налимова касается отделения Таинства Исповеди от Причащения и Причащения без исповеди. Справедливо, что теперешняя связь исповеди и Причащения не принадлежит Древней Церкви, она возникла исторически, хотя это и ничего не говорит против ее существенности (обратная точка зрения свойственна лишь либеральному протестантизму). Справедливо также, что Исповедь есть самостоятельное Таинство, могущее и не соединяться с Причащением, хотя душа, раскрывшаяся Богу в покаянии, естественно жаждет совершенного соединения с Ним во Святых Тайнах, так что эта связь есть внутренняя. Необходимо ли готовиться к Причащению через исповедь для мирян? В отрицательном ответе на этом вопрос заключается наиболее характерная, а вместе и наиболее спорная мысль отца Налимова. И в своей практике, и в тезисах он отрицает эту необходимость, утверждая, что исповедь нужна только при наличии греха к смерти, отлучающего христианина от Христа, «для сомневающегося (?) в своей принадлежности к Церкви и ищущего примирения с ней», – «всякий же иной грех может быть очищен одним субъективным раскаянием без разрешения таинственного». Эта общая мысль, взятая при формальном католическом различении грехов на смертные и простительные (*peccata mortalia et venalia*), которое сам отец Налимов однако отвергает, предполагает такой самосуд совести, который возлагает на мирян бремя неудобноносимое. Нельзя оспаривать, что, вообще говоря, священник *может*, если находит соответственным, допустить до причащения и без нарочитой исповеди или, точнее, на основании *одной* исповеди допустить к неоднократному Причащению (случаи такой практики известны мне еще у одного московского священника). Но даже и это допущение, которое отнюдь не имеет общего характера, но

относится только к определенным лицам, отнюдь не содержит в себе того отделения Таинств Исповеди и Причащения, как это у отца Налимова.¹²⁸ Понимание исповеди у отца Налимова колеблется между субъективным состоянием грешника, себя осуждающего, и объективным актом разрешения, без которого нет Таинства Покаяния, причем он еще устанавливает особый вид покаяния в виде беседы с пастырем без разрешения. В последнем случае сам пастырь решает, нужно ли разрешение или достаточно субъективного покаяния.

Все это вносит в дисциплину покаяния совершенно ненужную субъективность и шаткость, даже произвол. Чуткая совесть, предстающая перед Богом, всегда сознает если не свой грех, то греховность, почему и исповедует приступающий к Чаше себя как первого из грешников. Таинственное разрешение дает отпущение грехов, но и чувство греховности облегчается благодатным освежением в этом отпущении грехов, как ведомых, так и неведомых. Таинство Покаяния нужно для всех, и для самоправедных фарисеев, может быть, более, нежели для плачущих мытарей. И нужно именно благодатное разрешение и таящееся в нем обновление. А если это так, то нет никаких оснований отделять Причащение от Таинства Покаяния. Для священнослужителей в самом рукоположении подается сила и власть причащения на каждой Литургии без предварительного покаяния. (Поэтому последнее приобретает здесь самостоятельное значение, хотя и для священнослужителя особенное значение имеет Причащение после исповеди, как и в строгих монастырях седмичный иеромонах готовится к седмице через исповедь. Однако это связано именно с совершением Литургии, вне которого и священник, например больной, по существующему обычаю получает Святое Причащение по мирянскому чину после предварительной исповеди (хотя бы и не всякий раз)).¹²⁹ Для мирян же гораздо естественнее приступить к Причащению, получив таинственное разрешение от грехов, хотя бы исповедь их и относилась к не чрезвычайным, но повседневным, то есть не столько к грехам, сколько к греховности. Безгрешных людей нет, и Таинство Покаяния, даже с самой полной исповедью, не

делает безгреховным, хотя бы в грехах «неведения», и не греховность отделяет от Чаши, к которой призываются грешники, а нераскаянность. Но чувство своей греховности влечет нас во «врачебницу» покаяния, чтобы в благодатном разрешении совершить новое омовение совести. Могут сказать, что такое разрешение без конкретной, содержательной исповеди превращается в формальность или «магизм». Однако это было бы так, если бы в совести кающегося не было сознания своей действительной греховности перед Богом, но без этого сознания нельзя достойно приступить к Святым Тайнам. Единое Таинство Исповеди содержит в себе различные конкретные возможности осуществления соответственно индивидуальному состоянию кающегося (и этому различию соответствуют различные духовные меры в виде епитимий). На этом основании нельзя согласиться и с тем, что так называемая общая исповедь «не имеет никакого отношения к Таинству Покаяния» (тезис 23). Можно относиться с большой сдержанностью к общей исповеди, ограничивая ее применение лишь особыми условиями ее целесообразности или неизбежности и непременно восполняя ее индивидуальной исповедью в случаях особенных. Однако нельзя отрицать за ней силу Таинства на том только основании, что здесь не происходит личной встречи каждого кающегося с духовником. Во-первых, здесь производится исповедание грехов через их именование и вопрошание о них священником, а, во-вторых, здесь подается общее благодатное разрешение.¹³⁰ Поэтому и общая исповедь есть Таинство, так же как таинственную силу имеет и разрешение, подаваемое при исповедании не только грехов, но общей греховности. Но и такая краткая и общая исповедь служит уже достаточным приготовлением к Причащению. Понижать же покаянную дисциплину без достаточной необходимости является нежелательным, как и вводить широкую практику Причащения без покаяния. Однако здесь решающее значение, как вообще в вопросах дисциплинарного порядка, имеют «обстоятельства места и времени», а также те особые личные свойства и состояния, которые могут быть ведомы только одному пастырю, берущему

на свою ответственность перед Богом на основании данной ему власти то или иное распоряжение.¹³¹ Но, как общее правило, мысль отца Налимова способна привести скорее к дальнейшему упадку церковной дисциплины, хотя применяемая в соответственных случаях она и имела, по свидетельству лиц, бывших на его пастырском попечении, самые благотворные духовные плоды. Во всяком случае остается без изменения тот основной факт, что между мирянами и Евхаристической Жертвой стоит жрец, как посредник, и без этого посредничества священства не может осуществляться ее вкушение.

Значение тезисов отца Налимова в том, что в них ставятся живые и важные вопросы евхаристической жизни, и, что особенно важно, в них содержится евхаристический зов – к более частому причащению. И этот зов приносится к нам с родины, из Русской Церкви. В страданиях среди гонений очевиднее и острее сознаются необходимость, спасительность и сила той благодатной помощи, которая подается нам от Евхаристической Чаши, и этот же зов раздается ныне и по всему христианскому миру.

Евхаристический догмат¹³²

Часть I

Согласно верованию Православной Церкви, в Божественной Евхаристии хлеб и вино *прелагаются* в Тело и Кровь Христовы, в которых присутствует Сам Господь. Хлеб и вино перестают быть самими собою, становясь Телом и Кровью Христовыми: «сие (τοῦτο) есть тело Мое», «сие есть кровь Моя». Сила таинственного преложения пронизывает естество хлеба и вина и изменяет его. Оно становится иным самого себя, не тем, что оно есть как вещь физического мира. Однако хлеб и вино не теряют своей вещности в пределах этого мира, остается неизменна их хлебность и винность: запах, вкус, вес, цвет, физические и химические свойства. Происшедшее изменение естества не отражается на их физическом бытии. Чудо преложения Святых Даров поэтому есть не физическое, но метафизическое. Оно не выражается в замене одного вещества другим в области физического мира подобно тому, как, например, в Кане Галилейской вещество воды превратилось в вещество вина, или, при чудесном насыщении народа, умножилось самое количество хлеба. Нет и даже не может быть такого вещества в мире, в которое могли бы превратиться хлеб и вино при своем преложении в Тело и Кровь Христовы. Такому преложению не соответствует никакое изменение в пределах этого мира, ибо среди вещей этого мира вообще отсутствует вещество Тела и Крови Христовых. Изменение, понятое в таком смысле, означало бы совсем новое творение, сопровождающееся уничтожением прежнего, но в таком случае это и не было бы *преложением*, μεταβολή, предполагающим некое *тожество* terminus a quo с terminus ad quem (начальной границы с конечной (лат.) – Прим. ред.), при полном их вместе с тем различии. Новое же творение *взамен* прежнего упраздняет эту связь, уничтожает terminus a quo, а тем самым и terminus ad quem, в их соотношении.

Идея преложения, таким образом, содержит в себе *антиномию*, которая преодолевает закон тожества, однако его не только не упраздняя, но даже утверждая: преложение есть

тожество различного или различие тожественного. Оно не есть превращение с поглощением одного другим, но есть единство и вместе противостояние обоих, чудо антиномическое. И это выражено прямо в словах Господних «сие (то есть хлеб) есть Тело Мое» и «сие (то есть вино) есть Кровь Моя». *Сие* (хотя и в среднем роде, тоῦτο) есть обозначение подлежащих хлеба и вина как вещей или предметов, доступных чувственному восприятию (а не просто словесный указательный жест в отношении к Телу и Крови). *Сие есть Тело Мое, сие есть Кровь Моя* есть формула антиномии, тожество различного и различие тожественного, преложение – как *отожествление* in actu, а не неподвижное тожество, при котором разные вещи остаются в своей разности и обособлении, чуждые всякого отожествления. Чудо антиномии, преложение, состоит в том, что нечто есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть: хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми, как и наоборот, Тело и Кровь суть эти (евхаристические) хлеб и вино. Преложение не есть физическое превращение, которое мы имеем в обмене веществ: дрова сгорают, превращаясь и заменяясь теплом, газами, пеплом; дров уже нет, они были. Превращение состоит именно в снятии противоположения между terminus a quo и terminus ad quem, и после сгорания дров их уже просто нет, а потому нет места и преложению. Евхаристическое чудо преложения Святых Даров нельзя уразумевать и как физическое превращение хлеба и вина в тело человеческое, подобно тому как это мы имеем в питании, при усвоении пищи организмом и ее ассимилировании (хотя эта аналогия имеет и немалое значение для Евхаристического догмата). Преложение Святых Даров такое физическое превращение даже прямо исключает.¹³³ Правда, среди благочестивых сказаний, имеющих целью утверждение веры в Божественную Евхаристию, имеются такие, в которых особым видением подтверждается такое превращение для уверения неверующих или для утешения верующих. (Таково, например, сказание из жития святого Григория Двоеслова, папы Римского VII века, далее сказание, странствовавшее на Западе и на Востоке, о видении заклания Младенца и излитии Его Крови

Ангелами.) Однако этим сказаниям не может быть придаваемо догматического значения при уразумении самого Евхаристического чуда, они могут быть приняты самое большее, как имеющие лишь *символическое* значение во свидетельство истинности Божественной Евхаристии. (Аналогичное же значение имеет и известное видение из жизни прп.Сергия о том, что при благословении Святых Даров в Чашу вошло свившееся пламя огня, и преподобный Причащался огнем. Святые Дары нередко именуются огнем в молитвах, хотя это и не означает, что хлеб и вино прелагаются в огонь, но сим лишь указывается Божественная огненность Святых Даров от почивающего на них Духа Святого.)

Чудо преложения Святых Даров есть не физическое, но метафизическое. Μετά – *пре* (в слове μεταβολή, преложение) означает не изменение одного состояния вещества в другое в пределах физического мира, но *соединение* двух миров, двух областей бытия, между собой раздельных, метафизический transcensus (переход (лат.) – *Прим. ред.*). Преложение в таком смысле не может и не должно становиться предметом чувственного восприятия, относящегося к *этому* миру. Поэтому само это преложение, совершенно незримое телесными очами и недоступное телесным чувствам, может быть только предметом *веры*, которая есть «вещей обличение невидимых» (Евр.11:1), познание очевидности метафизической, вопреки или независимо от очевидности физической. В преложение Святых Даров можно и должно *верить* всей силой веры в Господа нашего Иисуса Христа и в действительную силу Его установления: «...верую, яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия есть самая честная Кровь Твоя». Содержание этой веры не может стать предметом естественного, опытного или научного знания, «естествознания», хотя оно и доступно внутреннему, духовному ведению с его самоочевидностью, которая победно и свидетельствует о себе в Святом Причащении.

Исповедание веры в преложение Святых Даров составляет общее достояние Церкви с первых веков христианства. Оно твердо и неизменно выражается в отеческой письменности,

иногда расплывчато и неточно (как у александрийцев Климента и Оригена), обычно же ясно и недвусмысленно, начиная от мужей апостольских до святого Иоанна Дамаскина и позже его (например, у святого Симеона Нового Богослова). В течение всего первого 1000-летия в истории христианской Церкви, в разгаре христологических споров, не возникало вопроса об Евхаристическом догмате, который исповедовался Церковью непосредственно и жизненно, без нарочитого изъяснения и определения (что лишний раз свидетельствует о вторичном и производном значении догматических определений в Церкви: *primum vivere, deinde dogmatizare* (вначале жить, затем догматизировать (лат.) – *Прим. ред.*). Попытки выразить Евхаристический догмат и его, так сказать, богословски осмыслить, появляются, как и обычно в истории догматов, с появлением ересей, которые, в свою очередь, как тоже обычно, являлись последствием начавшегося в этой области догматического брожения. Это брожение обнаружилось сначала на Западе. Восток, вынесший на себе всю тяжесть христологических споров, в Евхаристическом вопросе оставался пассивен, скорее лишь оборонялся от ереси, причем, как это нередко бывает, порою и сам впадал при этом в зависимость от наступающей стороны. Восток и доселе не сказал собственного слова в этом вопросе, которое, однако, еще должно быть сказано.

В Западной Церкви в IX веке у ранних представителей будущей схоластики (*Paschasius, Radbertus Corbiensis, Rabanus Maurus*) появилась первая догматическая рефлексия по поводу Евхаристического догмата, которая в XI веке (в лице *Berengarius de Tours*) переходит уже в сомнение, а далее в прямую ересь (у Виклефа, XIVв., и далее у Гусса). Учение Беренгария (хотя оно точно и не может быть установлено) является началом евхаристических споров, которые продолжаются в Реформации и не могут почитаться законченными и до настоящего времени. На общую попытку истолкования преложения Святых Даров лишь символически, или *tropice*, Католическая церковь ответила грубым и прямолинейным определением, которое Беренгарий должен был клятвенно подтвердить папе Николаю на Римском

Собо́ре 1059г.: panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum Sacramento, sed etiam in veritate *manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus atteri* (что хлеб и вино, которые кладутся на алтаре после освящения, суть не только таинственное, но и истинное тело и кровь Господа нашего Иисуса Христа, и чувственно, не только таинственно, но и в действительности *руками священника извлекаются, преломляются и зубами верных измельчаются* (лат.) – Прим. ред.). Здесь был провозглашен предельный евхаристический реализм, стремящийся совершенно овеществить Таинство, взглянуть на него очами этого мира. И этим уже предопределился дальнейший путь западного евхаристического богословия, который можно определить как космологический имманентизм, стремление истолковать Таинство в пределах этого мира. Евхаристическое богословие Запада свое классическое выражение имеет в учении Фомы Аквинского (*Summa Theologiae*, I, Qu. LXXV, LXXVI LXXVII), которое сохраняет определяющее значение и до наших дней. Оно является не только богословской теорией, но канонизировано как обязательное вероучение для всей Католической церкви в канонах Тридентского Собора, как и в *Catechismus Romanus* (римском катехизисе (лат.) – Прим. ред.). Мало того, и реформационные евхаристические учения в лютеранстве и реформатстве могут быть поняты также лишь в связи с ним, как отрицание и преодоление этого же учения. Одним словом, все западное евхаристическое богословие есть положительный или отрицательный томизм, который имеет здесь руководящее значение. Мало того, его влияние распространилось и на Восток, ибо и новейшее православное богословствование в этом вопросе еще находится под косвенным, хотя и недостаточно осознанным, влиянием томизма, которое и должно быть окончательно преодолено.

Основное недоумение, а далее и сомнение в Евхаристическом догмате относится к смыслу и значению преложения Святых Даров. Здесь имеется, как выше указано,

явное несоответствие между свидетельством опыта и очевидностью веры: первый говорит о неизменности хлеба и вина, которая удостоверяется нашими чувствами, вторая же свидетельствует о полном и истинном их изменении через предложение в Тело и Кровь Христовы, в которых «истинно, подлинно и существенно – vere, realiter et essentialiter» присутствует Господь Иисус Христос. Как совместить эти обе очевидности, которые соединяются в Таинстве Евхаристии? Речь идет, очевидно, о силе предложения как отождествления нетождественного, соединении различного.

Как сказано, евхаристическая проблема на Западе сосредоточилась на вопросе об изменении евхаристического вещества и через это овеществилась. Тем самым она получила односторонне *космологическую* постановку – о судьбе вещей этого мира (хлеба и вина) в связи с их таинственным предложением в Тело и Кровь Христовы: что делается с этими вещами, как принадлежащими этому миру, вследствие предложения? Это есть вопрос, так сказать, сакраментального естествознания. В центре вопроса здесь стоит самая *вещь*, евхаристическая материя. Таким материализмом отличается западное богословствование об Евхаристии как в католичестве, так и в антагонистичном ему, но от него зависимом протестантизме с его спиритуализмом. Эта проблематика и получила свое классическое выражение в доктрине Фомы Аквинского, на основных идеях которой мы сейчас остановимся.

Учение Фомы Аквинского имеет, в качестве философской предпосылки, аристотелевское различие в природе вещей субстанции и акциденции. Первая есть то, чему принадлежит (*inhaeret*) второе, – признаки, свойства, качества. Она есть абстракт вещи, бескачественная ее основа, которой именно и принадлежит самостоятельное бытие, тогда как акциденции могут существовать только в чем-нибудь, имея для себя «подлежащее», субстанцию. Каждая вещь имеет свою субстанцию, каковых существует неопределенное множество, причем, по смыслу учения, они возникают и исчезают вместе с вещами. Судьба субстанций связана с судьбою вещей, а субстанции нераздельно связаны со своими акциденциями,

которые принадлежат субстанции. Нераздельность субстанций и акциденций составляет самую основу этого учения. Это различие субстанций от акциденций Фома Аквинский и применяет при разрешении вопроса, что же делается с евхаристическим веществом, с *вещью* хлеба и вина, при преложении его в Тело и Кровь Христовы. Как вещи, хлеб и вино также имеют субстанцию – то есть абстрактную первооснову или «место свойств», а также и акциденции, то есть самые свойства, иначе говоря, то, что можно назвать хлебностью хлеба и винностью вина. Эта хлебность и эта винность, согласно свидетельству внешних чувств, сохраняются без изменения и после преложения. Католическое богословие, начиная с Фомы Аквинского, очень последовательно развивает мысль, что неизменяющиеся акциденции хлеба и вина и после преложения осуществляют полностью всю их хлебность и винность, со всеми их физическими, химическими и даже питательными свойствами, в такой мере, что изменение субстанции никак на этом не отражается. Эти акциденции существуют как бы абсолютно, без субстанции, в чем и состоит одно из проявлений Евхаристического чуда. В преложении Святых Даров, по учению Фомы Аквинского и всего католического богословия, при неизменности акциденций, хотя и остающихся *sine subjecto sive substantia* (без субъекта или субстанции (лат.) – *Прим. ред.*), изменяется их субстанция, происходит *transsubstantiatio* (пресуществление (лат.) – *Прим. ред.*), причем чудесным образом это изменение совершенно не отражается на акциденциях. Вместо субстанции хлеба появляется субстанция Тела Христова, и вместо субстанции вина появляется субстанция Крови Христовой, а вместе с ними, в силу нераздельности естества Христова, *per concomitantiam*, вселяется Господь со Своею душою и Божественным духом, весь Богочеловек (*totus et integer* (весь и целый (лат.) – *Прим. ред.*)). Это изменение субстанции, замена субстанции хлеба и вина субстанцией Тела и Крови есть действие творческого всемогущества Божия, подобное тому, какое совершилось при Боговоплощении в бессеменном зачатии Девы через наитие

Святого Духа. Через transsubstantiatio в акциденциях хлеба и вина присутствует Тело Господне.¹³⁴

Христос присутствует в Святых Дарах Тот самый, Который сидит одесную Отца со Своим телом: totus Christus est in sacramento... totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia cuiusmodi (S. th. III, qu., XLXXVI, a. I. ad secundum (весь Христос в Святых Дарах... все Тело Христа, то есть кости, жилы и все остальное того же рода (лат.) – Прим. ред.)).¹³⁵ В Небесах Христос присутствует Своим телом не только субстанцией, но и акциденциями, dimensive или circumscriptive (пространственно или описательно (лат.) – Прим. ред.))¹³⁶ в том виде, как Он был в Вознесении. При пресуществлении Святых Даров Христос, конечно, не оставляя Неба, как бы возвращается на землю, вселяется и присутствует в гостии.

Итак, доктрина транссубстанции утверждает телесное вселение вознесшегося Христа, вместе с Его Божеством, во Святые Дары, причем отсутствует только акцидентальная сторона этого присутствия, то есть пространственная протяженность и чувственная осязательность. Христос, в Котором также различаются субстанция и акциденции, вселяется в гостию субстанциально, но без Своих акциденций. Этот образ только субстанциального бытия получает в католическом богословии дальнейшее разъяснение. Прежде всего, присутствуя substantialiter (сущностно (лат.) – Прим. ред.), Тело Христово оказывается свободно от всех пространственных определений, даже можно сказать, что оно не присутствует в месте, localiter (Qu. LXXIV, a.V.), которое занято лишь speciebus sacramentorum (видами Святых Даров (лат.) – Прим. ред.). Отсюда разъясняется и возможность сакраментального присутствия Христа одновременно на многих алтарях, а также в каждой части Святых Даров целостно и нераздельно, ибо субстанциальное присутствие сверхпространственно (а также, конечно и сверхвремененно)¹³⁷ и перемещаются лишь Евхаристические Дары, species, в которых Он присутствует (в отличие от la présence corporelle du Sauveur dans le ciel, où se réalise la localisation proprement dite (телесного присутствия Спасителя на небесах, где, собственно, и располагается Его

местопребывание (фр.) – *Прим. ред.*), ib.176). Таким образом, субстанциальное присутствие Христа в Святых Дарах связано с евхаристическим веществом (*species*), которое, в свою очередь, существует *sine subjecto*, бессубстанциально, и в этом смысле представляет собой лишь некую видимость (Декарт), хотя и сохраняет способность воздействия на нашу чувственность и свое место в мире.

Итак, Евхаристическое чудо, в понимании католического богословия, состоит в сверхъестественном, а в известном смысле и противоестественном, соединении субстанции Тела и Крови Христовых, лишенных своих акциденций, с чуждыми ей акциденциями хлеба и вина, утратившими свою субстанцию. Будучи взаимно друг другу чужды, субстанция Тела и Крови Христовых и акциденции хлеба и вина в Таинстве соединены однако нераздельно в такой степени, что с разрушением акциденций прекращается и субстанциальное присутствие. Для ясности следует прибавить, что в этом случае акциденции хлеба и вина, в их раздельном виде, возвращаются в разряд вещей этого мира, то есть снова получают свою собственную субстанцию, – происходит *trans-transsubstantiatio* (как говорит Оккам, *quod ex non substantiis potest fieri substantia* (пре-пресуществление (... т.к. из не-субстанций может произойти субстанция) (лат.) – *Прим. ред.*).

Вместе с тем хлебность и винность – хотя и бессубстанциальное, но все же самобытное, неизмененное бытие евхаристических элементов остается налицо, и таким образом в понимание Таинства вносится дуализм: Тело и Кровь преподаются *под видом* хлеба и вина, устанавливается не только различие, но и противоположение между *substantia* и *species* (*apparences* (субстанцией и видом (лат.) – *Прим. ред.*)), которым и поныне гордится католическое богословие как особым своим преимуществом.¹³⁸ Общий итог таков: на сомнение, предъявленное Беренгарием, Виклефом и вообще рационализмом, относительно того, каким образом понимать наличие неизменных хлеба и вина в Таинстве Тела и Крови, католическое богословие ответило лишь новым подтверждением этого же самого сомнения. Теория

транссубстанции есть одна из разновидностей теории импанации (*impanatio*), то есть учения о том, что *in pane, sub pane* и *cum pane* (в хлебе, под видом хлеба и с хлебом (лат.) – *Прим. ред.*) преподаются Тело и Кровь Христовы. Признание, что хлеб и вино сохраняют лишь свои акциденции, в сущности равносильно общему утверждению протестантов, что они остаются самими собой, но при вкушении их с ними соединяется Причащение Тела и Крови Христовых. Протестантизм это соединение ограничивает лишь Причащением, католичество же распространяет его и за пределы этого момента. Только и всего.

Учение о *transsubstantiatio* имеет основанием аристотелевское различие между *οὐσία* – *substantia* и *συμβεβηκός* – *accidentia* (сущностью и внешним видом (греч., лат.) – *Прим. ред.*), и в связи с этим различием стоит и падает. Вместе с догматом о *transsubstantiatio* Католической церковью догматизировано и это учение, потому что вне его теряет значение все это построение. Кажется странной уже сама по себе такая степень зависимости догмата в ядре своем от чисто философской доктрины какого-либо философа, к тому же еще и языческого. Правда, невозможно отрицать связи христианского богословия с эллинской философией, выработавшей в своих понятиях готовые термины и логические грани для выражения догматов. Такие понятия, как *οὐσία* – сущность, *ὑπόστασις* – ипостась, *ἐνέργεια* – энергия, *φύσις* *natura* – природа и т. д., которые вошли в догматические определения, принадлежат эллинскому философскому лексикону. Однако, вводя их, догматика не вводит в состав церковного учения никакой чисто философской доктрины, будь то Платона, или Аристотеля, или стоиков, или неоплатоников, она пользуется выработанными ими понятиями, придавая им свое собственное употребление и при этом иногда существенно его изменяя от первоначального (как, например, *ὑπόστασις* в тринитарных определениях). Догматические определения Церкви полагают основание совершенно новым учениям христианской философии (как в патристическую, так и новейшую эпоху), которая, опираясь на античную философию, отнюдь ее не

повторяет. Однако совершенно обратный случай имеем мы в учении о транссубстанции, где не философия служит богословию, но богословие рабствует философии, воспринимая за истину одну из ее доктрин и поставляя в зависимость от нее все евхаристическое богословие как частный случай общего соотношения между субстанцией и акциденциями.

Такое рабствование само по себе вообще предосудительно для богословия, но в данном случае дело отягчается еще тем, что речь идет об одном из наиболее несостоятельных учений. Сам Аристотель, хотя и излагает учение о категориях в «Метафизике» однако, придает этому учению скорее логический или гносеологический смысл, который в грамматике соответствует различию субъекта и предиката, подлежащего и сказуемого, существительного и прилагательного. В гносеологии (у Канта) этому может соответствовать различие между Ding an sich (вещью в себе (нем.) – *Прим. ред.*), или ноуменом, как непознаваемой и трансцендентной основой опыта, и опытным знанием, которое не проникает в мир вещей в себе, но ограничивается координированием данных опыта. Другое гносеологическое значение различения субстанции и акциденций может состоять в том, что субстанция есть общая категория предметности, формальное единство атрибутов (или акциденций), имеющая основу в трансцендентальном единстве сознания, одним словом, «категория чистого рассудка». Но, очевидно, ни с одним из этих пониманий не совпадает католическое истолкование Аристотеля, и ни одно из них не было бы достаточно для целей католической доктрины транссубстанции, ибо субстанция как категория, логическая или гносеологическая, не может быть подвергнута никакой конверсии (*conversio*). Для этого субстанция должна быть превращена в метафизическую реальность, что соответствует, вообще говоря, лишь одной из возможностей в аристотелизме, отнюдь не наилучшей и не единственной (хотя она и применяется в этом же смысле, и также не всегда успешно, в патристической триадологии).¹³⁹ Это именно и делает схоластика, для которой субстанция есть реальность, ядро бытия, радиации которого осуществляются в акциденциях,

некий метафизический электрон или ион, как заряд энергий, действующих в мире. При этом всякая вещь без различия, великая или малая, одушевленная и неодушевленная, стол и человек, растение и ангел, – все в творении одинаково имеет субстанцию и акциденцию. Мало того, число вещей постоянно колеблется, потому что вещи гибнут и возникают и непрестанно переходят одна в другую, а с ними и субстанция их, так что в мире совершается непрестанная transsubstantiatio. Кроме того, существуют в мире простые и сложные вещи: овца и стадо, дерево и лес, вершина Монблан и швейцарские горы, звезда и звездное небо, человек и нация и т.д. и т.д. – и все это имеет субстанцию со своими акциденциями. Словом, мир есть поток субстанций и их непрестанная пляска, какой-то бесконечный trans... Эта теория, рассматриваемая чисто философски, в такой мере груба, неуместима в современное философское сознание, что навязать ее как самоочевидность, как это делает католический догмат о transsubstantiatio, является прямым насилием над разумом, совершенно ненужным и неоправданным архаизированием. Самое большее, в ней можно видеть одну из метафизических возможностей космологии, наряду с другими, хотя даже и это трудно допустимо, но здесь она сделана единственно обязательной нормой. История философии знает разные возможности учения о субстанции, вплоть до полного отрицания их у Гегеля;¹⁴⁰ спинозовская Substantia sive Deus (субстанция или Бог (лат.) – Прим. ред.), лейбницевская монадология, материалистический атомизм и гилозоизм, спиритуализм разных оттенков, кантовский феноменализм и т.д.¹⁴¹ Между этими возможностями менее всего остается места только одной, согласно которой каждая гостия или кусочек хлеба и каждая малая доля вина имеет свою собственную субстанцию, знающую свои судьбы.¹⁴² Принять такое учение не позволяет философская совесть. Здесь требуется не подвиг веры и смирение перед тайной, но принятие на веру рассудочного и несостоятельного определения, не имеющего прямого отношения к христианской вере.

Учение о субстанции и акциденциях распространяется не только на вещи этого мира, но и на Тело Христово, пребывающее в Небесах, принадлежащее сидящему одесную Отца Сыну Божию. И оно имеет свою субстанцию и акциденции, причем в Таинстве субстанциальное бытие может отделяться от акцидентального, заменяя собой субстанцию хлеба и вина, сохраняющих свою собственную видимость, в *transsubstantiatio*. Тем самым, Тело и Кровь Христовы, сущие на Небесах, вовлекаются в ряд земных вещей и разделяют их основную судьбу – изменчивость: земля – зерно – мука и вода – хлеб – Тело Христово – человеческое тело (в которое оно входит при вкушении) – снова земля и т. д. Это поставление Божественного тела в ряд земных вещей (его имманентизация) его уничижает и не соответствует прославленному состоянию Тела Господня, сущего на небесах. Ссылка на всемогущество Божие, которая применяется здесь столь неразборчиво, также неуместна, потому что и всемогущество преодолевает невозможность фактическую, непосильность для человека, но не несообразность, логический или метафизический абсурд.¹⁴³

Мы уже указали, что *космизм* есть отличительная черта теории *transsubstantiatio*, он определяет ее проблематику и доктрину. Между прославленным Телом воскресшего и вознесшегося Господа и хлебом и вином здесь не проводится различия большего, нежели между разными вещами или субстанциями этого мира, оно поставляется в ряд с ними и в непосредственное соотношение. Этому соответствует и дальнейшее построение: Тело и Кровь Христовы, как вещи, заменившие своей субстанцией субстанцию хлеба и вина, вместе с собой «*per concomitantiam*», устанавливают пребывание в гостии и души, и духа Спасителя, то есть всего Богочеловека, *totus Christus*.

Итак, с одной стороны *transsubstantiatio* рассматривается как замена субстанции одной вещи субстанцией другой, откуда явствует, что обе они находятся как бы в одной и той же онтологической плоскости. С другой стороны, акциденции хлеба и вина остаются хотя и опустошенными в своей субстанциальности, бессубъектными, однако сохраняющими

свою реальность, хлебность и винность, то есть грубо говоря, остаются самими собой, хлебом и вином, в которые неким таинственным («субстанциальным») образом вселяется Христос, дающий Себя вкушать «в хлебе, с хлебом и под видом хлеба» (*in pane, cum pane, sub pane*). Это и есть то, что прямо (и, конечно, более последовательно) высказано в теории *импанации* М.Лютера (который с ожесточением относился к аристотелевской теории транссубстанции у Фомы Аквинского). *Transsubstantiatio*, так же как и *impanatio*, отрицает преложение, а не утверждает его (как думают иные даже православные богословы). Вообще реформационные ереси в Евхаристическом догмате были не только правомерными и в своем роде последовательными выводами из овеществляющего космоизма теории транссубстанции, но вместе и правомерной реакцией против ее безысходности, как искание выхода из тупика дифизитизма, отрицающего преложение, который содержится в учении о *transsubstantiatio*.

Но другой чертой теории транссубстанции, связанной с содержащимся в ней отрицанием преложения Святых Даров, является особое понимание реального присутствия в Святых Дарах Господа. Согласно ему, мы имеем в них не только Тело и Кровь Господа, дарованные Им для *Причащения*, но и Господа Самого, таинственно (*substantialiter*) возвращающегося на землю и пребывающего в гостии. Мы имеем здесь уже нечто большее, чем преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы для Причащения верных, но прямое вселение Господа в гостию. Тем самым фактически отвергается сила Вознесения Господня, поскольку Господь возвращается на землю для пребывания на бесчисленных алтарях и в бесчисленных гостиях, хотя и невидимо, вернее – «под видом», *in pane, cum pane, sub pane*. Причащение в таком понимании является лишь *одной* из целей этого нового схождения Христа и вселения Его в гостию. Христос вообще присутствует в гостии на земле, в определенном месте, на определенном алтаре. И из такого понимания естественно возникает и развивается особый культ Святых Даров, который сделался столь типичен для новейшего католичества. Таким образом, и здесь теория

трансубстанциации не достигает своей цели, потому что идет дальше ее: вместо преложения Святых Даров как Небесного хлеба для Причащения она низводит Самого Христа на землю и скрытым образом отрицает силу Вознесения. Правда, все это прикрывается метафизикой субстанциальности, но разве не все равно – иметь Христа в гостии или же в земном Его образе, если это один и тот же Христос, – *totus Christus*, притом во всей силе и во всей полноте телесности Своей?

Однако, возможно ли другое разумение, если признать реальность преложения Святых Даров и связанную с ним реальность присутствия Господа Иисуса Христа в Святых Дарах? До сих пор ответ давался только один: в смысле теории трансубстанциации, причем и православные богословы, особенно в критике протестантизма, нерешительно и часто без должной последовательности повторяли эту теорию, которая вкралась даже в иные вероучительные определения «символического» значения. Однако Православие своего слова здесь еще не сказало. Для этого следует, во-первых, возвратиться к отеческому богословствованию (на 1000 лет назад), к святоотеческому учению, и его принять к действительному руководству, творчески раскрыть и применить для нашего времени. А во-вторых, для этого необходимо не что иное, как полное изменение самой *постановки* вопроса с отрешением от католического космизма, овеещающего евхаристическую проблематику, и в раскрытии ее опираться не на «Метафизику» Аристотеля, но на Евангелие. Иными словами, вопрос надо снова вернуть на почву христологии, ибо он есть по существу и всецело вопрос *христологический*.

Католическая богословская мысль изнемогает (и это изнеможение запечатлелось в Тридентском догмате трансубстанциации) перед вопросом о том, что изменяется в *вещи* хлеба и вина при преложении их в Тело и Кровь Христовы, как входит одно в другое, как они соотносятся в физическом сосуществовании? Этот вопрос определяет содержание евхаристической доктрины одинаково как в католичестве, так и в протестантизме, и оба они в этом отношении оказываются гораздо ближе друг к другу, нежели это кажется.

Замечательно, что в святоотеческом богословии, на протяжении восьми веков, совершенно не возникает этот *физический* вопрос о Евхаристии, именно о том, что делается с хлебом и вином при преложении их в Тело и Кровь Христовы. Благоговение перед Таинством как будто закрывало глаза, не позволяя смотреть на совершающееся и себя спрашивать о том, что совершается незримо. При этом дерзновенное и твердое свидетельство, – вопреки или, точнее, независимо от чувственной очевидности, – и несомненное исповедание, что хлеб и вино суть Тело и Кровь Христовы, есть все, что мы по этому поводу находим у отцов. И объяснения такому отсутствию объяснений нельзя искать лишь в исторических обстоятельствах: с одной стороны, естественное недоумение разума относительно совершающегося в Таинстве преодоления тождества, с ниспровержением чувственной очевидности доступно каждому веку (ведь и иудеи, услышав «странные слова» (Ин.6:60) о Плоти и Крови, подаваемых в пищу, не могли этого вместить и отошли от Христа); а с другой стороны, и учение Аристотеля было близко и хорошо знакомо отцам и в других случаях находило свое отражение в их творениях. Однако у святых отцов не только нет физической теории преложения (кроме отдельных аналогий), но и отсутствует самая проблема, которая возникла уже на почве поднимающего голову рационализма, гуманистического ренессанса с его космизмом, начавшимся еще в недрах схоластики. Опираясь на святоотеческое учение, мы можем выйти из схолистического лабиринта на свободный воздух, хотя для этого ее усвоения должны быть сделаны усилия мысли. Таков вообще путь церковного Предания: он всегда не только охранительный, но и творческий.

Итак, в чем же содержание евхаристической проблемы? В том ли, как совершается физическое изменение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, замещение одного другим, в чем искони видит его католическое богословие? Или же православному богословию здесь нужно «изыти из града», совершить μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, отвергнуть самую проблему в ее католическом понимании и просто установить, что вовсе и не существует

такого вопроса, а на неверно поставленный вопрос неизбежно даются и ложные ответы? Западное богословие и в ортодоксальных и в еретических учениях, и у Беренгара и у Фомы Аквинского, и в протестантских учениях занято более тем, чтобы показать *реальное присутствие* Христа в Святых Дарах, Его пребывание в них, нежели то, что в Святых Дарах *причащающимся* подается истинное Тело и Кровь Христовы, а через это Причащение они соединяются со Христом телесно и духовно. *Причащение* Тела и Крови как назначение Таинства, установленное самим Христом («приимите, ядите... пейте от нея вси»), в католическом богословии не занимает того центрального места, которое ему подобает. Оно рассматривается скорее как подразумевающееся последствие совершившегося схождения Христа в гостию, которое прежде всего и занимает богословие, хотя и *по поводу* Причащения. Здесь обсуждается не предложение для Причащения, в отношении к нему и в непосредственной связи с ним, но само по себе, причем *одним* из следствий его, не единственным и даже не первенствующим, является Причащение.

Однако Тело и Кровь Христовы даны нам, прежде всего, как Божественная *пища* на Трапезе Господней, «хлеб Небесный и чаша жизни», и все учение об Евхаристии должно исходить из этого ее назначения, установленного Господом. Обетование Господне относится не к отмене силы Вознесения новым схождением на землю, хотя бы и сакраментальным, но к подаянию Божественной пищи, которая есть Тело и Кровь Господни.

VI глава Евангелия от Иоанна содержит учение Господа о *хлебе небесном*, который «сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин.6:33), о «хлебе жизни», который есть Плоть и Кровь Сына Божия. «Ибо Плоть моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем... и ядущий Меня жив будет Мною» (Ин.6:55–57). И эту истину («аминь, аминь, глаголю вам») Господь самым делом явил на Тайной Вечере, когда дал ученикам вкусить хлеба и вина как Тела и Крови Своих. Эта идея Божественной пищи – Тела и Крови Христовых,

подаваемых для вкушения, и раскрывается по преимуществу в святоотеческой письменности. В качестве пояснительных соображений, приводимых относительно того, что земной хлеб через призывание на него Духа Святого уже не есть обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей – земного и Небесного ἑκ δύο πραγμάτων συνεσθηκυία (святой Ириней, епископ Лионский, «Против ересей», книга IV. С.34), мы находим у некоторых святых отцов мысли, могущие дать точки опоры для построения евхаристического богословия, именно у святого Григория Нисского и у святого Иоанна Дамаскина. Первый (в «Большом огласительном слове», глава 37) рассуждает так: «...поистине верую, что хлеб, освящаемый Словом Божиим, претворяется в Тело Бога Слова, ибо и оное тело было хлебом, но освятилось обитанием Слова. Итак, по той же причине, по какой в том Теле претворенный хлеб изменился в божественную силу (то есть обыкновенный хлеб и вино, вкушавшиеся Господом для утоления голода и жажды, претворялись в Его Тело и Кровь), и ныне происходит то же самое. Ибо как благодать Слова делала святым Тело, которого состав был из хлеба и которое некоторым образом само было хлеб, здесь также хлеб, по слову апостола, освящается словом Божиим и молитвою (1Тим.4:5), *не через вкушение и питье соделываясь Телом Слова, но немедленно претворяясь* в Тело Слова, как сказано самим Словом: сие есть Тело Мое». У святого Иоанна Дамаскина (в «Точном изложении православной веры», книга IV, глава 13) читаем: «...не вознесшееся Тело сходит с Небес, но самый хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Божию... *как хлеб через явление, а вино и вода через питье естественным образом прелагаются в тело и кровь ядущего и пьющего* и делаются не другим телом, отличным от его прежнего тела, *так и хлеб, вино и вода* через призывание и наитие Святого Духа *сверхъестественно претворяются* в Тело и Кровь Христовы и составляют не два тела, но одно и то же». В обоих отрывках содержится одно и то же указание – уразумевать пищу Небесную по связи и аналогии с пищей земной. Остановимся ближе на этой мысли. Что представляет собою наше обычное питание,¹⁴⁴ что значит *есть*? В питании

осуществляется общение человека с миром, внешним ему, некое с ним отождествление. Пища – вещь внешнего, внечеловеческого мира – становится человеческим телом и кровью, происходит *естественная транссубстанциация*, в которой хлеб и вино, как и другие пищевые вещества, изменяются в человеческое тело (а по связи его с душой, можно сказать, что *не-я* входит в я). При обратном выведении их из человеческого тела, в обмене веществ, мы имеем дальнейшую «transsubstantiation»: тело и кровь человека частично перестают быть самими собой – возвращаются миру (или, также можно сказать, я становится *не-я*). В питании мы имеем, таким образом, непрестанно совершающийся образ естественного преложения пищи и питья в тело и кровь человека, которое восполняется обратным процессом выведения из организма его частиц. Жизнь в этом смысле есть такое преложение, совершающееся частично или же полностью (в известное число лет). Жизнь как обмен веществ, происходящий в питании, есть такое непрестанное преложение мирового вещества в тело и кровь человека, имеющее для себя обоснование в Божественном установлении (Быт.1:29–30). Эта пища сама по себе, хотя и поддерживает смертную жизнь, однако не обеспечивает бессмертия, для которого было насаждено Богом древо жизни – во всем его таинственном значении. В Церкви же оно существует как хлеб Небесный, τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας (лекарство бессмертия (греч.) – Прим. ред), Божественная Евхаристия.

Святые отцы обращают особое внимание на то, что и Тело и Кровь Господни, в силу истинного вочеловечения Его и воплощения, подлежали в течение Его земной жизни действию этого естественного преложения. Хлеб по вкушению становился пречистым Его Телом, не теряя своей хлебности, но именно по силе ее, ибо не всякое мировое вещество имеет эту естественную способность преложения, но лишь во образе определенной пищи. То же и относительно вина и воды, прелагающихся в кровь. Тело Господне возрастало («отроча же растяше», Лк.2:40) и жило, повинаясь общему закону человеческого естества, обреченного на зависимость от

питания, то есть от непрестанного предложения мирового вещества в человеческое тело. В этом раскрывалась не только подлинность человеческой плоти, воспринятой Богочеловеком, но вместе и действительность Боговоплощения, ибо Господом было воспринято живое и живущее тело, со всей полнотой телесности, которая потенциально связана со всем миром, причем в обмене веществ оно актуально проявляет этот космизм. Также и на Тайной Вечере Господь вкушал хлеб и вино, и они естественно прелагались в Его Тело и Кровь и обожались, по нераздельности Его Божеского и человеческого естества. Преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, совершенное Им при Причащении учеников, отличается от этого естественного преложения тем, что это отождествление хлеба и вина с Телом и Кровью Христовыми, или преложение, совершилось не во вкушении их Господом, но от него независимо, и в этом состоит чудесный, таинственный, сверхъестественный (хотя и не противоестественный) характер преложения. Святые Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин определенно сопоставляют именно естественное преложение пищи при вкушении ее с евхаристическим преложением, которое Господь совершил независимо от вкушения, как бы расширяя Свою телесность силой всемогущества Своего за пределы Своего тела. И эту, Им Самим хотя не вкушенную, но, однако, уже обоженную пищу, Он преподает для вкушения Своим ученикам: «...примите, ядите», «пийте от нея вси».

Всемогущество Божие делает здесь несуществующее существующим, то есть не вкушенные Христом хлеб и вино и, следовательно, не принятые в естество Его тела и крови принятыми и освященными. Но оно простирается и далее: то, что еще не совершилось, хотя и имело совершиться, становится существующим, чем снова снимаются грани времени и будущее делается настоящим. Именно Господь причащает Своих учеников Своими Телом и Кровию как искупительной Жертвой («еже за вы ломимое», «яже за вы и за многия изливаемая») ранее Своей спасительной смерти, ранее Голгофы, и уж тем более ранее Своего славного Воскресения и на Небеса восхождения. То, что определено в предвечном совете Божиим

о заклании Агнца, что уже обозначилось как неизбежное в цепи временных событий, – Голгофская Жертва, здесь свидетельствуется уже как совершившееся. Здесь происходит снятие граней времени, ибо на Тайной Вечере Господь совершил Таинство, которое в себе имеет уже всю силу Боговоплощения («воспоминающе убо вся, еже о нас бывшая: Крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие», – молитва священника перед произнесением слов «Твоя от Твоих».)

На Тайной Вечере Господь преподал Себя в Своем Телѣ и Крови как спасительную *пищу*, через вкушение которой совершается соединение с Ним. Но Он не только соделал это в единократном акте, но и установил творить в Его воспоминание, когда Его Самого на земле уже не будет, *на все времена*. Этим открывается новая сторона в вопросе об Евхаристии. Когда Господь ее установил, Он Сам был на земле в Своем теле, здесь же, в горнице Иерусалимской, среди Своих учеников. Причащая хлебом и вином как Своим Телом и Кровью, Он имел перед ними Свое Тело и Кровь непосредственно, и хлеб и вино были бы только особым *образом вкушения* самого пречистого Тела и Крови. Пища Евхаристическая была совершенно тождественна с этим Телом и Кровью, так что по существу ученики приобщились *этого* Тела и Крови. Но вопрос существенно изменяется, как только мы вводим в рассмотрение тот факт, что Евхаристия установлена на все времена, когда Господь вознесшийся уже *не* будет присутствовать на земле телесно. И прежде всего, к какому времени следует относить действительное начало совершения Евхаристии во исполнение Божественного установления, с чем связана и когда наступит эта возможность?

Евхаристия, как и все Таинства церковные, стала возможна только через сошествие Святого Духа, и в Деяниях апостолов первое упоминание о «преломлении хлеба», естественно, встречается лишь после Пятидесятницы: «...и они (уверовавшие) постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян.2:42) –

Прим.авт.)). Напротив, до Пятидесятницы (но после Вознесения) просто говорится: «Все они единократно пребывали в молитве и мольбе, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян.1:14) – *Прим.авт.*), как и о самом дне Пятидесятницы, перед самым сошествием Святого Духа, говорится просто: «...все они были единократно вместе» (Деян.2:1). Дух Святой Своею совершительной силой делает ощутительным присутствие Христа в Церкви и в Таинствах. И, в частности, предложение Святых Даров совершается «Духом Твоим Святым» (Литургия святых Иоанна Златоуста и Василия Великого).

Предложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы в Таинстве Евхаристии совершается уже не в личном присутствии Христа, ибо вознесшийся Господь, удалившись от земли, пребывает одесную Отца на Небесах. И, таким образом, устанавливается иное, новое соотношение между хлебом и вином как вещами этого мира, пищею земною и телом и кровию Господа в прославленном состоянии Воскресения, Вознесения, одесную Отца седения, то есть премирного, сверхкосмического или сверхфизического пребывания. Конечно, это Тело по существу тождественное с зачатым во чреве Марии, рожденным и жившим на земле, страдавшим и погребенным, воскресшим и вознесшимся. Гробница была пуста по Воскресении, и тела во гробе не было, остались одни пелены и плат, как и в Вознесении «облако взяло Его из вида их» (Деян.1:9). Однако эта самотождественность соединяется с таким изменением прославленного Тела по сравнению с земным, что это отражается и в его отношении к миру: тело Господа, принадлежавшее к этому миру до Воскресения и даже еще до Вознесения, ныне уже не принадлежит ему, является сверхмирным, метакосмичным. Отсюда и вытекает постановка евхаристической проблемы.

Нужно остановиться внимательно на тех чертах, которые содержит Евангелие относительно воскресшего Тела Господа. Прежде всего, следует установить, что хотя Господь и пребывает на земле до Своего Вознесения, однако *иным* образом, нежели до Воскресения: Он не живет с учениками, но

только *является* им («явил Себя живым... в продолжение сорока дней являясь им» – Деян.1:3), причем эти явления Его не зависят от законов природного мира, но подчинены лишь Его произволению. Он является ученикам дверем затворенным (Ин.20:19, 26), и Он скрывается из глаз, становясь невидим Луке и Клеопе, когда они узнали Его. Замечательно, между прочим, что явления эти не имеют той принудительности, какая свойственна физической очевидности: даже ученики – «овии усумнешася» (Мф.28:17), так что Господь, явившись одиннадцати, «упрекал их за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили» (Мк.16:14). Заслуживает внимания и то, что и в явлении Своем Иисус бывает не сразу узнан, и не только двумя учениками на пути в течение целого дня беседы, но и любящей и верной Марией Магдалиной, принимающей Его за садовника (Ин.20:15). Это явление было, очевидно, столь далеко от непосредственной, физической самоочевидности, что оставляло место неуверенности, сомнению, недоумению, как это совершенно ясно свидетельствуется из рассказа Лк.24:36–40: «Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал среди их и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись, *подумали, что видят духа*. Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги». Здесь заслуживает внимания, что и Господь снисходит к этому недоумению и предлагает им возможность чувственно («осяжите») удостовериться в подлинности явления. И эта же черта («показал им руки и ноги и ребра Свои» – Ин.20:20) повторяется в рассказе Евангелия от Иоанна об явлении ученикам (тождественном или отличном от явления одиннадцати, описанном в Евангелии от Луки), и этот же смысл особого чувственного удостоверения имеет и рассказ об апостоле Фоме (Ин.20:26–27). Все эти черты с необходимостью наводят на мысль, что *явление* воскресшего Господа *отличалось* от Его телесного пребывания, которое никогда не вызывало сомнения и не нуждалось в удостоверении, обладая самоочевидностью

непререкаемой.¹⁴⁵ Сюда присоединяется и еще одна черта, подтверждающая некую недосыгаемость воскресшего Тела Иисусова непосредственному чувственному восприятию в явлении Марии Магдалине, когда она привычным движением хотела коснуться ног Иисусовых. «Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин.20:17). Это устранение самой возможности прикосновения полагает качественную, принципиальную грань между нашей телесностью и телесностью воскресшего Господа, причем эта грань прямо связывается с особым состоянием *восхождения* к Отцу. Этому не противоречит, однако, что Господь, здесь показав недоступность Своего Тела прикосновению, в других явлениях нарочито давал Себя прикасаться. Ради уверения учеников Господь делал очевидной ту *связь* между Собою и миром вещественным, между Своим Телом воскресшим до Воскресения, являя их *тождественность*, но не уничтожая и *инаковости* (между тем как в словах Его Марии Магдалине указана именно эта инаковость). Такое соединение тождественности и инаковости Тела Господа в дни Его земного служения и в прославлении после Воскресения утверждается здесь как догматическая антиномия.¹⁴⁶

Эту связь Своего воскресшего и прославленного Тела с земным, принадлежащим этому миру, эту антиномическую тождественность, соединенную с инаковостью, Господь подтверждает, согласно Евангелию от Луки и от Иоанна, еще наиболее наглядным путем: через вкушение пищи: «Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. И, *взяв, ел пред ними*» (Лк.24:41–43). С большой вероятностью можно думать, что и на озере Тивериадском Господь, принявший участие в обеде с учениками, также вкушал пред ними (Ин.21:12–13). Конечно, вкушение пищи является ненужным для Самого Господа, ибо Его воскресшее и уже бессмертное Тело от него не зависит. И, конечно, это вкушение пищи не могло иметь значения *питания*

для прославленного Тела Господа. Однако этой *возможностью* вкушения пищи свидетельствуется наличие остающейся *связи* между земным, смертным, и воскресшим, бессмертным, Телом Господа. Вкушение пищи воскресшим Господом, имеющее такое принципиальное значение для догматического учения об Евхаристии, сближается по значению с предоставлением рук, ног и ребер для осязания: оно удостоверяет тождественность земного тела Господа, этому миру принадлежавшего, и Его воскресшего Тела, ему не принадлежащего, устанавливает непосредственную связь между ними в такой мере, что одно переходит в другое без нарушения своего собственного бытия. Вкушение пищи не было иллюзией или видимостью, которой не соответствовала действительность, как бы родом гипнотического внушения, но оно и не было таким принятием пищи, какое было свойственно Христу в дни Его земной жизни (в частности, даже и на Тайной Вечере). Так же и руки, ноги и ребра, хотя могли быть показаны Господом и, конечно, для этого имели свою реальность, однако они не были уже доступны для целования, омовения слезами и миром и вытирания их власами, вообще уже не подлежали нашей чувственности, хотя и, по особому изволению Божию, могли становиться ей доступны. И это же можно сказать и вообще относительно *явлений* Господа по Воскресении: они не были чисто духовны, каковы явления Ангелов (и, может быть, посмертные явления усопших, насколько они действительны), но они и не были чувственно материальны, как и Тело Господа, не связанное уже пространственностью и непроницаемостью вещества. Господь мог являть Себя через вещество, но *не в* веществе. Само Тело Господа не было вещественным, хотя и сохраняло связь с веществом, из которого оно восстало силою Воскресения. Это и было Преображением земного, душевного тела в Тело духовное. Эту трансфизичность Тела, удерживающего, однако, связь с миром, – одновременная и принадлежность, и трансцендентность этому миру – до сих пор еще не умеет выразить в своих терминах религиозная философия.

Однако этой дистинкцией между телом в физическом и в сверхфизическом состоянии¹⁴⁷ не исчерпывается проблема отношения воскресшего Тела Христова к миру с его телесностью. Новую грань здесь образует Вознесение. Эту грань устанавливает и сам Господь в словах Своих Марии Магдалине: не «восшел», но «восхожу ко Отцу», и восшествие это совершается в Вознесении.

По Воскресении Своем Господь, хотя и не жил с учениками, а только являлся им, однако оставался на земле, в пределах этого мира, принадлежал к нему, пребывая в таинственном состоянии *восхождения*, совершающегося («восхожу к Отцу Моему»), но еще не совершившегося («еще не восшел к Отцу Моему»). Это восхождение окончательно совершается в Вознесении, которое означает удаление Христа из этого мира. О Вознесении Господнем сообщает кратко евангелист Марк (Мк.16:19): «Господь вознесся на небо и воссел одесную Бога», пространнее – евангелист Лука (Лк.24:51): «И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо», и в Деяниях апостольских (Деян.1:9): «...Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их». Здесь самое событие только обозначено в образах внешнего отдаления с поднятием на воздух (как это и изображается на иконе). Но оно знаменует удаление, исчезновение из этого мира уже окончательное: и ранее Господь скрывался из глаз учеников после явления Своего, становясь невидимым (Лк.24:31), как бы истаевающая перед ними. Теперь же это удаление совершается не в пространство, не в даль, но в высь, «в небо». Оно было пережито, прочувствовано учениками как уход из этого мира, им предуказанный. В прощальной беседе Господь говорит об этом: «Дети! недолго уже быть Мне с вами... куда Я иду, вы не можете придти (Ин.13:33)... когда я пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе (Ин.14:3)... еще немного, и мир уже не увидит Меня (Ин.14:19)... Я иду к Отцу Моему (Ин.14:12, 16:16)... лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам (Ин.16:7)... Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду ко Отцу (Ин.16:28)... И ныне прославь Меня Ты, Отче,

у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин.17:5). В Евангелии от Иоанна нет прямого рассказа о Вознесении Господнем, как у евангелистов Марка и Луки. Верный обычному своему правилу, он не повторяет, но восполняет их повествование. В данном случае он дает, так сказать, богословие Вознесения, которое и составляет центральную ось прощальной беседы: удаление Христа из мира, то есть Вознесение, и пришествие Утешителя. Иными словами, тому, что символически ознаменовалось как событие в мире физическом, здесь дается смысл и сила метафизическая или метакосмическая: удаление Христа из мира, которое естественно напрашивается на сопоставление с Его пришествием в мир, – («В мире был» – Ин.1:10) и Его новым, вторым Пришествием в мир. Облако, взявшее Христа (Деян.1:9), есть Слава Божия, согласно прощальной молитве (Ин.17:5), подобно тому как и в Преображении Господнем «светлое облако осенило их» (Мф.17:5; Мк.9:7; Лк.9:34), и из него раздался глас Отца, свидетельствующий о Сыне. Облако и в Ветхом Завете есть знак присутствия Божия и Славы Божией,¹⁴⁸ и сокрытие в облаке означает приятие Божественной Славы. Что же означает это?

Прежде всего, после Вознесения восстанавливается ли то же положение, которое было до Боговоплощения? Очевидно, нет, ибо Боговоплощение имеет пребывающее значение. Об этом говорит нам конец Евангелия от Матфея (Мф.28:18–20): «И, приблизившись, Иисус сказал: дана мне всякая власть на небе и на земле... и се, Я с вами во вся дни до скончания века. Аминь». Здесь засвидетельствована, как вновь данная, не Божеская только, но и Богочеловеческая власть на земле и новая неразлучимость с человечеством, и потому Вознесение обозначает не *отсутствие*, но *новое присутствие*, пребывание Христа с учениками. Вместе с тем в Вознесении свидетельствуется и нерушимость Боговоплощения, ибо оно совершилось именно с телом и относительно тела, и к этому телесному бытию относится: «...и седе одесную Бога» (Мк.16:19), что и составляет твердое верование Церкви. Итак, Вознесение означает не развоплощение, но, если так можно

выразиться, увековечение Боговоплощения, имеющего силу в Небесах и на земле: именно такой смысл имеет образ «одесную седения».

Прославленное Тело Христа, исполнившее свое «восхождение», приобрело совершенную духовность, и это духовное Тело способно присутствовать на Небесах одесную Бога Отца. Оно не является несовместимым с абсолютной духовностью Божией, с той истиной, что Бог есть Дух. Однако такая духовность Тела не означает ли полной его спиритуализации, равносильной развоплощению? Нет, не означает, и в этом все дело. Хотя и совершенно духовное и потому абсолютно чуждое мирового вещества или плотяности Тело Господа сохраняет всю силу тела, оно есть тело, хотя лишь динамическое. Но это динамическое состояние не есть лишь одна потенциальность, как бы вследствие бессилия, но, наоборот, полное овладение телесностью («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли»), которая уже не нуждается в каком-либо *частном* образе тела, будучи телом вообще. Оно имеет силу облекаться в телесный образ соответственно нуждам духа, который всегда индивидуален, поскольку ипостасен. И тело вообще поэтому есть или становится, имеет в себе энергию становиться определенным индивидуальным телом. Поэтому и Тело Христово сохраняет язвы и общую тождественность своего образа и после Воскресения, и Во втором славном Пришествии, как это нарочито подтверждено Ангелами: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян.1:11). Сущность тела заключается не в материальных частицах мира, в него входящих и из него выходящих (и в этом смысле тело не замкнуто в себе, но открыто для мира), а в особой силе, которая присуща духу для воплощения. В этой способности духа создавать себе свое тело и жить в нем состоит природа человека как воплощенного духа. В этом воплощении человеческого, так же как и Божественного духа, можно различить две стороны: духовное тело как способность и силу духа к воплощению, и тело вещественное как осуществление этой духовной энергии, этого мыслеобраза, из

мирового вещества, из «земли», как единого общего источника всякой телесности. При этом осуществлении могут быть разные степени адекватности: *смертное* тело вообще неадекватно своей идее вследствие слабости духа овладеть его веществом; напротив, прославленному, воскресшему Телу Господа в высочайшей степени свойственна такая адекватность. Ему дана «всякая власть на небеси (как Богу) и на земли», как человеку, почему это прославленное Тело и приобретает все свойства, ему присущие. Во время несовершившегося, но еще совершающегося «восшествия», между Воскресением и Вознесением, очевидно, и происходит это для нас непостижное одуховление, переход Тела Господа в состояние чистой духовности. Эта «победа Господа над смертью», эта «всякая власть», Ему данная, приобретена Им не силою Божьего всемогущества Творца над творением, но Его человеческим естеством, подвигом человеческого усилия и человеческой жизни, хотя и нераздельной в Нем с Божеством. Как воистину человек, Он осуществляет послушанием до конца такую предельную адекватную человечность, что она выражается в совершенном овладении своей телесностью, а стало быть, и в освобождении от нее как начала ограничивающего, косного, непослушного. Духовное Тело, Тело Вознесения, уже перестает зависеть от телесности. Оно не становится от этого бесформенным, как бы бестелесным, но оно само обладает своей формой, есть эта чистая форма. Вознесшееся Тело Господа, отделившееся от мира и потерявшее через это его телесность и вещественность, не теряет своих энергетических свойств как индивидуального образа духа, его внешней формы (хотя здесь внешнее и внутреннее нам приходится различать уже в области духовной). Тем не менее, в состоянии своем оно, действительно, *отделено* от вещественной телесности этого мира, которую оставило при Вознесении. Однако, и это разлучение, или оставление, есть состояние, а не существо этого прославленного Тела, и оно имеет измениться во Втором Пришествии, когда это Тело снова оденется в земную одежду, чтобы быть доступным сынам этого мира, когда Господь *явится* или снова *придет* в этот мир видимо, то есть даст Своему

духовному Телу космическое одеяние, ему свойственное, хотя для Него Самого и не необходимое. Таково соотношение между Вознесением и Парусией, Вторым Пришествием. Тело делается телом не через материальный его состав, но через внутреннюю форму, обладающую способностью одеяния в вещество этого мира, как художественный образ, воплощающийся в пластическом материале.

Сказанное различие между телом в себе, или духовным, и телом в земном, неадекватном, ограниченном воплощении находит для себя прямое догматическое основание в учении апостола Павла о Воскресении – 1Кор.15. Здесь *силу* тела Воскресения апостол уподобляет зерну: «...когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно... но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело» (1Кор.15:37–38). Далее апостол различает «тела небесные и тела земные» (1Кор.15:40), и «тела душевные и тела духовные» (1Кор.15:44), причем «как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1Кор.15:49), «смертному сему (надлежит) облечься в бессмертие» (1Кор.15:53). Это различие двух тел, или двух аспектов телесности, которые выражаются противоположением Небесного (в соответствии Господню Телу Вознесения) и земного, духовного и телесного, особенно в связи с сопоставлением зерна и вырастающего из него тела, утверждают нас в двояком понимании тела. Тело духовное свойственно всем воплощенным духам (в отличие от Сил Бесплотных), тело же душевное свойственно телесному состоянию человека, когда он не владеет телом, но наоборот, тело владеет им. В будущем веке духовные тела, облекшись в нетление, станут способными держать свою форму, а все вещество мира станет общей материей, телом для всего человечества (через что преодолена будет пространственная дробимость, непроницаемость и разделение).

Здесь следует еще раз возвратиться к католическому пониманию, которое лежит в основе теории транссубстанциации. По этой теории Христос присутствует в Таинстве *substantialiter*, но не *accidentaliter* (сущностно, но не акцидентально (поверхностно) (лат.) – *Прим. ред.*), напротив, на

Небесах, одесную Отца, Он присутствует в Своем собственном виде *descriptive et definitive* (описательно и определительно (лат.) – *Прим. ред.*), следовательно, и *accidentaliter*. Согласно этому пониманию, земное тело Спасителя в пространственном образе, как оно было на земле, занимает теперь место в небесах, одесную Отца, причем и «небеса», и «одесную Отца» понимаются так же, как *место*, только отличающееся от прежнего места его пребывания на земле. Грубость и, можно сказать, суеверность такого представления удивительна. Метафизическое удаление из этого мира со всей его временностью и пространственностью в Вознесении здесь приравнивается физическому удалению тела Христа в другое место, именно с земли на Небо. Но «небо» совсем не есть место в астрономическом пространстве, напротив, Вознесение состоит в совершенном оставлении мира, которое сопровождается переходом тела Христова в состояние духовное, свободное от космического вещества. Это – не развоплощение, но в известном смысле дематериализация. В Вознесении завершается «восхождение ко Отцу». Воскресшее и прославленное Тело Господа приобретает такую духовность, для которой становится естественным удаление из мира. Поэтому *по состоянию* (то есть *accidentaliter* и *descriptive*) между земным и прославленным, вознесшимся Телом Господа существует не тождественность, но противоположность, и Небо, куда вознесся Господь, есть не место, но состояние духовной телесности – так же, как и одесную Отца сидение. Оно означает, что Господь, удалившись из мира, не перестал быть человеком, имеющим тело, однако это тело сделалось столь духовно, что оно не препятствует Его пребыванию на небесах одесную Отца, как и до воплощения. Оно сохраняет всю свою энергетическую телесность, но это не препятствует пребыванию в небе, то есть духовном мире.¹⁴⁹ Второе же Пришествие Христово по отношению к Вознесению имеет то значение, что Господь Свое Тело снова делает не только духовным, но и земным, становится доступным, видимым миру, *яляется* ему. Однако этот переход тела Господа от земной плоти (σάρξ) в прославленное и духовное состояние не нарушает его единства

и самотождественности во всех состояниях. Прежде всего, это тожество установимо в отношении между телом до Воскресения и после Воскресения. В частности, евангельские свидетельства сводятся к тому, что после Воскресения Христова гроб был пуст, и в нем тела не оказалось. По Евангелию Мф.28:6 Ангел, отваливший камень, говорил мироносицам: «Его нет здесь» (и далее следует рассказ, как первосвященники со старейшинами, узнав о том, подкупили воинов для распространения слуха, что ученики украли тело: Мф.28:11–15. То же и у Мк.16:6. У Лк.24:3 также говорится, что мироносицы «вошедши, не нашли тела Господа Иисуса» (ср.Лк.24:23). Евангелист Иоанн восполняет этот рассказ еще новыми чертами: когда Петр и Иоанн пришли ко гробу, то там видимы были «одни пелены лежащие и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте» (Ин.20:6–7). Господь при явлениях Своих ученикам удостоверял их в действительности и тождественности Своего тела, показывая руки и ноги Свои и предлагая Себя осязать всем (Лк.24:39–40; Ин.20:20), и особо апостолу Фоме (Ин.20:24–28). Как понимать это тожество тела, лежавшего во гробе, с Телом воскресшим? Им не устраняется то различие их по состоянию, которое столь выразительно и бесспорно засвидетельствовано теми же Евангелиями. Очевидно, здесь имеются в виду разные образы телесности Господней, которые *переходят* один в другой, сохраняя одновременно и это свое различие и тождественность. Если тело Господа не осталось во гробе по Воскресении, то это все же и не означает, что Воскресение подобно пробуждению от сна или обморока этого самого тела. Воскресение сопровождается глубоким изменением этого же самого тела.¹⁵⁰ Поэтому отсутствие тела во гробе по Воскресении не означает, что именно данное материальное тело сохранилось и увековечено в Теле прославленном, оно существенно изменилось. В явлениях ученикам Господь делает телесность Свою ощутимой, как бы возвращает плоть Свою миру. В Вознесении же прекращается эта являемость. «Восхождение» к Отцу, которое таинственно и для нас неведомо совершалось в течение 40 дней пребывания Господа на земле после Воскресения, свершилось

в Вознесении. В нем Господь телесно отделяется от мира, оставляет творение, чтобы возвратиться к славе, которую Он имел у Отца «прежде бытия мира» (Ин.17:5), к божественной надмирности Своей. Вознесение в этом смысле есть прямая противоположность Рождества Христова. В нем Господь вступает в мир из премирности Своей, Творец отождествляется с творением через вочеловечение, Невместимый вмещается, Вечный живет во времени. Вознесение же есть обратный переход из временного и тварного мира в вечное, Божественное бытие. Однако связь с миром, сила Боговоплощения остается нерушимой и после удаления Христа из мира, и эта мысль выражается так, что Господь вознесся на Небо со Своею пречистою плотью и с нею сидит одесную Отца, и творение получило доступ в область Божественного бытия («Еже о нас исполнив смотрение и яже на земли соединив небесным» – кондак Вознесения). Здесь мы имеем снова *антиномическое* определение, оба члена которого, тезис и антитезис, неразрывно связаны между собой: тело Христово, принадлежащее человеческому естеству и этому миру, возносится, удаляется из этого мира, мирное становится премирным, принадлежит уже Божественной жизни, являя совершенное обожение человеческого естества, но и совершенное вочеловечение Божеского.

Здесь-то мы и находим основание Евхаристического догмата. Удалившись из мира, Господь сохраняет всю связь с ним: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли», и эта связь существует не только духовно, через духовное вселение Христа в человека («живу не к тому аз, но живет во мне Христос»), но и телесно. *Восходя* от земного состояния тела к прославленному и воскресшему, Господь не упраздняет этого состояния как пройденную и совершенно оставленную ступень, но его включает в Свое Богочеловечество. По силе этого соотношения Господь, будучи в воскресшем Телесном Своем уже недоступным для чувственного восприятия учеников, *является* им, вновь принимая для этого образ Своего земного тела, даже давая ему полную осязаемость, хотя она ему уже не соответственна. Еще более разительным является то, что

Господь *вкушает земную пищу* пред учениками, разумеется, уже не имея в ней никакой нужды, каковую и Он имел в «дни плоти Своей» (Евр.5:7), когда Он, после сорокадневного поста, «последил взалка» (Мф.4:2; Лк.4:2). Теперь же, конечно, не для удовлетворения собственной потребности спросил Он Своих учеников: «...имате ли что снедно zde»? (Лк.24:41), но для того, чтобы с тем большей очевидностью показать, что Он не «дух», который «не имеет плоти и костей, как видите у Меня» (Лк.24:39). Иными словами, хотя Он и обладал Телом духовным, однако не стал оттого духом бесплотным, Он не разлучился с Телом Своим, но удержал связь с ним. И во свидетельство этого «взем пред ними яде» (Лк.24:43) часть рыбы и сотового меда. Эта часть, вкушаемая Господом, тем самым прелагалась в плоть и кровь Его по силе этого вкушения, подобно тому, как и «в дни плоти Его» вкушаемая Им пища (что и было отмечено в уже приведенных текстах святого Григория Нисского и святого Иоанна Дамаскина). Не имея вещественного тела, Он принимает его согласно произволению. В этом смысле пребывание Господа на земле после Воскресения являет эту связь Его прославленного Тела с миром, оно есть сама эта связь *in actu* (в действии (лат.) – *Прим. ред.*). Господь во дни Своего пребывания на земле, в страданиях и Воскресении, приобрел «всякую власть» на земле по богочеловеческому Своему естеству, так что тело уже не властно над Богочеловеком, но вполне Ему послушно.

Непосредственная связь с миром прекращается с Вознесением, однако не уничтожается она сама. То, что Господь возносится с Телом, именно означает, что связь Его с миром не только не прекращается, но получает окончательную нерушимость для вечности. Седение Сына на Небесах одесную Отца с телом Своим означает обладание всей *силой* телесности, духовной энергией тела. Это и есть *тело духовное*, которое с точки зрения земной вещественности даже не есть тело, ибо совершенно свободно от вещества, однако послушного его велению. Это развеществление духовного тела, которое сохраняет полную способность к новому во-веществлению, отлично от развоплощения. Последнее

онтологически совершенно противоположно духовному *телу*, ибо вовсе отрицает возможность нового во-вещствления, мнимо его преодолевая (у Оригена, как и в разных теософских учениях). Развитое учение о духовном теле ничего общего не имеет и с протестантской *ubiquitas* (повсеместности (лат.) – *Прим. ред.*), согласно которой тело Христово, не будучи ограничено местом, присутствует всюду, *ubique*, подобно мировому эфиру или электричеству, хотя это присутствие становится явным и ощутимым лишь в Причащении. Господь духовным Телом Своим не присутствует ни в каком месте, потому что вообще в сверхпространственности Своей превышает места, но и по воле Своей может входить в пространство и тогда являть Себя в определенном месте. Теория *ubiquitas* относительно Евхаристии грешит тем же католическим материализмом, который хочет преодолеть.

Теперь мы можем обратиться уже прямо к Евхаристическому догмату, к учению о преложении Святых Даров.

Часть II

Господь совершил Тайную Вечерю в дни Своего земного служения и причастил учеников Своих в хлебе и вине Телом и Кровью Своею, причем как Его тело и кровь, так и хлеб и вино принадлежали этому миру. И таинственным был здесь образ преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Господа, которое совершилось не обычным путем, то есть через вкушение их Господом (на это обычное и, так сказать, естественное преложение и указуют святые Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин), но словом Господним: «сие... есть». И Причащение установлено было Господом не только для Тайной Вечери, когда Он Сам еще пребывал в мире, но на все времена, «дондеже приидет» (1Кор.11:26). Можно сказать более определенно, что оно установлено именно для того времени, когда Господь удалится из мира через Вознесение, а следовательно, тела и крови Его уже в мире не будет. Тем не менее Причащение для сынов земли, по-прежнему, как и на Тайной Вечере, должно иметь «материей» вещество этого мира, в частности хлеб и вино. И Господь устанавливает совершение Таинства, невзирая на Свое удаление из мира, в земном веществе, – хлебе и вине, несмотря на то, что Вознесшийся Сам уже не вкушает земного вещества в пищу и не прелагает его через вкушение в Тело и Кровь Свою. Однако Господь сохраняет Свою связь с миром и власть над ним. Эту власть Господь явил уже по Воскресении, когда вкушал (и конечно, не призрачно) пищу пред Своими учениками, очевидно, тем самым делая ее Своим телом, хотя в данном случае и не в целях Причащения. (Подобное же значение имеет и та осязательность, которую Господь давал Своему прославленному Телу, когда показывал ученикам Свои руки и ноги и давал апостолу Фоме коснуться ран Своих).¹⁵¹ И эта власть над веществом мира сохраняется, конечно, и в Вознесении. Вознесшееся Тело Господа, прославленное и духовное, само по себе, конечно, свободно от «земли», от вещества этого мира, но оно сохраняет силу являть себя через это последнее, и оно тем самым становится Телом и Кровью

Господа.¹⁵² Установление Евхаристии во время пребывания Господа в мире связывает ее свершение с хлебом и вином как веществами этого мира. Господь силой духовного Своего тела делает их воистину Своими Телом и Кровью. Хлеб и вино, по слову Господа, *суть* самое Тело и Кровь Христовы, и это отождествление не подлежит никакому ограничению сомнения и перетолкования. Здесь нельзя различать субстанцию, которая якобы преложилась, и акциденции, которые не преложились, но остались самими собой. Хлеб и вино совершенно и всецело, без всяких ограничений, становятся спасительными Телом и Кровью. И, однако, предлагаются именно хлеб и вино, то есть не бескачественное, отвлеченное вещество этого мира («земля»), какового вообще и не существует, но окачествованный, определенный род этого вещества, именно хлеб и вино, которые как вещества этого мира остаются без всякого изменения, однако принадлежат уже не себе и не этому миру, но духовному прославленному Телу Христову. Вся проблематика теории *transsubstantiatio* (пресуществления (лат.) – *Прим. ред.*), совершенно чуждая неразделенной Церкви, проистекает не из трудности принять *преложение* мирового вещества в сверхмирное бытие, но объяснить превращение одного вещества в другое в пределах бытия мирового. Но *превращения* никакого и не происходит, и для него вовсе нет места, потому что превращаться могут различные вещи одного и того же природного мира, а не принадлежащие разным областям бытия. Последние же могут лишь *предлагаться* одна в другую, сохраняя при этом в *своей* области собственный образ бытия. Тело Христово, являясь в хлебе и вине, не перестает быть духовным телом, пребывающим *над* этим миром. И хлеб, и вино, становясь Христовыми Телом и Кровью, принадлежащими уже Его премирной, прославленной телесности, не теряют своего бытия в этом мире, потому что иначе упразднилось бы и самое преложение *μεταβολή*, которое требует наличия одинаково и *terminus a quo* и *terminus ad quem* (начальной и конечной временной границы (лат.) – *Прим. ред.*). Хлеб и вино в этом мире и для жизни этого мира пребывают хлебом и вином, преложение их есть не физическое, но метафизическое, оно

запредельно этому миру. Для него оно просто не существует, почему Святые Дары и после преложения сохраняют все свойства природного вещества. Но эти вещества непосредственно, как таковые, без всякого превращения становятся телесностью Христовой. Преложение имеет в виду не физическое превращение хлеба и вина в тело и кровь через физико-химический процесс. Католическая *transsubstantiatio* хочет объяснить, почему этого не происходит, извиняя отсутствие чуда естественного превращения. Но такое понимание *преложения* уничижает Таинство и извращает его смысл. Последний состоит не в том, что верующие вкушают частицу тела и крови в натуральном виде, но причащаются единой и нераздельной телесности Господа, соединяясь с Ним телесно, а через это и духовно. Мы вовсе не могли бы причащаться *духовного* прославленного Тела и Крови Господа, если бы Он не сделал для нас в Таинстве Своей телесности вещественной. Вкушая пищу пред учениками, Господь явил вещество этого мира соединимым с Его прославленным телом; в Таинстве же наоборот. Он дает Себя вкушать, соединяясь с веществом этого мира. Имея в виду смысл и силу преложения, не только можно сказать, что хлеб и вино суть Тело и Кровь Христовы, но и наоборот, что Тело и Кровь Христовы в Таинстве суть хлеб и вино. Поэтому в Литургии святого Василия Великого (как и у апостола Павла) уже освященные Дары называются по-прежнему хлебом и вином. *Никакого превращения не требуется для преложения*, потому что по воле Божией в этом мире, в данном месте, на данном алтаре Тело и Кровь Христовы и суть эти хлеб и вино, так как они суть, и им ни во что для этого не нужно превращаться, наоборот, следует именно сохранить свое естество, с уничтожением которого теряет силу и Таинство. Такое соотношение лучше всего выражено в приведенных уже словах святого Иринея, епископа Лионского, о том, что в Евхаристии соединяется пища Небесная и пища земная (см. выше). Не всякое вещество может быть пищей, но лишь определенное. Евхаристическое вещество, хлеб и вино, – вкушаемы, а в них вкушается и духовное Тело Христа, их в себя принявшее и в этом смысле с ними

отожествившееся. При этом совершенно отпадают, как нечестивые и недомысленные, вопросы о том, весь ли (integer) Христос со всеми Своими частями тела присутствует в Святом Таинстве.

Решающее значение здесь имеет то, что хлеб и вино вообще *принадлежат* к телу Христову, духовному и прославленному, представляют в мире сущую телесность премирного Тела.

Однако остается еще различность и раздельность Тела и Крови Христовых. Не противоречит ли это тому, что мы говорим, возражая против евхаристической физиологии в латинстве? Раздельность Тела и Крови в Причащении, установленная Господом, имеет прежде всего значение для Евхаристии как *Жертвы*, воспроизводящей Голгофскую смерть. Разъятие и разделение Тела и Крови, посмертное ее излияние на Кресте означает жертвенную смерть, приемлемую Агнцем Божиим за грехи мира. Поэтому в Евхаристии, насколько она *есть* Жертва, *должно* быть это разделение. И это разделение восполняется *новым соединением* Тела и Крови (в восточной Литургии это выражается в опущении частицы «ИС» в Святой Потир со словами: «исполнение Духа Святого», а далее в опущении частиц для причащения или в напоении Кровью запасного Агнца и вообще запасных Даров). Это соединение соответствует Воскресению Господа Духом Святым, и верующим преподается Тело Христово, не мертвое во гробе, и Кровь Христова, не излиявшаяся после смерти, но Тело с Кровью, хотя и прошедшее через это жертвенное, смертное разделение, через смерть, но воскресшее, прославленное, духовное.

Различение и соединение Тела и Крови Христовых не имеют поэтому значения противоположения и вместе соположения твердых и жидких частей тела, но означают его путь из земной жизни через смерть к воскресению. Тело и кровь в раздельности – это еще не житнетворное, хотя и жизнеспособное вещество, которое в соединении образует тело. Этому пониманию соответствует и библейское словоупотребление. Кровь имеет в Библии особое сакральное значение. В законе жертв излияние крови, иногда и кропление

кровью, помазание ею имеет освятительную, очистительную и вообще совершительную силу, которая не свойственна мясу. И соответственно этому священному значению крови Бог строжайше запрещает Ною и потомству его вкушение крови: Быт.9:4, и это же запрещение имеется в законе Моисеевом: Лев.3:17, 7:26–27, 17:14; Втор.12:16–23, 15:23. Это мотивируется тем, что кровь есть душа плоти: «Только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте» (Быт.9:4). «Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его» (Лев.17:14), «кровь есть душа; не ешь души вместе с мясом» (Втор.12:23).

Итак, кровь есть «душа», жизнь тела, имеющая вещественный субстрат в крови. Соответственно этому в Новом Завете, в Евангелиях и Апостольских Посланиях обычно говорится об искупительной жертве Спасителя как об излиянии крови во искупление (Еф.1:7; Откр.5:9), умиловление (Рим.3:25), оправдание (Рим.5:9), умиротворение (Кол.1:20), очищение (1Ин.1:7; Евр.9:14), освящение (Евр.13:12), убеление одежд (Откр.7:14), победу (Откр.12:11) Кровью Христовой. Все эти выражения имеют тот общий смысл, что Господь «отдает жизнь Свою» (Ин.10:17) за грехи мира. Так и при установлении Евхаристии об оставлении грехов прямо говорится только по поводу излияния Крови, но не о Телѣ.¹⁵³ Можно сказать, что Тело является *местом* животворящего действия Крови, ибо кровь не существует вне тела, если оно живо, и изливается лишь при его смерти. В ней и сила жертвы, ее душа.

Это различие может быть истолковано и в христологическом смысле. Согласно определениям IV и VI Вселенских Соборов, в отвержение ереси Аполлинария, Христос восприял человеческую плоть, одушевленную разумной душою (ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς Λογικῆς καὶ σώματος (воистину Тот же Самый Человек из разумной души и тела (греч.) – *Прим. ред.*)) два начала, соответствующие принятию плоти и крови от Девы Марии. Все это в совокупности соответствует тричастному составу человека: духу, душе и телу, причем ипостасный дух в Богочеловеке есть сам Логос, а Кровь и Тело соответствуют человеческим душе и плоти. Это же подтверждается образом крестной смерти Христовой, по

Евангелию от Иоанна: Он «предал дух» (Ин.19:30), и в знак удалившейся жизни от пронзения копием истекла кровь и вода, так что во гроб было опущено бескровное, безжизненное тело. Его человеческая душа вместе с кровью оставила тело. Отсюда, между прочим, выясняется и догматический смысл Причащения под двумя видами: здесь существенно не самое вкушение обоих видов (чего может и не быть, например при причащении младенцев одной Кровью, а до известной степени и при причащении на Литургии Преждеосвященных Даров, где предварительное напоение Агнца Кровью не вполне все-таки осуществляет Причащение под двумя видами), но *соединение* Тела и Крови, соответствующее Воскресению и прославлению. Причащающимся преподается не мертвое, обескровленное Тело Христово, почивающее во гробе, но живое, воскресшее и прославленное. Поэтому и столь существенно предварительное опущение частицы ИС, во «исполнение Духа Святого», соответствующее новому соединению тела и крови при возвращении жизни в тело, то есть в воскресении.¹⁵⁴

Итак, преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы означает не вселение Небесного Христа *substantialiter* (сущностно (лат.) – *Прим. ред.*) в эти акциденции как некую неизменную оболочку, но прямое обращение их без всякого ограничения и остатка в Тело и Кровь Христовы, – подлинное преложение. При этом никакого значения не имеет, что хлеб и вино в земном естестве своем остаются тем, чем были. Они, как таковые, стали иными самих себя, уже не имеют самостоятельного бытия как вещь этого мира, но принадлежат Телу Иисусову, подобно тому, как ему же принадлежали хлеб и рыбы, Им вкушаемые перед учениками. Господь, в Своем духовном и прославленном Теле сущий одесную Бога и Отца, создает в преложении Себе Тело из хлеба, вещества этого мира, и одушевляет его Своею Кровию. Для этого преложения не только не требуется «пресуществление» самой вещи (хлеба, вина), но даже оно исключается, ибо вовсе и не существует в мире такой *вещи*, в которую они могли бы обратиться: прославленное Тело Господа пребывает *вне* этого мира. Господь установил Таинство Евхаристии в земном Своем

пребывании, когда имел земное тело. Но это тело преобразилось в Тело Воскресения, а затем в Вознесении стало премирным. Поэтому преложение Святых Даров должно быть уразумееваемо не как «пресуществление» одного вещества в другое, но как связь духовного Тела Господа с евхаристическим веществом («материей») этого мира, и установление этой связи и есть преложение, акт не физический, но метафизический. Он представляет собой прямую аналогию Боговоплощения и означает явление Христа на земле по Вознесении, причем евхаристическое вещество является посредствующим образом этого явления. Если так понять преложение, отпадают сами собой все недоуменные вопросы относительно того, каким образом Господь дает Себя вкушать во множестве алтарей, одновременно и разновременно, и присутствует всецело в каждой части Святого Причастия: это суть образы явления Его, и, конечно, нет и не может быть границ этой являемости. Вместе с тем никакая отдельная Евхаристическая трапеза не исчерпывает этой являемости Его в мире, нельзя сказать: здесь и только здесь присутствует всецело Христос, так что в другом месте уже не присутствует. Действительно, в земном Своем бытии Господь, приняв подлинную человеческую плоть, вместе с ней принял и пространственную ее ограниченность. По Божеству Своему пребывая сверхпространственно на Небе, в недрах Святой Троицы, на земле Он подчинялся границам пространства и времени, и, присутствуя в одном месте, Он уже отсутствовал во всех остальных. Однако в Воскресении Своем Он освобождается от пространственной ограниченности и является и скрывается от учеников вопреки закону пространственной непроницаемости. Равным образом, божественно преодолевая грани времени, Господь совершает Тайную Вечерю, на которой причащает Телом и Кровью, «за многия изливаемою», *ранее* самого излития, как и Воскресения и удаления из мира. Тайная Вечеря, хотя и совершенная Спасителем во времени, возвышается над временем и временами, ибо в ней устанавливается соединение Небесного и земного.

Итак, для *являемости* Господа не существует земных границ пространства и времени, и Господь является на земле во всех бесчисленных Евхаристических Жертвах «раздробляемый, но не разделяемый». Это и есть так называемое евхаристическое присутствие Христа. Оно не умаляется в своей силе тем, что Евхаристическое Преложение понимается по аналогии с явлениями Господа по Воскресении: как эти явления были не призрачны, но вполне действительны, по свидетельству Самого Господа (Лк.24:37–40), так и явление Господа в Святах Дарах есть Его истинное присутствие.

Однако между этими явлениями существует различие. Явления Господа ученикам относятся к переходному времени «восхождения», и они отличаются также переходным характером: являющийся Господь и принадлежит *еще* к этому миру и уже не принадлежит ему, что и выразилось характерно, с одной стороны, в запрещении Марии Магдалине касаться Его, и, вместе с тем, в повелении учениками Фоме Его осязать. Господь имеет телесность, когда усвояет ее ради учеников, и как бы освобождается от нее, когда скрывается от учеников, а в конце концов и возносится от них. По Вознесении Своим Господь уже *не* принадлежит этому миру и *не* является в нем так, как являлся, в нем еще пребывая. Теперь Он является иначе, не в Своем Собственном прославленном образе, но лишь в земном веществе, силою *связи* Его духовного тела с миром. И это явление Господа в веществе этого мира и есть преложение Святых Даров.

Однако это явление Господа отлично от явлений ученикам по Воскресении как по характеру, так и по цели. В Своих явлениях Господь тогда являлся ученикам явно, с чувственной очевидностью для того, чтобы победить неверие их. Этими явлениями Он свидетельствовал о пребывании Своем на земле, хотя и в ином состоянии, чем ранее. И явления Господа были *внешними*, которые оставляли возможность неверия и сомнения (Мф.28:17; Мк.16:14; Лк.24:37). Присутствие же Господа во Святах Дарах есть не внешне-явное, – оно и не имеет становиться таковым, – но лишь таинственное и внутренне очевидное. И таковым оно становится во Святом

Причащении. Тело и Кровь Христовы даны нам во Святом Таинстве не безотносительно, но *для причащения*, и лишь этой определенной целью явление Господа во Святых Дарах определяется и *ограничивается*. На Западе после ереси Беренгария, начиная примерно с XII века, развивается и совершенно чуждая Древней Церкви практика поклонения Святым Дарам и их особого для этого выставления. Она стремится обратить явление Господа в Святых Дарах в целях Причащения в явление Господа для пребывания на земле в определенном месте (*Christus in ruxide* (Христос в коробочке (лат.) – *Прим. ред.*)). Здесь есть противление одновременно Тайной Вечери и повелению Господа, с которым Он давал ученикам Свое Тело и Кровь: «приимите, *ядите... пийте* от нее вси», а вместе с тем и Вознесению, которым закончилось и пребывание Его на земле.¹⁵⁵

Поклонение Святым Дарам, которые суть истинные Тело и Кровь Христовы, воздается в Православной Церкви лишь на Литургии, когда Святые Дары износятся для Причащения, а далее при перенесении на жертвенник для потребления (что соответствует Вознесению). В них покланяются Самому Господу в явлении Его в Святом Причастии. Святые же Дары, оставляемые для Причащения больных, так называемые запасные (что соответствует выделению момента Причащения за пределы времени Литургии) *не* выставляются, но *сокрываются* в дарохранительнице, находящейся на престоле. Правда, когда они открываются для Причащения, им воздается поклонение (как в соответствующий момент Литургии), но этим оно и ограничивается. Православное отношение к запасным Святым Дарам практически выражается в стремлении не видеть и не показывать, но сохранять их в сохранности не только как величайшую святыню, но и как величайшую тайну, – Евхаристическое присутствие Христа на земле открывается, только когда происходит Причащение.

Изложенное различие католического и православного понимания хорошо выражено в следующих словах святого Иоанна Дамаскина: «...не вознесшееся тело приходит с небес, а самый хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Божию.¹⁵⁶

Так же и в «Послании патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вере 1723г.», член 17: «...и это не потому, что тело Господа, находящееся на небесах нисходит на жертвенник, но потому, что хлеб предложения, приготовляемый порознь во всех церквах и по освящении претворяемый и прелагаемый, делается одно и то же с телом, сущим на небесах». *Нисхождение* Христа на землю соответствует возведению земного вещества до воссоединения с прославленным Телом Господа. Мир не является замкнутым и неподвластным для Господа, и Он волен из любви к человеку возводить вещество этого мира до соединения с Собою, дабы верующие могли через это соединяться с Ним Самим. Как говорит святой Ириней Лионский, хлеб, принимая благословение, есть «Евхаристия, состоящая из двух вещей, земного и небесного». Святые Тайны даны нам для Причащения и лишь в Причащении подается нам единение со Христом: «...ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем» (Ин.6:56).

Это, конечно, не означает, что Тело и Кровь Христовы являются таковыми только во вкушении простых хлеба и вина, как это понимается в протестантизме. Причащение есть вкушение Тела *и Крови*, данных Господом для приобщения. Из того совершенно верного положения что Хлеб Небесный не есть обыкновенная пища и требует для себя достойного вкушения (иначе он вкушается в суд и осуждение), делается неверный, ибо преувеличенный, вывод, что верою собственно и устанавливается Таинство, и ради того, чтобы освободить его понимание от механизирования, оно субъективируется.¹⁵⁷ Церковь поэтому верует, что преложение Святых Даров совершается для Причащения, но хлеб и вино уже суть Тело и Кровь Христовы ранее и вне Причащения, которое потому только и становится возможно. Господь присутствует в Святых Тайнах, и это реальное Его присутствие есть общее верование как православного, так и католического мира. Однако понимание этого реального присутствия («*praesentia realis*») нуждается в точнейшем изъяснении, тем более что это есть понятие схоластического, а не святоотеческого происхождения.

Что такое собственно есть это реальное присутствие? Господствующее в католичестве понятие состоит в том, что Господь присутствует в гостии, правда, невидимо, без «акциденций», однако, по существу совершенно так, как Он пребывает на Небе одесную Отца. Поэтому Его явление равносильно возвращению Его на землю после Вознесения. В этом смысле гостия выставляется для поклонения на алтаре, износится в процессиях, знаменуя Господа, пребывающего на земле. Православное же понимание реального присутствия состоит в том, что Господь действительно присутствует во Святах Дарах, однако подаваемых лишь для определенной цели, именно Причащения, и лишь в отношении к этой цели, от которой совершенно неправильно это присутствие отделять. Присутствие Господа открывается лишь в Причащении. Нельзя, вслед за католиками, совершенно отделять это присутствие от нарочитого его назначения и приравнивать его общим явлениям ученикам. Это различие может быть показано даже и для Тайной Вечери: Господь здесь присутствовал среди учеников подобно тому, как Он присутствовал среди них и в Своих явлениях по Воскресении. Но одновременно с этим, так сказать, непосредственным присутствием Господь причастил и учеников Своим Телом и Кровью, то есть явил для них образ и Своего таинственного присутствия в Причащении. Этим Господь *отличил* и даже противопоставил оба образа Своего присутствия, и их неразличение или даже тенденциозное смешение и отождествление составляет главный порок католического разума. Нельзя также говорить, что это различие образов явления, непосредственного и таинственного, превышает меру доступного для человека ведения. Нам дано это различие: Господь по Вознесении не присутствует лично на земле и не является нам как до него, но Он дает Себя во Святом Причащении, а *постольку* и присутствует в нем. Стало быть, мы имеем во Святом Причащении, с одной стороны, истинное присутствие самого Господа и поклоняемся Ему, а с другой, это есть определенное, конкретное присутствие Господа *только* для Причащения, и мы не должны пытаться его распространить, отделяя от этой цели,

что делается в католической адорации. Отсюда следует, что поклоняться Святым Дарам, молитвенно созерцать их возможно только на Тайной Вечере, то есть на Божественной литургии, где, помимо прямого Причастия, и духовно соприкасаются все верные через это присутствие.

Может возникнуть общее сомнение относительно того, уместно ли так ограничивать это присутствие Господа во Святых Дарах прямой целью Причащения. Однако таково есть прямое изволение Господа: примите, *ядите* и *пиите*. Здесь нужно вспомнить вообще о том, что, хотя во всех Таинствах Церкви одинаково преподается дар Святого Духа, однако же во всех различный, и это различие, так сказать, спецификация явления, совмещается с единством и самотождественностью Являющегося. Подобным образом и в Евхаристии мы имеем явление Христа на земле, однако также лишь ограниченное целями Причащения. Мы поклоняемся Святым Дарам в Таинстве Причащения, ибо в них присутствует Христос, подающий Себя причащающимся, однако мы не можем в них «прикасаться» Христу и не ищем Его удержать в нашем общении.

Здесь напрашивается сопоставление, а вместе и различие Святых Даров и святой иконы. Как известно, в иконоборческих спорах оно играло большую роль, так как иконоборцы почитали Святые Дары единственной иконой Спасителя, которой должно воздавать поклонение. Православные же (прп.Феодор Студит и др.) возражали, что именно Святые Дары не являются иконой, ибо в них присутствует Сам Господь в Своем Теле и Крови. Икона, хотя и есть место благодатного присутствия Господа в Его изображении, однако не есть личное присутствие, как явление Самого Господа. Она есть лишь явление Его силы или действия, почему иконе и приличествует не богочтительное служение, но «относительное» поклонение как *месту* присутствия Господа. Это присутствие силы Христа в Его иконе также связано с определенным назначением, именно для *молитвы пред* нею, обращаемой к Самому Христу, а в связи с этим и для поклонения (через лобызание, поставление свечей,

каждение и т.п.). Святые же Дары даны *не* для молитвы пред ними, но для Причащения, и они не должны быть обращаемы в икону.¹⁵⁸

Итак, вопрос о преложении Святых Даров есть *не космологический, но христологический*, он ставится и разрешается в пределах и на почве христологии, именно на основании учения о теле Господа, земном и прославленном, до Воскресения и после Воскресения. Это учение о соотношении обоих состояний телесности Господа менее всего рассматривалось в богословии. Настоящий этюд и представляет попытку вернуть вопросу его действительное содержание, которое приводится к следующим положениям.

1. В Таинстве Евхаристии земные вещества хлеб и вино прелагаются истинно в Тело и Кровь Христовы.

2. Вследствие этого преложения хлеб и вино со всеми своими свойствами вообще перестают быть веществом этого мира, ему принадлежать, но становятся истинным Телом и Кровью Христовыми.

3. Это преложение совершается через соединение их с духовным и прославленным, из мира вознесшимся Телом Господа, которое является в них на земле.

4. В качестве земного вещества евхаристические элементы для мира остаются хлебом и вином, а между тем как, прелаясь, они принадлежат уже Телу Христову, находящемуся вне и выше этого мира, и тем возводятся к метакосмическому бытию этого Тела, являя собой телесность Христа на земле.

5. Ввиду того, что Тело Христово после Вознесения пребывает вне мира в духовном прославленном состоянии (и, следовательно, земных «акциденций» не имеет), преложение Святых Даров и не может проявиться чувственно для мира. Хлеб и вино, становясь Телом и Кровью Христовыми через соединение с прославленным духовным Телом Господа, и *не должны* изменять своего земного образа, ибо не к нему относится это метафизическое изменение. Однако они *всецело*, без всякого различия субстанции и акциденций или существа и «вида», прелагаются в Тело и Кровь Господа.

6. На основании этой полноты преложения отпадают всякие теории импанации, поскольку ими отрицается преложение, заменяемое просто фактическим соединением (*consubstantiatio*) несоединимого: хлеба и вина, веществ этого мира, и премирного Тела Христова. Иными словами, это соединение может выразиться лишь в *преложении*, которое собственно и подразумевается, хотя и неудачно выражается, в теориях импанации. Однако их заслуга заключается в том, что в них преодолевается идея физической конверсии (или транссубстанции), подставляемая вместо преложения, и тем становится на очередь вопрос об истинном соединении.

7. Общее основание для Евхаристического преложения заключается в том, что Господь перешел от земли, где имел земное тело, на Небо, где имеет Тело небесное, удерживая связь со всеми пройденными состояниями. Поэтому Он может возвращаться и к земному состоянию Своего Тела через преложение. Евхаристию же Он установил, находясь еще на земле, для людей земных и для сего подает им земное тело. Но за гранью Воскресения, когда эта земная храмина сгорит, Причащение будет совершаться непосредственно от духовного Тела, о чем и молимся перед Святыми Дарами: «подавай нам истее Тебе причащаться в не вечернем дни Царствия Твоего».

Софиологическое истолкование Евхаристического догмата

Содержание Евхаристического догмата, как мы видели, раскрывается через различение, а вместе и отождествление *разных образов телесности* Спасителя. Тем самым выдвигается вопрос об этой *телесности вообще*, недостаточно обсужденный как в эпоху христологических споров, так и позднее. Согласно принятому мнению, Господь воплотился, дабы вочеловечиться, и воплощение рассматривается преимущественно как средство к вочеловечению, как уничтожение Господа, принявшего на Себя то, что Ему несвойственно: «Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечеством быв и образом обретеса якоже человек» (Флп.2:7). Однако уничтожение относится лишь к принятию на Себя тварного «образа раба». Но вочеловечение Господа имеет и самостоятельный смысл, помимо искупления. Воплощение Слова – ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Слово плоть бысть, – есть акт, хотя и сверхъестественный в отношении к миру и к человеку, но не противоестественный ни для мира, ни для Божества. Ибо противоестественное и невозможно, и уничтожение Господа надо понимать лишь в смысле вольного Себя умаления, но не совлечения, в какой бы то ни было степени, Своего Божеского естества (как это понимается в кенотических теориях). Иными словами, вочеловечение в известном смысле соответствовало собственной природе Слова, которое изначально было *человечно*: оно было «светом человекам» (ср.Ин.1:4), «просвещающим всякого человека, грядущего в мир» (Ин.1:9). Человек, носящий в себе образ Божий, имеет для него Первообраз в Адаме с Небеси, и в этом смысле можно говорить о человечности Бога, который есть Первообраз человека. Эта общая мысль о богообразности человека и, следовательно, человечности Бога в применении к Боговоплощению означает, что оно, хотя и осуществляет Божественный план искупления, но для себя имеет основание в самой человечности. Она по сотворению своему призвана к приятию Логоса, причем в этом

не делается насилия над человеческим естеством, но лишь раскрывается вся его перевозданная глубина.

В частности, здесь наше внимание должен остановить вопрос именно о *телесности*. Боговоплощение, как приятие человеческого тела от Духа Святого и Марии Девы, не является ли противоестественным для Бога как Духа, как бы некоторым онтологическим противоречием? Если Бог есть Дух, то возможно ли вообще для Него воплощение? Не содержит ли оно в себе не только кенозиса, или самоуничтожения, но и самоотрицания? Может ли ипостась Логоса стать ипостасью для человечески-телесного естества Христова, и Халкидонский догмат о двойстве природ при единстве ипостаси не содержит ли в себе прямого *онтологического* противоречия? Вот вопрос, который неизбежно возникает в христологии, смыкая ее с софиологией. Природа абсолютного Божественного Духа устраняет ли телесность как свое отрицание или же, наоборот, ее в себе объемлет и обосновывает? Иными словами, в применении к человеку образ Божий отрицается ли или ограничивается ли его телесностью или, наоборот, ею утверждается и в ней раскрывается? На этот вопрос дает положительный ответ самый факт Боговоплощения, который, конечно, иначе был бы онтологически невозможен. Ангелы суть бесплотные духи, но эта бесплотность есть не только основание для их иерархической высоты в силу близости к Богу, но и ограниченности в сравнении с человеком. *Бесплотность* здесь есть и известное бессилие (онтологическое) духа, его природная ограниченность, то есть неполнота образа Божия в Ангелах сравнительно с человеком, хотя и они его имеют. Здесь мы должны освободиться от привычных предубеждений и ассоциаций, которые затемнили существо вопроса о телесности Божией, низведя ее до грубого антропоморфизма и язычества. Христианство, как вера в совершенное богочеловечество, остается одинаково чуждо как ложному спиритуализму, так и материализму. Тело и телесность в существе своем вовсе не есть материальное и косное начало, плоть, которая подавляет и закрывает жизнь духа. Напротив, тело есть образ и самооткровение духа, и Абсолютный Дух может иметь и

абсолютную телесность, которая есть не что иное, как Слава Божия. Она есть жизнь Божественного Триипостасного субъекта, Единосушной Троицы, Которая имеет ее не только в идеальной возможности, *in potentia*, но и осуществляет ее в действительности, *in actu*, как абсолютное содержание, мир Божественный. Отвергнуть это значило бы ограничить жизнь Божества субъективизмом, потенциальностью, не-бытием. Бог, живя Божественною жизнью, открывает Свое Божество. Это Божество в Боге, Слава Божия, София и есть эта Божественная телесность, которая не только не противоречит духовности Божией, но ее абсолютно осуществляет. Эта телесность *столь же духовна*, как и существо Божие, от которого она не отличается, но она при этом и совершенно конкретна, как образ всех образов, организм идей, взятых не только в их идеальном содержании, но и в реальном существовании, силою Слова, которым вся быша, и Духа Святого Животворящего, и в этом смысле как бы отелеснивающих идеальные образы. Телесность есть единство идеи и образа, содержания и бытия, мысли и жизни, Слова и Духа, Которые открывают в Своем двуединстве Отца, Бога открывающегося. Телесность эта, Божественная София, присуща Святой Троице, как единая жизнь Трех и жизнь каждой из ипостасей в отдельности как в связи и единении с другими. Начертание в ней Образа Божьего непосредственно дается Сыном как образом Отца, но совершается Духом Святым как «образом Сына», и это есть образ «небесного человека», ибо телесность Божия, София, есть вечное человечество, сущее в Божестве. Поэтому и воплощается и вочеловечивается на земле именно Сын Божий, как космоургическая ипостась по преимуществу, однако через Духа Святого, неразлучного от Него (хотя ипостась Духа Святого и не вочеловечивается).

Человеческая телесность, в себе микрокосмически содержащая «мир стяженный», есть лишь образ Божественной телесности. Она входит в полноту образа Божия и ей соотносительна. Поэтому Боговоплощение есть абсолютное осуществление в человеке образа человеческого через соединение образа и Первообраза, и это есть истинный смысл Халкидонского догмата. Софийность человека раскрывается и

осуществляется через Боговоплощение, через соединение Софии тварной с Божественной. Бог-Слово, пришедший на землю, в предвечности Своей не есть Бог, чуждый телесности, напротив, Он предвечно ее имеет в Божественной Софии, в мире Божественном. Это есть Слава, которая сокрывается в телесности тварной, человеческой. Эта телесность Божественная, или Слава, является в Преображении. И о ней же Господь говорит в Своей первосвященнической молитве.¹⁵⁹ Что же именно восприял Господь при воплощении Своем в отношении телесности? Не самую телесность как таковую, но тварный, миру свойственный образ телесности, «плоть». Земной человек, Адам, в которого облекся Господь, хотя и имеет образ Небесного Адама, но в тварном естестве, в теле плоти, созданном из «земли», которая сотворена из не-сущего, из ничего. Ему принадлежит поэтому и временность, и тленность. Но при этом и телу плоти присуща универсальность, оно есть *мир* в человеческом образе. Ему присуще далее быть *телом*, то есть образом духа, его художественной формой и реальным бытием, идеально-реальным откровением духа. Это суть свойства и задания абсолютной телесности. Однако эти задания в полной мере частью были не осуществлены, а частью и не осуществимы самим человеком. Создание человека, в частности его телесности, не было завершено в шесть дней творения, ибо предстоял еще образ творения не извне, всемогуществом Божиим, но изнутри, через Боговоплощение. Главное свойство человеческой телесности состоит в ее тварности и присущей ей немощи полубытия. Человеческое тело, хотя и вышло из рук Творца, уже имея в себе всю полноту своего предназначения, было немощным прежде всего в отношении силы жизни. Оно нуждалось в пище, тем свидетельствуя о своей неполноте и незавершенности, и оно было если не прямо смертным, то и не бессмертным. Оно не было духовным телом, вполне послушным и прозрачным для духа, но косным, дебелим, материальным, которое своей жизнью пленяло и сковывало дух. Оно было несовершенно и в неполноте своей, ибо допускало плотское размножение. И всей этой тварной незавершенностью своей оно было связано с тем

ничтожеством, из которого создано, с землей: «яко земля еси и в землю отыдеши». Эта раздельность, а вместе с тем и сближение земли и тела свидетельствует о незавершенности тела.

Однако в этой земле, как первоматерии, заключается онтологическая привилегия мира и человека, внебожественного его самобытия, которое вне Бога могло покоиться только на ничто, оплодотворенного Словом Божиим и ставшим землей.¹⁶⁰ Земное тело и есть вместе с тем *собственное* тело человека и творения (отсюда инстинктивный пафос материализма). Тело человека есть «стяженный мир» земного творения, в человеке имеющий для себя ипостасное бытие. Ипостась человеческого духа живет и осуществляет себя через него в этом мире. Однако через первородный грех человеческое тело потеряло свою софийную «славу»: «...все согрешили и лишены славы Божией» (Рим.3:23). Из царственного величия в мире человек низвержен в плен своего тела, которое подчинилось стихиям мира вместо служения духу. Однако эта утрата человеком своей софийности, которая непосредственно выражается в утрате владения своим телом, его оплотнении, относится только к состоянию, а не к существу. Софийное достоинство человека, а в частности и человеческого тела, неистребимо, как неистребим Божий образ. «Образ есмь неизреченная Твоя слава, аще и язвы аз ношу прегрешений». Поэтому оно может и должно быть восстановлено, что и совершается через Боговоплощение, ибо Христос есть «Спаситель тела» (Еф.5:23).

Господь в восприятии человеческой плоти Свою Божественную телесность, Софию, Славу соединяет с тварной телесностью человеческого естества. Он восприимлет ее подлинно и всецело, однако, кроме греха, то есть того повреждения, которое внесено в ее *состояние* грехопадением Адамовым. Рожденный от Девы, безмужно, Господь принимает тело Адама, каково оно есть вне грехопадения. Он живет среди поврежденного грехом мира, но это повреждение отражается на Его жизни только извне, но не изнутри. Так, Он разделяет со всем человечеством потребность в пище, которая уже не подается для человека прямо от древа жизни и от деревьев

райских, но добывается в поте лица. Он нуждается в одежде и крове (хотя постоянно его и не имеет). Он утомляется и страждет. Однако собственное Его тело пребывает чистым и непорочным, чуждым греховных движений, не подверженным болезням и свободным от неизбежности естественной смерти, ибо Господь принял смерть крестную. В отношении бессмертия тело Господне было в состоянии, соответственном Адаму до грехопадения: Адам мог не умирать, но он был способен умереть, каковая возможность для него после греха сделалась действительностью. Бессмертным же ему еще надлежало стать.

Итак, телесность непадшего Адама Господь воспринял в Своем рождестве от Девы и жил жизнью этого тела. Имея две природы, Он имел и две телесности, Божественную и человеческую, которые имеют одно основание в Софии. Первая телесность, Божественная София, есть вечная Слава Божия, Свет несозданный, одеяй «яко ризою» Божество (Божественная «энергия»). Строго говоря, она и не есть тело и уже ни в каком смысле не есть плоть (поэтому, конечно, нельзя сказать, что Господь имел два тела). Вторая телесность, тварная София, есть сотворенное из земли тело, человеческая плоть, σάρξ. Телом человеческим закрывалась Божественная Слава, Которую Господь, как Бог, имел до создания мира, предвечно и, конечно, по Божеству никогда ее не терял и не мог утратить. Но по воле Своей Он мог явить Славу Свою, Божественную, духовную, светоносную телесность и сквозь завесу Своего человеческого тела, сделав ее прозрачною для этого явления. Это было на горе Преображения. «Облако», Фаворский свет, есть осязательное явление Славы Божества. Это «явление Царствия Божия, пришедшего в силе», представляет собою предварение того, что вообще является делом Спасителя в спасении тела. Это дело состоит в том, что Он тело «уничтожения нашего преобразит сообразно телу Славы Его (μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) силою (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), которую Он действует (ποῦ δύνασθαι) и покоряет Себе все» (Флп.3:21).

Тело Адамово и без грехопадения не должно было оставаться в неизменном, изначальном состоянии. Оно имело

получить положительную силу бессмертия и облечься в славу, актуально осуществить свою первозданную софийность. Нам неведомо, каковы бы были пути этого преобразования тела Адама из душевного в духовное, из смертного (хотя бы в возможности) в бессмертное, если бы не произошло грехопадение. После грехопадения это преобразование совершилось через искупление в Боговоплощении. Господь совершил его в Своем собственном теле, а через него и во всем человечестве, в «спасении тела» через Его Воскресение.

Господь, новый Адам, осуществил духовное овладение телом, вполне его покорив велениям духа и сделав его через то сообразным Божественной Славе, Ему присущей по Божеству. Об этом покорении, которое выразилось и в победе над смертью, Господь перед Страстию Своей говорит в прощальной беседе как о Славе Своей, и в начале ее («ныне прославися Сын Человеческий»), и особенно в конце, в первосвященнической молитве. Здесь Господь молит Отца, да прославит Его Славою, которую имел Он от создания мира. Конечно, эта молитва, относящаяся к страданию и Воскресению, не остается неисполненной, она сама свидетельствует о свершении. Однако, вместе с тем, она же свидетельствует и о том, что в состоянии земного уничтожения (кенозиса), облечения в ветхого Адама эта Слава не была свойственна Господу, конечно, не Божеству Его, но человеческому естеству, во всем подобном нашему, кроме греха. Иными словами, было *несоответствие* между состоянием тела и Славою, Божественной и человеческой телесностью, и в этом несоответствии именно и состоит уничтожение, самоумаление Господа. Прославление же Его состоит в установлении *соответствия* между Божеской и человеческой природой. Оно было чудесно, в предварении грядущего, явлено на горе Преображения, и оно сделалось уже неизменным и постоянным в Воскресении. Спасительный подвиг Господа осуществляется прежде всего и непосредственно в Его собственной человеческой телесности, которая изменилась, прославилась, оставаясь самотождественной. Подвиг земной жизни Господа, заверченный Его крестной смертью,

послушание Отцу даже до смерти являет такую полноту обладания духа над телом, при которой тело вполне само подчиняется духу. Восстанавливается та внутренняя норма, которая предопределяет человека при творении, но которая нарушена в его бытии после грехопадения. И этим подвигом, вместе с обитанием в теле Христовом Его Божества, это тело освятилось, стало одуховленным, словом, получило способность сделаться самим собою до конца в Воскресении. Воскресение произошло совершительной силой Святого Духа в ответ на полную победу духа над телом, явленную воплощенным Словом. Сошествие Святого Духа, в Благовещении предваряющее Боговоплощение, при Крещении предварившее земное служение, раскрывает свою совершительную силу в Воскресении, а после сорокадневного пребывания на земле в Вознесении и в Пятидесятнице. В Воскресении и неразрывно связанном с ним Вознесении нужно видеть не только победу над смертью, но и прославление тела, его преобразование; оно приобрело состояние духовного, бессмертного, вечно живого Тела, которое, хотя как и все тварное, возникает во времени, однако обретает уже неизменность вечности. Оно тем самым становится хотя и не тождественным несотворенному (как сотворенное всегда остается иным, нежели несотворенное), но соответственным ему по состоянию, в жизни единой ипостаси Слова, соединяющей в себе нераздельно и неслиянно оба естества – Божеское и человеческое. Человеческое естество достигает того соответствия, которого оно не имело еще в Адаме, облачается славою (это и есть то, что в богословии называется *περιχώρησις*). Правда, и Адам до своего падения был облечен славой, которой вместе с потомством лишился в грехопадении (Рим.3:23). Однако это было только ее предварение, которое потому и могло быть утеряно, слава же бессмертия неотъемлема и переходит в жизнь вечную. Очень важно установить, что Воскресение, как прославление тела, хотя и является спасительным действием Бога над человеком и в человеке (как и его сотворение), однако не есть онтологическое над ним насилие, в противоречие его естеству. Напротив, оно

есть *исполнение* того задания, которое как творческая задача вложена в человеческое естество при сотворении: человек в воскресении становится богом *по благодати*, но это потому, что он и сотворен по образу Божию, то есть как человеко-бог. Тело человеческое предназначено для славы бессмертия при сотворении. Христово Тело в Воскресении есть человеческое тело, ставшее самым собою, каким оно предназначено быть, то есть славным славою Божества. Христос имеет Свою Славу, софийную Свою телесность, если можно так выразиться, одну и ту же, но дважды: как несотворенную, божественно, и как данную обоженному творению, тварно. София предвечная и тварная есть единая самоидентифицирующаяся София, сущая в Боге и в мире, и Христос в воплощении Своем соединил в Себе Божество и мир ипостасным единением. Его телесность (или, на евхаристическом языке, *Тело и Кровь*) есть Божественная София, Слава Божия, явленная не только в Боге, но и в творении.¹⁶¹

Как мир, сотворенный Богом, является софийным в своем основании и предельном задании («будет Бог вся во всех»), так и человеческое тело вообще, и в частности человеческое Тело Христово, софийно и сообразно Божеству, предназначено для славы и совершенно прославляется во Христе, в котором тварная и Божественная София отождествляются. Господь, исполняя всякую правду, исполняет в Себе и правду тела, давая ему всю принадлежащую ему славу, совершенную софийность.

В этом смысле Тело и Кровь Христовы, подаваемые Им в Божественном Причащении, имеет силу Божественной софийности, которая соединяет Небесное Тело и земное вещество. Господь, возносясь на Небо и удаляясь из мира, не упраздняет Своей связи с миром, но ее утверждает, возводя к премирному вечному бытию. Его телесность, сущая в Небесах, пронизывает все творение («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли») и нерасторжима с ним. Поэтому и вещество этого мира, хлеб и вино, могут быть возводимы Духом Святым, по заповеди Господа, в состояние телесной софийности, то есть становиться Телом и Кровью Господа. В свете этих соотношений

преложение Святых Даров может быть понято как совершенное ософие мирового вещества, хлеба и вина, через соединение их с прославленным, духовным Телом Господа. Хлеб и вино, принадлежа этому миру, тем самым онтологически сопричастны земному телу Иисуса, которое Он имел, находясь в этом мире, и на этой сопричастности основана онтологическая возможность их преложения. Но эта сопричастность их телу Иисусову свидетельствует и об их изначальной софийности, которая есть основание сотворения мира. Но эта софийность закрывается всей косностью и непросветленностью мирового вещества, непослушного и противящегося велениям духа. Однако она уже побеждена и преодолена через Воскресение Христово и не существует в новом Адаме, таящем в себе новую землю и новое Небо, новый мир в прославленной телесности Его. Это преобразование твари, соответствующее Второму Пришествию Спасителя, совершается в Божественной Евхаристии *таинственно*, то есть явно лишь для очей веры, над Евхаристическим веществом. То, что совершается в Таинстве, имеет в конце времен совершиться во всем мире, который есть тело человечества, а последнее есть и Тело Христово.¹⁶²

Православие и социализм (Письмо в редакцию)¹⁶³

В советском издании «Антирелигиозник» (№7, июль, 1929 г.) помещена статья Б.Кандидова «"Дни покаяния" в Крыму в сентябре 1920 года» (Историческая справка по неопубликованным материалам). Эти «неопубликованные материалы» представляют собою не что иное, как протоколы заседаний Высшего церковного управления на юге России, оставленные при эвакуации в Севастополе.

По этому поводу я считаю нужным сделать пояснения относительно одного вопроса в виду его принципиальной и практической важности. В последнем протоколе заседания Высшего церковного управления на юге России¹⁶⁴ приведено постановление следующего содержания: «Поручить члену ВЦУ проф. прот.Булгакову составить проект вероучительного определения о природе социализма и представить таковой проект на одобрение к следующему заседанию ВЦУ». Этого заседания не состоялось за эвакуацией, и проект, мною составленный, так и остался нерассмотренным. Тем не менее некоторое предварительное обсуждение этого вопроса было. Внешним поводом к его постановке явилось настойчивое ходатайство прот.Востокова, домогавшегося церковного осуждения («анафематствования») социализма как такового. В своем предварительном докладе ВЦУ я высказал, что для такового осуждения социализма вообще, как известной системы экономической и социальной политики, нет никакого основания ни в Евангелии, ни в православном Предании. И даже наоборот, здесь мы находим заповедь социальной любви и справедливости, попечения о труждающихся и обремененных, о чем со всех спросится на Страшном Суде Христовом. В социализме же подлежит отрицанию и преодолению не система социально-экономических идей, но то воинствующее безбожие, с которым он нередко соединяется, в особенности же теперь в России. И, может быть, доля вины в этом лежит и на церковном обществе, с его равнодушием к социальному вопросу. В возникшем обмене мнений выражаемы были разные точки

зрения на социализм, причем ко мне всецело присоединился председательствующий архиепископ Димитрий. Проект определения был мною составлен согласно первоначальному замыслу, иначе я, конечно, и не мог бы исполнить этого поручения.

Социализм (во всей многозначности этого термина) для христианина имеет лишь прикладное значение, иными словами, это есть вопрос не мировоззрения, но лишь практической этики, практической целесообразности. Цель социализма, понятая как осуществление социальной справедливости, защиты слабых, борьбы с бедностью, безработицей, эксплуатацией, – в такой степени нравственно самоочевидна, что разногласие может быть только относительно практической целесообразности или осуществимости тех или иных мероприятий. Церковь не должна себя связывать с капитализмом как организацией классовой эксплуатации (хотя практически начала хозяйственной свободы и частной собственности и до сих пор еще могут оказываться более целесообразными для всего общества, нежели преждевременно и насильственно водворяемые формы государственно-социалистической кабалы). Если мы обратимся к Евангелию и Новому Завету, то там мы не найдем, конечно, основания для того, чтобы связывать Церковь с какими-либо неподвижными формами социального устройства или хозяйственной организации. Церковь стоит *выше* всех исторических форм и судит их высшим судом совести. Если мы обратимся к святоотеческой письменности, то в творениях святых отцов Василия Великого, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского и др. мы найдем яркие примеры духовной свободы и христианского дерзновения в суждении о разных проявлениях социального эгоизма собственников. Потому и в Предании не находится точки опоры для установления нерушимости частной собственности на основании христианской морали.¹⁶⁵ История свидетельствует, что институт частной собственности фактически до неузнаваемости изменялся в течение веков, подвергаясь разнообразным формам общественного контроля и ограничениям. А соответственно, и понятие социализма охватывает собой все многообразие форм

от советского коммунизма до социального регулирования капиталистической промышленности (о чем сказано было одним английским политиком еще XIX века: *we all are now socialists* (Мы все теперь социалисты (англ.) – *Прим. ред.*). *Salus populi – supreme lex* (Благо народа – высший закон (лат.) – *Прим. ред.*) в отношении средств, однако веления совести должны исходить от Церкви, и если люди безмолвствуют, тогда камни возопиют. Если Церковь не пользуется принадлежащим ей правом, которое есть вместе и обязанность, тогда оно узурпируется ее врагами: – *другой* приходит во имя свое, и его принимают (см. Ин.5:43). Разумеется, враги имени Христа будут всегда хотеть видеть в Церкви лишь орудие классового господства. Но сама Церковь должна пребывать в полном обладании своей царственной свободой и правдой, в частности, и социальной. В настоящее время зов к этой социальной правде раздается во всем христианском мире. Стокгольмская конференция социального христианства (*Life and work* (Жизнь и труд (англ.) – *Прим. ред.*)) соединила в себе представителей всех христианских исповеданий (кроме католичества), и православная делегация на ней возглавлялась престарелым патриархом Фотием Александрийским. Своим участием в Стокгольме, где была создана и постоянная международная организация для разработки вопросов социального христианства, Православная Церковь *de facto* (на деле (лат.) – *Прим. ред.*) определила свое отношение к социальному вопросу. Правда, доселе так и не было дано «вероучительного определения» о природе социализма ни в Русской Церкви, ни во вселенском Православии. Но, согласно сказанному, социализм как социально-экономическая доктрина вовсе и не является вопросом вероучения. Превращать его в таковой означало бы повреждать и само христианское учение. Насколько он соединяется с богоборством, суждение и осуждение должно относиться только к последнему. Однако связь эта фактическая, историческая, а не внутренняя. Считать же эту связь неразрывной является опасной ошибкой и близорукостью, потому что это означало бы отдавать дело христианской правды в руки ее врагов. Поэтому и церковное

«анафематствование» социализма и превращение его в «жупел» не только не имеет для себя никаких оснований, но и явилось бы подлинным религиозным соблазном.

30.11–13.12.1929, Париж.

Иуда Искарот – апостол-предатель¹⁶⁶ **часть первая (историческая)**

В дни Страстной Седмицы в златотканности ее песенного покрова тревожит глаз одна нить, в небесные ее гармонии врезается мучительный диссонанс, то – образ апостола-предателя. Им мы как бы заболеваем в Страстные дни. И церковь не щадит нашей впечатлительности, она так много места и внимания отводит Иуде, что он является одним из самых центральных образов в Страстной мистерии, как будто заслоняя собой других апостолов в своем противостоянии Христу. Иуда, «раб и льстец», в изображении церковной поэзии есть просто сребролюбец, за деньги продавший своего Учителя.¹⁶⁷

Такой стилизацией Иуды, каковы бы ни были ее церковно-педагогические мотивы, диссонанс лишь еще более обостряется. Иуда своим присутствием около Христа вносит в историю Страстей Христовых непонятность, бессвязность. И ум, и сердце одинаково изнемогают от этого противоречия. Есть разного значения противоречия и непонятности. Религия исполнена священной тайны, ибо она есть откровение Премирного Бога. Священные антиномии в богопознании дают крылья мысли и исполняют сердце радостным трепетом, они сладостны в их премирности, и в них нет разлагающего душу противоречия. Последнее существует лишь в пределах нашей, человеческой, жизни, в границах нашей, человеческой, мысли, в недрах нашего, человеческого, сердца. И такое именно разлагающее и отравляющее противоречие содержит в себе история Иуды, и только привычка в союзе с равнодушием притупляет в нас его едкую остроту. Однако есть ли достойный исход для христианина – спастись привычкой, располагающей видеть в Иуде лишь мрачную фигуру предателя, черную тень рядом со светлым образом Учителя? Но разве же не ясно, что эта черная тень ложится как тяжелое недоумение на все течение евангельских событий? Среди апостольского лика грязный сребролюбец, на Тайной Вечери – предатель, за малые

деньги продающий Учителя, но при этом призванный к апостольству, почтенный избранием превыше всякого избрания! Если мы видим в каком-либо историческом деятеле непроницательность, неумение избрать себе сотрудников, такое отсутствие духовного чутья, что он может допустить в ближайшее свое окружение в качестве интимного сотрудника грязного сребролюбца и предателя, то как будем судить мы об Этом? Как мы судим о духовных вождях, которые не умеют отличить святошу, лицемера, прельщенного от святого и духоносного угодника Божьего? Не является ли такая их слепота свидетельством их духовной ограниченности? А между тем это же бессознательно переносится на Христа всеми теми, кто видит в апостоле-предателе только «раба и льстеца». Это есть прямая хула на Христа – думать и говорить, что Он мог просто ошибиться, избирая в апостолы вора-сребролюбца и на Тайную Вечерю допуская низкого и лукавого предателя. Он, Сердцеведец, призывая апостолов, читал в их душе, как в открытой книге, Он ведал всю их жизнь в прошлом и настоящем («видел [Нафанаила] под смоковницею»: *Ин.1:50.– Прим. ред.*), давая им новые имена на основании этого ведения. После всенощной молитвы Отцу Он избрал и призвал двенадцать для научения и проповедания тайн Царствия Божия. Он – не только как прозорливый мудрец, но и как Бог – ведал тайны сердца человеческого лучше и полнее, нежели сами люди. Потому надо прежде всего помнить, что Иуда есть Христов апостол, хотя и апостол-предатель. Мало того. Упрощение в понимании Иуды есть в известном смысле приговор над всем человеческим родом. Было на земле единственное, высшее, святое явление человека – Назаретский Учитель, Бог и Человек, в Божественной и человеческой мудрости избравший и призвавший к себе двенадцать, духовный цвет человечества, его любовь к Нему. И среди этих двенадцати в ответ на это призвание притаилось предательство, проползла грязная низость. В этих двенадцати явила себя вся человеческая немощь: и честолюбие с властолюбием, и оставление Учителя страха ради иудейска, и самоуверенная похвальба, и отречение – было все, что вытекало из немощи, но во всем этом еще не было низости. Но

оказалась и низость, ибо что же может быть более низкого, как эта продажа Учителя на растерзание за гроши? Что вообще можно придумать более бесчеловечного и тупого? Если таково человечество в апостольстве своем, если лучшего нельзя было выбрать даже в Израиле и во всем мире, то чего заслуживает такое человечество? Поэтому так недостаточна здесь упрощающая стилизация, которая есть лишь попытка укрыться от вопроса, с превращением трагедии апостола в будничной донос за купленного «сотрудника» архиерейского застенка. Мы стоим здесь не только перед человеческим падением, но и перед тайной, тайной Христа и Иуды. Эта тайна – страшна, но и спасительна, ибо в ней открываются пути Божии и пути человеческие, глубины Божии и глубины творения. Трудно, тяжело и, может быть, неблагоприятно приближаться к тайне Иуды, легче и спокойнее ее не замечать, прикрывая ее розами красоты церковной и заглушая ее сладостными звуками Страстных Напевов. Но уже нельзя, однажды увидав ее и заболев ею, от нее укрыться, дабы не уподобиться друзьям Иова, которым брошено было от него слово упрека: «Так и вы теперь ничто: увидели страшное и испугались» (Иов.6:21). От этой тайны нельзя отвернуться уже потому, что она включена в само Евангелие. Она же включена и во всю человеческую историю...

Кто он?

В небе зажглась багровая звезда: она то вспыхивает мучительным пламенем, то словно погасает, темнея, печальная, зловещая, беспокойная. Она стала насупротив звезды Вифлеемской. Одновременно со звездой Царя Иудейского загорается эта странная и печальная звезда, в одном созвездии с другими одиннадцатью звездами. Одновременно со Христом на земле рождается Иуда.

Кто он? Что можем мы узнать о нем из Евангелий? Евангелия всегда скупы на подробности и вместе с тем при этой скупости они дают богатое содержание в немногих чертах, проведенных резцом боговдохновенного мастера. Относительно Иуды (как, впрочем, и многих других апостолов) они особенно скупы. Только история предательства освещена в них ярким светом, насколько она вплетается в историю Страстей Христовых, вся же предыдущая жизнь Иуды в апостольстве почти не излагается. Этим занялась легенда и на Востоке, и на Западе, которая разукрасила разными непривлекательными подробностями всю жизнь Иуды, начиная с самого детства. При этом ему приписана и судьба Эдипа, убийство отца и брак с матерью.¹⁶⁸ Религиозного значения эти изображения Иуды в образе чудовища не имеют уже потому, что кощунственно противоречат основному евангельскому факту – избранию его во апостола. Тем не менее, при внимательном чтении и сопоставлении данных Евангелия можно установить многое существенное для уразумения и его облика, и его судьбы.¹⁶⁹ Имя Иуды¹⁷⁰ является распространенным в Новозаветную эпоху, причем «почти половина Иуд являются деятелями с характером религиозным, национальным, политическим», почему можно думать, что имя, данное Иуде, указывает на особое религиозно-политическое воодушевление его семьи. И самый род его принадлежал к колену Иудину (г.Кариот), так что он был сородичем по колену Иудину Самому Христу, Сыну Давидову, скимну из колена Иудова. «В среде двенадцати апостолов один только он был иудеянин, из колена Иудова».

Столь же распространенным было и его второе имя Симон (Ин.6:71), имя его отца или отчество. Среди двенадцати апостолов, по-видимому, было еще три носителя имени Иуды Симона,¹⁷¹ не считая Симона Петра. Таким образом, имя Иуды, будучи совершенно обычным, уже выдает в то же время известную национально-политическую ревность его носителя, личную и фамильную; вместе с тем оно является в достаточной мере апостольским. Прозвище *Искариот* или *Скариот*¹⁷² указывает на его происхождение из города Кариот: что из Кариота, муж кариотянин. Как прозвище, по смыслу его можно толковать: «человек городов, Stadtemann (Keil), горожанин, градский человек»,¹⁷³ в отличие от других апостолов, галилейских рыбаков и поселян. (Отсюда можно сближать Иуду с Каином как строителем городов: Быт.4:17). «Вероятнее всего, прозвание Искариота, как подобные же названия других апостолов (Кифа – Петр, Воанергес, Левей – Фаддей, Кананит-Зилот), возникло в среде апостолов и здесь впервые дано было Иуде». ¹⁷⁴ Впрочем, фонетически возможны и иные, смысловые, толкования¹⁷⁵ имени Искариот, указующие на фанатический тяжелый, самолюбивый характер его носителя.

Как горожанин с «пролетарской» психологией, Иуда является чужаком среди простодушных детей природы, несущих в своих душах лазурь Галилейского озера, красу галилейских цветов и мерцание звездного неба. В нем рано пробуждена мысль, работающая упорно и однодумно, мечта, граничащая с навязчивой идеей, о царстве Израиля, которое и есть в глазах ревнителей (Зилотов) Царство Божие, начинаемое мессией здесь на земле. Его душа горит мессианской ревностью и болит национальной скорбью. Он знает также силу и власть денег. Зрелище народной нищеты и угнетения делают его революционером, может быть, толкают его на путь политического террора, но вместе и «экономическим материалистом» в его мессианском социализме. А в темной глубине души копошится змея честолюбия и сребролюбия, низкая *augī sacra fames* (проклятая жажда золота (лат.) – *Прим. ред.*). Он умеет распорядиться деньгами, почему ему и была поручена скудная, конечно, касса апостольской общины. Деньги

соблазняют его, и в этом смысле он – «вор», сребролюбец. Но прежде всего он иудейский мессианист, как многие вокруг его, революционер, мессианский марксист, «большевик». Город лишил его поэзии души, но он пробудил в нем острую протестующую мысль. Однако он страдает именно от своего ума, которым не может утишиться его сердце, ждущее и жаждущее любви, и он изнемогает в этом противоречии. Ему нет друга в апостольстве, хотя все двенадцать апостолов разделены на двоицы, так что свою пару получает и он.¹⁷⁶ Но кроме этой апостольской двоицы есть для него в апостольстве и личная двоица, хотя и отрицательная, как полярная антитеза духовного облика: это Иоанн, возлюбленный ученик. В четвертом Евангелии мы все время ощущаем и эту полярность, и это молчаливое противопоставление. Оно выражается даже и в том особом оттенке непримиримости, который присущ изображению Иуды в Иоанновом Евангелии.

Иуда Искариот принадлежит к пяти апостолам (Фома Близнец, Иаков Алфеев, вероятно, брат его Иуда Леввей-Фаддей и Иуда Симон Кананит и Зилот), о коих до перечисления их в списке двенадцати ничего не сообщается в Евангелиях.¹⁷⁷ Самое последнее место в этом списке занимает Иуда Искариот, очевидно, ввиду его предательства и устранения из апостольской среды, как и указывают выразительно евангелисты: ὁ καὶ παραδούς αὐτόν (Мф.10:4); ὅς καὶ παρέδωκεν αὐτόν (Мк.3,19); ὅς καὶ ἐγένετο ὁ προδότης (Лк.6:16). У Иоанна вообще нет апостольского списка. В перечне апостолов замечается явное намерение называть их попарно, вероятно, как посылались они Христом на проповедь, причем пары определяются: а) родством, родные братья: Петр и Андрей, Иаков и Иоанн Зеведеевы, Иаков и Иуда Леввей-Фаддей Алфеевы; б) какими-либо особыми отношениями до следования за Христом и после: Филипп и Нафанаил-Варфоломей (не совсем ясны отношения *Фомы* и *Матфея*). У *Матфея* и *Марка* в паре с Иудой Искариотом стоит Симон Кананей или Хананей, но у *Луки* и в Деяниях апостольских пару Иуды Искариота составляет Иуда Иаковлев (такая же двойственность и во внеканонических списках апостолов). «По всему надо думать,

что действительная пара Иуды указана именно у Матфея и Марка – Симон Кананит или Зилот, ибо Иуде Иаковлеву, брату Иакова Алфеева, всего естественнее иметь парой своего брата Иакова, как Петр и Андрей и также Иаков и Иоанн – родные братья апостольствовали вместе». ¹⁷⁸ О возрасте Иуды никаких прямых сведений нет. Остается думать, что он, подобно большинству апостолов, приблизительно был сверстником Христа.

Иуда-апостол

Хотя лично об Иуде в истории апостольского призвания и ничего не говорится, однако уже то, что говорится обо всем апостольском лике, относится и к нему. Господь окружен учениками еще ранее избрания двенадцати, но это избрание явилось торжественным актом, исполненным значительности и силы¹⁷⁹. Это избрание было самоличным делом самого Господа: «Не вы Меня избрали, Я вас избрал и поставил» (Ин.15:16), согласно воле Отца: «Ты Мне дал их» (Ин.17:9–12). О самом избрании говорится у Мк: «Взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел (οὐς ἐθέλεν αὐτός), и пришли к нему, и поставил (из них) двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк.3:13–15) (и далее следует перечень призванных апостолов, кончающийся Иудой Искаротом). Этому избранию ввиду особенной важности этого акта предшествовала ночная молитва Господа: «В те дни взошел Он на гору помолиться, и пробыл всю ночь в молитве к Богу. Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал апостолами» (Лк.6:12–13). Это избрание, его высшая целесообразность есть тайна смотра Божия. Между этими избранными из числа учеников, удостоенных звания апостолов и включенных в священное число двенадцати,¹⁸⁰ был и Иуда. Разумеется, это избрание апостолов из среды уже известных учеников предполагает и личное отношение, и личную встречу, и призвание. Относительно отдельных апостолов это и повествуется в Евангелиях: так, особо были призваны двоица Андрея и Петра, Иакова и Иоанна (Мф.4:18–22; Мк.1:16–20; Лк.5:1–10), Матфея (Левия Алфеева) мытаря (Мф.9:9; Мк.2:14; Лк.5:27–28), далее Филиппа и Нафанаила (Ин.1:43–50), причем это избрание сопровождалось иногда и переименованием (Симон-Петр, Иаков и Иоанн – сыны Громы). Относительно же Иуды ничего не сообщается, но это умолчание о нем, как еще о пяти апостолах, не может, конечно, означать, чтобы и они призывались без

такого интимного, личного взаимообщения и проникновения Сердцеведца в души их (как это относительно Иуды прямо свидетельствуется у Иоанна). Это избрание предполагало прежде всего взаимную личную любовь: нелюбимый и нелюбящий апостол есть *contradictio in adjecto* (противоречие в определении (лат.) – *Прим. ред.*; и если мы как будто и наталкиваемся на него в Евангелии Иоанна, то это здесь имеет особый смысл, ниже подлежащий разъяснению). Эта любовь полагает основание особому доверию и личной дружбе с Господом (Ин.15:14–15), и даже в час предательства Иуда слышит к себе обращение: друг (εταίρε). Господь избирал апостолов именно такими, какими они были, со всеми их личными качествами и предрасположениями, ибо, как говорится в Евангелии Иоанна, Он не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке (Ин.2:25). И этой безошибочности избрания, конечно, соответствует то, что в каждом из апостолов имелись его личные черты, оправдывавшие это избрание и, так сказать, обосновавшие его апостольство. Мы должны принять как аксиому Божественного сердцеведения, что все апостолы, при всех своих человеческих слабостях и ограниченности, были достойны своего избрания, и не составлял, конечно, исключения и Иуда с его личными свойствами (этому не противоречит и Ин.6:64–70, о чем ниже). Более того, именно эти личные свойства каждого из апостолов нужны были для человеческой плеромы апостольства, для полноты двенадцатерицы. Мы не всегда можем установить эти черты, в частности, и относительно Иуды. Конечно, то не была его городская практичность, умение обращаться с деньгами, благодаря которому в конце служения ему было поручено распоряжение «ковчежцем» (сначала этим, по-видимому, ведал апостол Филипп: Ин.6:5–7). Его общий духовный уклад националиста-ревнителя, горевшего энтузиазмом земного царства мессии, в известной мере разделялся и всеми апостолами в течение всей земной жизни Господа, как и даже по Воскресении, непосредственно перед Вознесением: спрашивают они: «Не в сие ли время, Господи, Ты восстанавлиаешь царство Израилю?»

(Деян.1:6). Но в нем он был особенно резко выражен: среди других апостолов, мирных поселян и рыбаков, имевших среди себя лишь одного бывшего мытаря, он являлся горожанином-революционером по преимуществу. И может быть, то последнее место, которое он занимает в списке апостольском, несомненно, в связи с его предательством, и первоначально выделяло его как особого и тоже первого, хотя и с конца. Во всяком случае, из общего отношения всех апостолов ко Христу вытекало, что вся двенадцатерица составляла тесный дружеский союз, жила единой общей жизнью – οἱ δώδεκα (двенадцатеро (греч.) – *Прим. ред.*). Хотя и в пределах ее были оттенки в различной близости ко Христу (Петр и Иоанн, Иаков и Андрей), но ко всей ней нераздельно говорится Господом: «Вам дано ведать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах» (Мк.4:11). Всем им одинаково дается апостольская власть: «И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и немощь» (Мф.10:1; Лк.9:1). Все они посылаются на проповедь, напутствуемые поучением (Мф.10), в котором содержится как бы сокращение всего Евангелия: «Се Аз посылаю вас как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф.10:16), «...и волосы у вас на голове все сочтены» (Мф.10:30). Апостолам заповедуется: «На путь к язычникам не ходите и в город Самарянский не входите, а идите наипаче к погибшим овцам Израилевым. Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царствие Божие. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф.10:5–8), и «...не успеете обойти городов Израилевых, как приидет Сын Человеческий» (Мф.10:23) (что на языке тогдашней апокалиптики, исходившей от видений пророка Даниила, означало наступление мессианского царства). Правда, здесь же говорится и о гонениях, и о предании на смерть, но как должно было звучать в сердцах учеников и, в частности, Иуды, это посланничество к Израилю и это обетование близкого царства, и как много им оставалось еще пережить до того дня, когда они имели услышать приговор над избранным народом: «Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф.23:38). Но теперь

«они пошли и проходили по селениям, благовествуя и исцеляя повсюду» (Лк. 9:6), «изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк.6:13). Этим начинается жизнь двенадцати со Христом, причем в евангельском изображении эта двенадцатерица составляет духовную единицу, в своей совокупности общающуюся со Христом: «Он проходил по градам и весям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать», οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ. (Лк.8:1). Они являются свидетелями Его чудес и проповеди, они исповедуют устами Петра веру в Него как во Христа, Сына Бога живого, на пути в Кесарию Филиппову (Мф.16:13–16), и им начинает Господь все настойчивей и определенной возвещать о предстоящем *страдании и крестной смерти* (Мф.16:21; 20:17: «...отозвал двенадцать учеников Своих одних «τοὺς δώδεκα κατ' ἰδίαν Мк.10:32; Лк.9:43–45).

Им всем без всякого ограничения дано обетование в ответ на вопрошание Петра «что же будет нам», оставившим все и последовавшим за Христом: «Истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, – в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф.19, 27–28; у Лк.22:29–30, уже на Тайной Вечере). Даже когда колебалось это единство двенадцати, как, например, когда Иаков и Иоанн, сыновья Зеведеевы (Мк.10:35–40), вместе с матерью своей (Мф.20:20) просили у Учителя для себя первых мест в царстве Его, тем нарушая союз любви, остальные десять οἱ ἑξέκα. (Мк.10:41; Мф.20:24), стало быть, и Иуда, вознегодовали против двух братьев. Но эти мимоходящие раздоры устраняются, и единство двенадцати снова пребывает нерушимым. Таковым оно является на пути в Иерусалим (Мк.10:32), при торжественном входе Господнем, когда «все множество (ἅπαν τὸ πλῆθος) учеников начало в радости велегласно славить Бога за все чудеса, какие видели они» (Лк.19:37). После сего Иисус «вышел в Вифанию с двенадцатью» (Мк.11:11). Они созерцают проклятие смоковницы (Мф.21:20) и внемлют последним речам Господа (Мф.23:1), завершающим разрыв с иудейским народом, присутствуют с

Ним на горе Елеонской, слышат Его последнюю весть о предстоящем Ему пропятии в эту Пасху (Мф.26:2) и, наконец, присутствуют на вечере в доме Симона прокаженного. Заслуживает внимания, что относительно его апостольства нет в Евангелиях никаких сведений о его искушениях, каковые имеются о самых главных апостолах, как о Петре, Иакове и Иоанне. Можно сказать, что на протяжении всего Евангелия у трех синоптиков не только отсутствуют указания на какие-либо черты, отличающие Иуду от других апостолов и выделяющие его из единства двенадцатерицы, напротив, мы имеем здесь *положительное свидетельство о равноапостольности Иуды*, который входил в лик апостольский органически, разделяя его общую жизнь около своего Учителя. И это положительное, хотя и молчаливое, свидетельство Евангелия в высшей степени важно и для понимания природы его предательства.

И, однако, наряду с этим показанием синоптиков мы имеем прямое свидетельство Евангелия от Иоанна, в котором, на первый взгляд, содержится как будто совершенно противоположное освещение событий. По Иоанну, можно думать, что Иуда всегда был змеем-предателем в апостольстве и никогда не входил по-настоящему в его лик. Эта мысль предельно сгущается в словах Господа, сказанных Им – что особенно поразительно – тоже двенадцати: *«Не двенадцать ли (τοὺς δώδεκα) вас избрал Я? но один из вас диавол. Это говорил Он об Иуде Симоне Искарите, ибо сей имел (ἔμελλεν) предать Его, будучи один из двенадцати»* (Ин.6:70–71), и при этом евангелист еще от себя прибавляет: *«Ибо Иисус от начала знал... кто предаст Его»* (Ин.6:64, ср. 2:24–25, 13:18). Можно ли совместить синоптиков и Иоанна, и не приходится ли жертвовать одним в пользу другого, как это обычно делается? Отвечаем со всей определенностью: можно и должно совместить оба эти свидетельства как существенно необходимые и между собою связанные. Надо всегда иметь в виду относительно Евангелия Иоанна, *что оно предполагает* наличие рассказа синоптиков и не отменяет свидетельства их, но его восполняет, чаще всего историю богословием. (Так, например, историю рождения Христова у Матфея и Луки

богословски восполняет пролог Евангелия от Иоанна). Подобно и здесь: историю апостольства Иуды, изложенную у синоптиков, оно восполняет богословским учением о его падении. Оба свидетельства, истории и богословия, синоптиков и Иоанна, даются в двух разных плоскостях: во времени и в вечности, но они могут быть и совмещены. Попытка такого совмещения будет дана во второй, богословской, части настоящего очерка, теперь же снова возвратимся к истории апостольства Иуды.

Итак, на основании свидетельства всех синоптиков Иуда был настоящим апостолом из лика двенадцати, который проходил свое апостольское служение около Господа, внимал Его учению, зрел Его чудеса и через то возрастал духовно вместе со всеми апостолами, видя то, что «многие пророки и цари желали видеть... и не видели» (Лк.10:24). И в этом избраннике Христовом ничто не являло будущего предателя, ни сам он не мог ведать своей судьбы. Ее ведало лишь Божественное всеведение, как о том и засвидетельствовано в Евангелии Иоанна.

Поэтому нельзя видеть в Иуде только предателя, который, как хищный волк или злобный змей, вкрался в среду агнцев,нося свой злобный умысел. Он *стал* предателем в конце своего апостольства, но *не был* им от начала. Каков же был путь, который апостола привел к предательству? Евангелие хранит о нем полное молчание, позволяя его только угадывать, и такое же молчание хранит Церковь, экзотерически прикрывая сребролюбием всю действительную бездну предательства. Нам остается здесь лишь интуиция и психологический домысел.

Двенадцать проходили свое апостольское служение соборно, как союз любви, причем этим не подавлялась индивидуальность отдельных апостолов, каждый из них жил и развивался, следуя своему собственному индивидуальному пути, и мы можем различать эти индивидуальности: и Петра, и возлюбленного ученика Иоанна, и Фомы, и Нафанаила. Совершенно особое место в апостольском лике занимает Иуда.

Иуда, когда был призван, видимо, был умственно старше и зрелее других апостолов. Он имел уже собственное революционно-мессианское мирозерцание и, может быть,

свою собственную политическую («революционную») работу. Ему была чужда непосредственность и нетронутость детей природы, галилейских рыбаков, и он отличался также и от Матфея – Левия, мытаря, который ради мзды совершал измену своему народу. Если все апостолы «оставили все» ради следования за Христом, то для рыбаков это были сети, для Матфея – его денежный стол, а для Иуды – его идеи и вытекавшее из них дело. Сердце Иуды не было свободно при его призвании, он должен был совершить акт духовного самоотречения, чтобы пойти за Христом, а может быть, он и пошел за Ним в том убеждении, что в Нем найдет высшее исполнение своих же собственных идеалов, восприняв Его по собственному своему образу.

Иуда не был честолюбцем, скорее, он был человек идеи, готовый к жертвам ради нее. Так и теперь он обрекал себя на добровольную нищету, странствование с Ним, лишая себя всех возможностей обогащения. А он не чужд был искушений богатства, этой наследственной слабости, которую он знал и презирал в себе, которая иногда черной змеей лежала у его сердца. Но теперь он почувствовал себя свободным и от нее. По-видимому, Иуда всегда был труден и мрачен, тяжкодум и тяжелый характер, угрюмый, нелюдимый и неласковый: это только с Ним и ради Него он мог выйти из своего одиночества и войти в «двенадцать», жить с ними, ходя за Ним. Порой он изнемогал под тяжестью рефлектирующего ума, который все проверяет и разлагает, с особенной остротой зрения на смешное, глупое, уродливое. И, по противоположности, его больше всего пленяли непосредственность и ясность, ласковость и прозрачность, какие он видел в Иоанне. Но это был для него недосыгаемый дар. Он только еще более оттенял его собственную мрачность. Но и от нее он освобождался около Него, он чувствовал себя тогда как все, как один из двенадцати. Он не знал любви: по-видимому, не имел ни семьи, ни дружбы, его сердце оставалось нераскрытым. Но оно жаждало любви и пламенело от этой жажды. И вот оно раскрылось. Он встретил Его и был позван Им идти за Ним, и он пошел, послушный как овечка, потому что великая любовь вошла в его сердце. Он

любим, и отныне оно полно, это тоскующее сердце. Но и любовь такова же, как он сам – тяжелая, ревнивая и ревнующая. Ревность есть огонь любви, и нет любви без ревности: «Крепка, как смерть любовь, люта, как преисподняя, ревность» (Песн.8:6). Иуда любил ревливой любовью, заполнявшей все его мысли и чувства и сковывавшей его духовную свободу. Эта любовь требовала от него непрерывных жертв, потому что он всегда должен был ее разделять с двенадцатью, не говоря о других внешних, притекавших отовсюду, хотя то и не были друзья, как эти (или как Марфа и Мария с братом своим Лазарем). Невольно он сравнивал Его отношение к себе и к ним, и порою тяжелое чувство, близкое к зависти, давило его душу. Но он умел владеть собой и не показывал своего подполья. Ему чужда оставалась и невыдержанность Петра, и неуместные притязания на первенство Иакова и Иоанна, он умел молчать об этом, но не мог все время не сравнивать. Он был последним в апостольском лике, только этим и оказался он отличен и выделен от других апостолов, от которых он все время так чувствовал свое отличие. Он не был позван ни в горницу дочери Иаировой, ни на гору Фаворскую, ни на гору Елеонскую к беседе о конце мира. Правда, он никогда не был умален в апостольстве своем по сравнению с ними, но никогда не был и отличен. Вот ему, а не Матфею Левию, мытарю, дали денежный ящик, сделали казначеем. Конечно, он умеет быть ответственным перед деньгами, он знает им цену и не позволит себе сентиментальной расточительности с забвением о бедных и о насущных нуждах общины, но... зачем же ему это искушение деньгами здесь, около Него, когда он сам так ищет от него освободиться? Ведь он же «вор», сребролюбец от природы, ему лучше быть подальше от денег,¹⁸¹ разве же Он не знает этого? Тяжелым облаком ложатся на него эти недоумения и эта ревность, которая переходит в зависть, а она, темнея, сгущается порою в чувство, граничащее с ненавистью, – болезненное, неизбывное чувство... И он видит свой собственный негатив, словно в зеркале, в юной душе Иоанна, в которой светится лазурь вод и небес Галилеи. Он любит кротко, ясно,

радостно, без ревности, и он любим Им. Иоанн и Иуда – это противопоставление без слов вплетено в повествование Евангелия от Иоанна, в котором – замечательная черта – нет ни одного неукоризненного слова об Иуде. И на Тайной Вечере оба образа смотрятся друг в друга: один – возлежащий на персях Учителя, другой – предающий Его...¹⁸²

Но разве для себя одного, для своего лишь утешения хочет Иуда этой личной любви к себе, чтобы и самому стать возлюбленным учеником? Нет, он ревнует и о Нем Самом, об Учителе. Любовь ревнующая стремится, чтобы любимый раскрыл себя, явил себя в истине, силе и славе своей. Любовь ревнующая хочет осуществить здесь то, что начертано в Небесах. Однако это лишь в том случае, если любовь ревнующая воистину зрит этот первообраз. А если нет? Если она свою собственную грезу принимает за эту истину и по ней хочет мерить любимого? Если она хочет извратить его по своему собственному образу, совершая насилие над его свободой, над самим его существом? Тогда любовь ревнующая превращается в деспотическое насилие, которое или разрушает свой объект, или само должно упраздниться. Но что будет, если мерилом для совершенного Человека служит местный ограниченный идеал национального мессианизма, по которому Иуда мерил своего Учителя? Он возлюбил в Нем не только Его самого, но связал эту любовь со своей призрачной мечтой, которая тем больше заслоняла от него Учителя, чем раскаленнее становилась его ревность о Нем. Он любил в Нем будущего мессию, который откроет царство Израилю. В личную любовь к Нему он вложил и весь свой национальный фанатизм, свой идеал, для которого он жил. Он видел Его в свете этого идеала, этих революционно-апокалиптических устремлений и в таком лишь смысле принимал дело Его. Он не понимал своего Учителя, но при этом не только не сознавал своего непонимания, но искренно хотел изменить Его путь, исправить Его мысли и действия. Правда, в этом отношении Иуда, может быть, и не так отличался от других апостолов, которые, по свидетельству Евангелия, Христа также не понимали, желая видеть в Нем мессианского царя. Поэтому естественно, что

когда они слышали Его слово о предстоящих страданиях и крестной смерти после Преображения, то лишь «весьма опечалились» (Мф.17:23), ибо «они не разумели этих слов... а спросить... боялись» (Мк.9:10; Лк.9:45). Непосредственной реакцией их на это слово оказалось лишь помышление: «Кто бы из них был больше?» (Лк.9:46), с просьбой Иакова и Иоанна, сыновей Зеведеевых, сесть по правую и левую сторону «в славе Твоей» (Мк.10:35–37), «в Царстве Твоем» (Мф.20:21). Также и Петр, после своего исповедания на пути в Кесарию, когда Христос стал открывать ученикам о Своих страданиях, «стал прекословить ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою» (Мф.16:21–22), проявив при этом такую степень противления, что заслужил от Господа именование «сатана». Труднее всего и медленнее всего преодолевались в учениках именно мессианские представления, так что и перед самым Вознесением еще звучат их отголоски (Деян.1:6). Однако у апостолов после находящих искушений наступала детская покорность и безотчетное доверие своему Учителю. Но не таков был Иуда, он одинаково не был способен как к безотчетной вере, так и к пассивному непониманию. Его ревность толкала его к действию, напрягала его волю, мучительно искала выхода. Он был насильник и не умел склонять свою волю. Так шли дни около Него. И сколько радости и удовлетворения в любви своей получал ученик от своего Учителя, слыша слова его, а еще более видя дела его. В них он прозревал знамение силы для создания мессианского царства и для воцарения в нем. Разве этот Чудотворец не умножает хлебы и не насыщает тысячи по одному Своему слову? Разве Он не исцеляет больных и не воскрешает мертвых? Разве Он не может нужную ему монету указать в только что пойманной рыбе? Разве Он не являет Свою царственную силу царским входом в Иерусалим? Все, что видит Иуда, распаляет его мысль и заставляет искать большего. Он хочет Его видеть на престоле Израилевом, открывающим царство Своему народу, утоляющим всякую скорбь и исцеляющему всякий недуг и всякую болезнь в людях, а затем и мировым владыкой. Кажется, все есть для этого возможности, но нет воли, нет решимости, почему-то Он медлит. И даже

больше того: из уст его раздаются эти слова о предстоящем страдании и смерти и, стало быть, верной неудаче его дела. Иуда молча переживает это, не прекословя ему, как Петр, но от этого он не менее противится в душе своей этим расслабляющим мыслям, потому что он не понимает этого, а он не может принять того, чего он не понимает. Между ним и Учителем воздвигается стена непонимания, которое для него становится все мучительней. И вдруг его охватывает какой-то холодный восторг. Словно некое вдохновение вошло в его истерзанную душу вместе с мыслью: это он, Иуда, призван помочь Учителю, совершить с Ним и через Него Его дело. Эго его любви ждет Учитель и ее искушает Своим бездействием и этой как бы обреченностью. Иуда знает, что делать: он явит любовь свою ценой собственной души, ибо больше сей любви никто не имеет, как если предаст душу свою. Эго Он Сам сказал. Он возьмет на себя этот страшный духовный риск, ибо нет творчества без риска. Он заставит Его стать Самим Собой, хотя бы ценой предательства, он поставит Его в безысходное положение, из которого Он может выйти, только явив Себя царем. И Он Сам ожидает для этого жертвенной помощи Своего друга Иуды. В душе Иуды поднялась сатанинская буря: все его человеческое естество восставало против предательства, направленного на Того, Кого он любил больше себя, больше своей жизни, больше своей души. Но то его идея, его призвание и его избрание: он должен спасти Друга, выведя его из бездействия. И в холодном восторге нашедшего вдохновения продолжал раскрываться пред ним путь его подвига. Иуда чувствовал себя во власти этого мчавшегося потока спорящих между собою мыслей и чувств. Да, это будет акт дружбы, а не предательства. Разве может быть на самом деле предан Тот, Кто имеет власть над жизнью и смертью? Разве его можно удержать человеческой силой? И Иуда вспоминал те многочисленные случаи, когда враги Иисуса пришедши не могли его взять, а Он, проходя через них, удалялся: ведь это случилось еще в самом начале служения его в Назарете (Лк.4:28–30), когда его хотели свергнуть с горы. Эго было после чудесного насыщения народа, когда хотели схватить и сделать

его царем (Ин.7:30), у сокровищницы (Ин.8:20), в храме, когда «взяли камень, чтобы бросить в Него, но Иисус скрылся и вышед из Храма, прошел посреди них» (Ин.8:59), и еще раз после слов о Себе и Отце (Ин.8:39), и, наконец, уже по воскрешении Лазаря и после явления эллинов «Иисус отошел и скрылся от них» (Ин.12:36), и разве не может Он в Свою защиту вызвать легион ангелов (Мф.26:53)? Иуда при этом уже не замечал, что сам он хочет совершить насилие над Учителем, вдохновляемый какой-то ему неведомой силой. Это духовный вихрь разрывает его существо, и тогда он невольно ищет покоя около Него: Его видеть, Его слышать, Ему поклоняться, Его любить. А между тем атмосфера все сгущается, события приближаются. Каким торжеством явилось это воскрешение четверодневною мертвеца! А еще большим торжеством был Его царственный вход в Святой град! Как он любил Его тогда, как вопиял он: Осанна! Ему показалось на одно мгновение, что его мечта, его идея накануне осуществления: его Учитель, его Друг, принял, наконец, власть, воцарился в Иерусалиме. Но к вечеру того же дня Он оставил Иерусалим с тем, чтобы в следующие дни речами Своими довершить Свой разрыв с законными вождями того народа, во главе которого Он должен был бы стать. Мечта, приблизившись на мгновение, обманула. Каплей, переполнившей чашу, явились впечатления на вечере в Вифании в доме Симона Прокаженного.

Предательство Иуды

Согласно Матфею (Мф.26:1–13) и Марку (Мк.14:1), эта вечеря происходила за два дня до праздника Пасхи¹⁸³ накануне Тайной Вечери Христовой (Мф.26:7–13). Приступила к Нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и (разбивши сосуд: Мк.14:3) возливала ему возлежащему на голову. Увидевши это, ученики его вознегодовали и говорили, у Мк.14:4: «...некоторые же вознегодовали и говорили», у Ин.12:4: «Тогда... Иуда Симон Искарот, который хотел предать Его, сказал», «...к чему такая трата? ибо можно было бы продать это миро за большую цену и дать нищим. Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? она доброе дело (красоты: ἔργον δὲ καλόν – красивый, прекрасный поступок) сделала для Меня: ибо нищих всегда имеете с собой, а Меня не всегда имеете; возложивши миро сие на тело Мое, она приготовила Меня к погребению. Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие, в целом мире сказано будет в память ее и о том, что она сделала» (Мф.26:8–13 – *Прим. ред.*). Сердца всего христианского мира источают вместе с этой женщиной миро любви к Спасителю, вдохновляясь красотой дела ее, но у учеников оказались закрыты глаза на красоту и на смысл душевного движения этой женщины. Они оставались в прозаически моралистическом недоумении перед этой расточительностью и перед нерасчетливой нецелесообразностью этой траты, которая должна была бы быть обращена для нищих. Они были даже правы со своей ограниченной точки зрения, поскольку неспособны были постигать происходящее и зреть красоту – характерный случай столкновения между моралистическим и художественным восприятием жизни. Смущение и вопрошание у Матфея приписывается вообще ученикам (οἱ μαθηταί), у Марка – некоторым (τινές), у Иоанна же – Иуде; не в том, конечно, смысл, чтобы он был единственный, но он явился здесь выразителем общего настроения (причем евангелист уже прибавляет, что он намеревался (μέλλων) предать Христа, тем

свидетельствуя, что трагический процесс раздвоения в душе Иуды начался ранее. Евангелист Иоанн, верный своей стилизации Иуды, не преминул прибавить: «Сказал же это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому, что был вор.¹⁸⁴ Он имел при себе денежный ящик [заведуя кассой, принимал взносы] и носил, что туда опускали» (Ин.12:6). Здесь отмечается общая сухость сердца Иуды, которому мало было доступно чувство личного сострадания (как и многим революционерам) в соединении, однако, с отвлеченной, безличной работой о «бедных», своего рода народничеством и принципиальной прямолинейностью в суждениях. Притом это соединяется еще с повышенным чувством личной ответственности общинного казначея, в обязанности которого вообще входила забота о нищих, особенно в виду приближающегося праздника (как это явствует из Ин.13:29: «А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим»). А под этим таилось его природное сребролюбие, инстинктивная жадность, которая обострялась этой невольной близостью денег, хотя, конечно, и небольших. Разумеется, совершенно невозможно понимать Ин.12:6 в том смысле, что Иуда вообще воровал и хотел бы украсть и из этой суммы, – такое предположение слишком не соответствовало бы достоинству апостола, одного из двенадцати, удостоенному призвания от Христа. Напротив, мы можем сделать вывод скорее об особой денежной щепетильности, хотя и имеющей в качестве подсознательной основы заглушаемое сребролюбие.

По согласному свидетельству евангелистов (Матфея, Марка) именно после этой вечери (тогда – *тότε*, Мф.26:14) Иуда принял решение отправиться к первосвященникам. Что же явилось тем последним впечатлением, которое его склонило к предательству? Конечно, это не было неудовлетворенное сребролюбие, как это может показаться при чтении Ин.12:4–6 вне контекста с синоптиками (так это изображает легенда),¹⁸⁵ – такое предположение делало бы измену и предательство эпизодом из уголовной хроники, мелким мошенничеством, а не падением апостола, в которого вошел сатана: самому сатане

нечего делать с мелкими ворами, и из числа последних не избирается апостол, один из двенадцати. Нужно теперь же установить, что денежная плата, 30 сребреников, полученная Иудой, совсем не играет решающей роли в предательстве, является для него акциденцией: *не из-за денег он предал Христа*, хотя и запятнал себя принятием денег. Это явствует, прежде всего, из евангельского текста: у Иоанна, хотя он и называет вором Иуду, даже вовсе отсутствует взятие им денег. У евангелиста Луки плата дается самими первосвященниками («они обрадовались и согласились дать ему денег» [Лк.22:5](#)), то же и у Марка ([Мк14:11](#)). При этом не усыновляется сумма, определение которой принадлежит самим первосвященникам.¹⁸⁶ Только у Матфея мы имеем уже обобщенный рассказ с определением суммы: «И сказал: что вы дадите мне, и я вам предам Его? Они предложили ему тридцать сребреников» ([Мф.26:15](#)). Но эта сумма, взятая из пророчества Захарии ([Зах.11:12–13](#)), по справедливому предположению проф. Муретова,¹⁸⁷ «имеет символическое значение. У пророка Захарии она называется как ничтожная рабская оценка попечению Божию со стороны Израиля, и в новозаветном применении она означает уничтожение Господа, приявшего зрак раба ([Флп.2:7.сл.](#)). Если же принять эту сумму буквально, то она чрезвычайно ничтожна (по Муретову, при известной дешевизне труда в Палестине, она составляет двухмесячную плату чернорабочего, 21 р. 70 к. довоенного времени). Допустить, что ради этой суммы апостол предал Христа, означало бы ввести абсурд в самую сердцевину Евангелия. Верно лишь то, что Иуда унизился до принятия этих денег: его духовное смятение развязало в нем страсть сребролюбия. «Деньги годятся», – сказал себе «вор» – «экономический материалист», и это попутное событие, эта акциденция легла поверх всего и прикрыла собой истинную трагедию, дала ей экзотерический образ по симптоматике, а не по существу: это и верно в том смысле, что соответствует действительности, но и неверно, потому что выражает только ее поверхность. 30 сребреников – это лишь занавес, за которым происходит трагедия титанизма, это – грязная пена на гребне океанической волны.

Итак, что же происходило на вечери у Симона прокаженного, что окончательно склонило Иуду вступить на путь предательства? То, что здесь он услышал от Господа снова слова, которые окончательно убили в нем ожившую было после царского Входа надежду. Это была воскресшая в нем надежда, что Иисус явит Себя мессианским царем и откроет мессианское царство, в котором уже не будет ни нищеты, ни порабощения. Вместо этого Иуда слышит: «Нищих всегда имеее с собою, Меня же не всегда... она приготовила Меня к погребению» (Мф.26:11–12 – *Прим. ред.*). Эти слова прозвучали для него как решительный отказ от мессианского воцарения и непонятное для него упорство в мысли о неизбежности страдания и смерти. Этого Иуда не может больше выносить, он призван к действию. Каково же это действие? Видимо, это есть тайный пока переход во враждебный лагерь, туда, где Иисуса считали врагом народа, навлекающим на него новые опасности от римлян (Ин.11:48), и поэтому положили убить его (Ин.И:53) уже после воскрешения Лазаря, особенно же после Входа Господня в Иерусалим (Мф.14:5; Мк.14:1; Лк.22:2). Убийство Иисуса было решено и должно было совершиться, как это было указано и Самим Господом: «Сын Человеческий идет, как писано о Нем» (Мк.14:21; Мф.26:24; Лк.22:22: «по предназначению»). Но оно предполагалось «не в праздник, чтобы не произошло возмущения в народе» (Мк.14:2; Мф.26:5), и предложение Иуды позволяло совершить это в первый день Пасхи. Судя по указанию Лк.22:6, Иуда выразил свое идейное согласие с ними: исповедал (ἐξωμολόγησεν слав. *исповеда*), изложил какое-то credo, которое выразило, конечно, лишь одну сторону его души, его недоумений и сомнений. В чем же состояло это искушение Иуды, жертвой которого он пал? В Евангелии от Луки, в виде общего заключения о существе предательства Иуды, которое описывается у других синоптиков лишь исторически, сказано, что «вошел же сатана в Иуду» (Лк.22:3), а в Евангелии Иоанна: «Диавол вложил в сердце Иуде Симонову Искароту предать Его» (Ин.13:2). Этим свидетельствуется, во-первых, что Иуда сделался орудием самого сатаны. Его внешнее положение, близость ко Христу, а не его личные свойства привлекают к

нему сатану, который ранее пытался сделать своим орудием ведь еще и другого апостола – Петра: «Отойди от Меня, сатана! Ты Мне соблазн» (Мф.16:23). Личные свойства Иуды как апостола могли также не соответствовать такому вселению в него сатаны, как не соответствовали ему и личные свойства гадаринского бесноватого, который, по изгнании из него насильовавшего и мучившего его легиона бесов, хотел быть лишь у ног Иисуса (Мк.5:18; Лк.8:38). В этом смысле «сын погибели» (ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας Ин.17–12), погибший апостол, не сможет быть сближаем с «человеком беззакония», также «сыном погибели» (2Фес.2:3), «противящимся и превозносящимся выше всего, называемого Богом и святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2Фес.2:4), ибо Иуда не антихрист, в нем совершенно нет противления святыне, как и хулы на Духа Святого, хотя и есть противление Христу. Это противление происходит на почве его искушения о Нем, личного и религиозного. Это – то искушение, которое имеет источник в его личности и мировоззрении и является той дверью, которою вошел в душу его сатана. Ибо Иуда не стал бесноватым от вхождения в него сатаны, но он сделался послушным его орудием, потеряв способность различать свою собственную мысль от сатанинских вдохновений. Сам сатана! Через Иуду он еще раз пытается погубить Христа, ему не дает покоя Его присутствие на земле, и он неотступно следует за Ним. Он хочет снова искусить Нового Адама, так как он уже искусил первого Адама, обманом заставить Его поклониться себе, сделать Его своим или погубить. Сатана сам искушал Его в пустыне трижды, тремя идейными искушениями, которые только и были достойны Его. Ибо Он недоступен тем греховным искушениям, перед которыми под воздействием бесовским бессильно падают сыны Адама. Но сатана предлагал Ему стать царем мира сего во благо этого мира: устранить навсегда бедность и голод, взять власть и явить знамение чудес, пленить и тело, и душу, и дух человечества. И Христос отвергнул эти искушения, ибо Он пришел творить волю пославшего Его Отца. Тогда отошел от Него диавол до времени – ἄχρι καιροῦ (Лк.4:13), и этого времени он ждал, чтобы возобновить свои искушения,

пользуясь всякой возможностью. Но он приступает теперь к Нему, уже не прямо (хотя по неясному церковному преданию он и лично приступал ко Христу в Гефсиманскую ночь), а через вдохновляемых им людей. Первая попытка была сделана через старейшину апостолов, который представлял собой весь апостольский лик: позвав и исповедав во Христе Сына Божия (то, в чем еще сомневался диавол в пустыне, вопрошая: «Если Ты еси Сын Божий», Лк.4:3 – *Прим. ред.*), он прекословит Ему относительно Его крестного пути, призывая Его, следовательно, на путь, на который звал Его и князь мира сего, и Христос отвечает ему теми же словами, что и диаволу: «ὑπάγε ὀπίσω μου Σατανᾶ – отойди от Меня, сатана!» (Мф.16:23; Лк.4:8). Но Петр лишь мимолетно отдался диаволу искушению и сделался его орудием. Хотя в собственном сознании он, как и другие апостолы, находил слишком много отзвуков для соблазнов мессианского царства, но подвижность его характера, легкость и быстрота переходов от одного настроения к другому помогли ему освободиться от опасных мыслей. Не то было с Иудой. Он не имел ни удобоподвижности, ни экспансивной впечатлительности Петра. Он был однодум, которым овладевала мысль, как навязчивая идея, делая его маниаком, и это его маниакальное состояние все обострялось в нем и делало его все более восприимчивым к диавольским вдохновениям. Чего хотят от Него, в сущности, все Его апостолы, хотя робея и не решаются настаивать? Чего хочет весь народ, истомленный от бедности и порабощения? Чего он сам ждет от своего Мессии, сыздавна воспитанный в верованиях иудейской апокалиптики, и о чем ревнуют ревнители, зилоты, социальные реформаторы, социал-революционеры, большевики? Они хотят дать хлеб народу, освободить его от римского ига, восстановить престол Давидов и явить «рай на земле», Царствие Божие, приближение которого Учитель Сам возвещал. И Он может все это сделать. И если Он еще этого не делает, то не потому, что не может, но потому, что не *хочет*, по какому-то непостижимому заблуждению, в котором Его никто не понимает, не понимают и апостолы. Но они подчиняются Ему в какой-то слепоте, а он, Иуда, не может и не

хочет этому более подчиняться. Он заставит Его стать Самим Собою или... уйти из жизни, а не поднимать опасного волнения в народе. Иуда оказался внемлющим внушениям искушителя, потому что они находили отзвук в его собственной душе. Он был ослепляем утопией, которая осуществляется насилием над человеком, и даже насилием над Сыном Божиим, если Он Сам не хочет этого сделать добровольно. До сих пор в Иуде вместе со всеми апостолами над всем побеждала вера в Него и любовь к Нему, Все Его учение и для него было Он Сам, путь и истина и жизнь. Но теперь он не может удовлетвориться этой сосредоточенностью на Нем Самом, ему нужно дело, ему нужно спасти народ свой и весь мир, с Ним и через Него, но, если нужно, то и вопреки Ему, помимо Него. Если Он становится препятствием для мирового спасения, Он должен быть устранен. В душе Иуды зазвучали те сатанинские наваждения, которые потом в устах еврейского народа выражались в воплях его: «Если Ты еси Сын Божий, сниди со креста, и мы уверуем Тебе». Однако насколько для Иуды ясно было, что Мессия должен быть им возведен из состояния бездействия, настолько же он претыкался о вторую возможность – Его смерти: ее никогда не принимало его сердце, в котором не угасала любовь к Нему. И его согласие с первосвященниками, как и «исповедание», было лишь временным, недовыясненным практическим соглашением...

Тайная Вечеря

День-два оставалось до праздника Пасхи от соглашения Иуды с первосвященниками, после которого для него началась эта двойная жизнь – апостола и предателя. С одной стороны, «с того времени он искал удобного случая предать Его» (Мф.26:16; Мк.14:11) «не при народе» (Лк.22:6) и уже ради этого должен был оставаться в окружении Христа среди двенадцати. Но с другой стороны, в нем еще жило и его апостольство, питавшееся теперь ставшей уже мучительной для него любовью ко Христу.¹⁸⁸ В омрачившейся его душе, к которой приблизился князь тьмы, бушевала буря, то было адское горение прежде самого ада. Был ли он еще апостолом с этой тайной своей и с этим проклятыми сребрениками, звеневшими в его ковчежце, или апостольство уже уничтожилось предательством? Дано ли об этом судить человеку? Но об этом судил Сердцеведец, призвавший его к апостольскому служению, а Его суд был таков, что Иуда, предающий его гонителям ради слепой ревности о Нем, и в гонении этом остается еще апостолом. Так было и с гонителем Савлом, который «терзал церковь, входя в дома, и влача мужчин и женщин, отдавал в темницу» (Деян.8:3. – *Прим. ред.*), в гонительстве своем являл ревность апостольскую, почему и был призван Сердцеведцем: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?.. Я Иисус, которого ты гонишь. Трудно тебе прать против рожна» (Деян.9:4–5). Иуда вместе с двенадцатью допускается на Тайную Вечерю, где устанавливается великое Таинство Тела и Крови. Здесь впервые совершается Самим Архиереем по чину Мельхиседекову первое христианское Таинство, через которое сами апостолы вступают в Новозаветную Церковь, в Тело Христово, и, приемля в одном этом Таинстве силу всех Таинств, утверждаются и в своем апостольстве. В числе апостолов был и Иуда, и он был зван и допущен до Святой Трапезы: к какому бы моменту Тайной Вечери мы ни относили Причащение Иуды,¹⁸⁹ во всяком случае, в Евангелиях не говорится, чтобы он, присутствуя на Вечере, был отстранен от Причащения. Господь отнесся к нему как к

равноапостола, таинственно соединив его с Собой через Причащение. Этим выражается самое существенное и таинственное в отношении Господа к Иуде. Это не отвержение и не разрыв, подобный тому грозному приговору, который еще так недавно прозвучал над вождями еврейского народа и всеми идущими за ними, но сострадательная любовь, соединенная со скорбью и попечением. И вместе с тем Господь прямо говорит о предательстве, тем самым как бы подчеркивая для него самого и для всех Свое к нему отношение. Заслуживает внимания, что если у Иоанна в силу особенностей этого Евангелия подчеркивается с самого начала, что Господь ведает предательство Иуды и отличает его от других, то у всех трех синоптиков на протяжении всего евангельского рассказа Иуда ничем не выделяется из других учеников и только теперь, за Тайной Вечерей, Господь указывает в нем Своего предателя. На этой прощальной Вечере перед Своим страданием, которое явится непосильным испытанием для учеников, Господь предваряет их об этой их немощи и о духовных поражениях, их ждущих. Ко всем ученикам говорит Он: «Все вы соблазнитесь обо Мне в эту ночь» (Мф.26:31; Мк.14:27), а в ответ на прекословие апостола Петра говорит ему, что в эту ночь трижды он отречется от Него (Мф.26:34; Мк.14:30; Лк.22:34), причем неведение апостола Петра простерлось так далеко, что и на эти слова Господа он отвечает заверением: «Хотя бы надлежало мне умереть с Тобою, не отрекись от Тебя. Подобное говорили и все ученики» (Мф.26:35; ср. Мк.14:31). В ряду этих скорбных слов о человеческой немощи было сказано и о предательстве Иуды, и разве могло быть об этом не сказано, могло быть дано предательству тешить себя еще своей сокровенностью? Своим словом Господь обнажает язву Иуды перед его совестью, подавая тем ему руку помощи в душевной борьбе. Согласно синоптикам, свидетельство Господа о предательстве было единожды, во время Вечери.¹⁹⁰ Иоанн к этому прибавляет еще два: в начале Вечери и в конце ее. Первый раз при умовении ног ученикам Господь говорит Петру: «И вы чисты, но не все», и тут же евангелист прибавляет: «Ибо знал Он предателя Своего, потому и сказал: не все вы чисты»

(Ин.13:10–11). В таком виде это указание не было принято учениками, оно залегло лишь в душе Иоанна, для которого позднее раскрылось это предведение, и, конечно, в совести Иуды, на тот час, когда постигнет его раскаяние. Господь называет его нечистым. Это указывает, что Иуда вступил на путь не заблуждения только, но и греха, сатана осквернил его своим приближением. В Иуде поднялись низшие чувства, и он загрязнил себя принятием денег. Главное и центральное свидетельство о предательстве, рассказанное у синоптиков и у Иоанна, имело место в середине Вечери. У Иоанна оно рассказывается в более широком контексте, в связи с речью о значении омовения ног, которая кончается словами: «Не о всех вас говорю; Я знаю, которых Я избрал. Но да сбудется писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяду свою (Пс.40:10). Теперь сказываю вам, прежде нежели (то) сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я» (Ин.13:18–19). После этого богословского и библейского разъяснения также в стиле четвертого евангелиста говорится: «Сказав это, Иисус возмущился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» (Ин.13:21). Согласно синоптикам, после этих слов (к которым еще прибавлено «опустивший со Мною руку в блюдо, тот предаст Меня» Мф.26:23; Мк.14:20; «ядущий со Мною» Мк.14:18; «рука предающего Меня... за столом», Лк.22:21) апостолы «весьма опечалились и начали говорить ему каждый из них: не я ли, Господи?» (Мф.26:22; Мк.14:19; Лк.22:23). Мысль о предательстве в собственной среде была так далека от них, что вызывала в них смущение и растерянность. Они спрашивали себя и Его, не совершили ли они, сами того не ведая, предательства. Не спрашиваем ли себя о том же иногда и мы? Что мог испытывать Иуда, слыша эти слова? Стыд, смущение, страх, растерянность или уже первые приступы раскаяния? Молчать ли, выдавая себя этим молчанием, или дерзко спрашивать со всеми? Он хочет удостовериться, действительно ли о нем говорит Учитель и его тайна раскрыта. А может быть, он при этом и не считает себя предателем, но истинным другом. Во всяком случае, и он спрашивает: «Не я ли, Равви? Иисус

говорит ему: ты сказал» (то есть да, ты – Мф.26:25). Он видит, что ему не удалось утаить от Учителя свой умысел. Это «ты сказал» будет гореть в его памяти и жечь его совесть, когда предательство совершится, но уже теперь он начинает чувствовать себя словно пойманным зверем, мечущимся во все стороны. И слышит он слова Христовы: «Впрочем, Сын Человеческий идет, как писано о Нем» («по предназначению» Лк.22:22), но «горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться» (Мф.26:24; Мк.14:21; Лк.22:22). В этих словах выражены две мысли. Первая – о «предназначении» по «Писанию», о чем научал Господь Своих учеников, начиная с Кесарии Филипповой; оно предопределяет крестный путь Его, и Иуда не есть виновник Его крестной смерти. Господь снимает тем самым с Иуды эту вину – он предатель, но не убийца. Вместе с тем Господь ужасается и скорбит над судьбой Иуды, которому суждено такое страдание. «Хорошо было бы (καλὸν ἢ ἤν) этому человеку не родиться». Конечно, это не может означать раскаяния Творца и Господа в том, что Иуда был создан и родился на свет. Выражение это есть просто «весьма употребительное в иудейской литературе изречение: хорошо или лучше, чтобы не родился, не приходил в мир».¹⁹¹ Таким образом, слова Господа содержат не столько осуждение, сколько печаль о нем, сострадание к той величайшей скорби, которая ляжет на душу предателя. Но и сострадание не может отвлечь от праведного суда, который содержится в самом деянии. Однако Господь не делает никакого движения, чтобы остановить предателя или противодействовать ему. Он пребывает кроток и смирен сердцем, остается любящим и скорбящим о падшем апостоле, но не извергает его Сам. Весь этот образ любящего Учителя встает в душе Иуды, когда он предаст Его. Господь теперь протягивает ему спасительную руку помощи, чтобы тогда, когда придет час покаяния, пелена спала с глаз его. Но он еще не пришел. Теперь Иуда слышит не вполне понятные речи о преломляемом Теле и изливаемой Крови Его, о последней Пасхе перед страданием. Все это лишь подтверждает прежнее принятие ошибочного пути, с которого

он, Иуда, решил Его свести ценой собственной души, ценой судьбы человека, которому лучше не родиться. Буря в душе его усиливается до нестерпимости; ему хочется быть здесь, около Него, и хочется бежать отсюда. И вот он видит какое-то движение среди возлежащих. Петр делает знак Иоанну, который возлежит у груди Иисуса, – там, где ему, Иуде, хотелось бы возлежать, тот склоняется к Учителю и что-то говорит с Ним. Не о нем ли? – сверкнула в Иуде ревнивая мысль. Но вот Учитель, обмакнув, подает ему кусок хлеба. Сердце его радостно рванулось навстречу этой последней ласке, но в это мгновение глазами он встретился с Иоанном и понял, что означает этот кусок: для одного это знак исключительной дружбы, о котором тот будет радостно помнить всю свою жизнь и уже старцем будет говорить о себе: это ученик, «которого любил Иисус и который на вечери, преклонившись к груди его, сказал: Господи, кто предаст Тебя» (Ин.21:20), а для другого сострадание, последняя печальная ласка. В сердце его вновь вспыхнула ревность. Он не хочет сострадания, но до конца пойдет своим путем, и тогда станет видно, кто более достоин Его любви. *«И после сего куска вошел в него сатана»*. Борьба, которая все время еще шла в душе Иуды, сменилась холодной решимостью, и сатана, который, по свидетельству Евангелия от Луки, стоял около него со времени соглашения с первосвященниками, одержал победу над его душой. Ему уже нет места среди двенадцати и невыносимо стало пребывание около Учителя, ему нужно удалиться. И словно в ответ на эти мысли он услышал голос Учителя: *«Что делаешь, делай скорее»* (Ин.13:27. – *Прим. ред.*). Но никто из возлежащих не понял, к чему Он это сказал ему. «А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим. Он, приняв кусок, тотчас вышел, а была ночь» (Ин.13:29–30).

Что делаешь, то делай скорее. Что означают слова Господа, оставшиеся непонятными ученикам? В омраченной душе Иуды, которая открылась уже обманным вдохновениям дьявола, не получили ли они того значения, что Господь, ведая его решение, принимает его план, вступает с ним в особое

доверительное соглашение, Сам уполномочивает его на действие? Значит, это он и есть избранный ученик, к которому у Него есть особое доверие и близость? И не это ли вдохнуло в него решимость, иначе граничащую с наглостью и бесстыдством, дружеским лобзанием предать Учителя? Разве он не был уверен, что это есть только начало Его прославления и явления миру? И лишь позже, в час раскаяния прозрел Иуда диавольское наваждение.

Слова Господа в отношении к Его собственному пути указывают, прежде всего, ту предустановленность этого пути, о которой Он говорил. Иуде действительно дано было явиться орудием Его прославления – не так, как он сам это понимал, но так, что благодаря его предательству Христос был распят в день Пасхи, как Новозаветная Пасха, Агнец Божий, взяв грехи мира, между тем как без помощи Иуды первосвященники, хотя и решили взять Иисуса хитростью и убить, но «только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе» (Мф.26:5). Здесь победа Добра и посрамление диавола, который приготовил собственное свое упразднение. Иуда послужил исполнению времен и сроков в деле нашего спасения. И, сверх того, посылая Иуду на дело его, разве не исполнял Спаситель и Своего собственного жертвенного самоотдания: «Крещением должен Я креститься, и как Я томлюсь, пока сие совершится» (Лк.12:50)? Но в отношении к Иуде не означают ли слова эти «падающего толкни», чтобы упал? Бог ожесточает сердце и ослепляет очи (Ис.6:9–10; Ин.12:38–41; Рим.9:17–18), чтобы не видеть и не слышать, но идти путем погибели, и есть особый путь и логика погибели, как и спасения. И не есть ли это слово отвержения Божия уже суд Божий? Или же наоборот, надо пройти путь искушения до конца, чтобы от него освободиться, изжив его, из себя извергнуть сатану, вошедшего в него? Иначе оно, задерживаясь, разрушает человека, и падающему упасть есть единственный путь спасения, чтобы восстать. Какое из двух толкований применимо к Иуде? В наших глазах – только второе, ибо неуместно первое в устах Того, Кто принял Своего апостола на Тайную Вечерю, «возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин.13:1). Господь послал Иуду на его

скорбный путь, ради которого лучше бы человеку не родиться, чтобы направить его к раскаянию.

Иуда вышел с Вечери в ночь. Он оставил Того, Кто есть Свет миру, и отдался во власть князя тьмы. Куда же ему оставалось уйти от Света, как не в ночь, обступившую его душу? И когда он вышел в ночь, началась Вечеря любви и полилась прощальная речь, слаще которой не было и не может быть сказано на человеческом языке.

Когда он вышел, Иисус сказал: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем» (Ин.13:31). Иуда не услышал обетований этой речи, ибо он вышел во тьму души своей и к сынам тьмы. «Бе же ночь» (Ин.13:30. – *Прим. ред.*).

Лобзание Иудино и конец предателя

Предатель отправился к первосвященникам, чтобы устроить взятие Учителя. Он был схвачен судорогой воли довести до конца свое решение. Лучше не смотреть на новых сообщников, каковы они, эти законные вожди народа, дело должно быть доведено до конца, а там станет ясно, что сделал Иуда, какова его любовь и его жертва. Да, конечно, предательство не может быть сделано красивым, ἔργον καλόν, не миром драгоценным оно помазывает Любимого, оно дает Ему... лобзание Иудино. На все времена, на веки вечные ляжет на него это клеймо, подобное знамени Каина, которое положил Бог (Быт.4:15): он изменническим лобзанием ради 30 сребреников предал врагам Учителя. Матери будут рассказывать об этом детям, и детские сердца будут холодеть перед этим страшным именем – Иуды предателя. Его именем будут клеймиться всякое предательство и низкая измена. Но пусть они увидят не только дело Иуды, но поймут и его любовь, возлюбившую больше себя самого. Только она дает силу превзойти себя, растоптав все, что было дорого и свято, и опозорить себя во имя любви и Любимого. Надо только не думать, идти, не теряя времени. И «вот Иуда, один из двенадцати, пришел, и с ним множество народа с мечами и с кольями от первосвященников и старейшин народных. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его. И тотчас подошел к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал (κατεφίλησεν) его» (Мф.26:47–49). (В общем с Матфеем сходится и рассказ Лк.22:47 и Мк.14:43–44, с прибавлением у Марка: «Возьмите его и ведите *осторожно*»¹⁹² (ἄσφαλῶς – Мк.14:43–44). Бесполезно умалять или смягчать общечеловеческий ужас, скорбь и отвращение к лобзанию Иуды, которым он не только предает Учителя, но и ранит Его сердце больнее, нежели все другие раны, нанесенные этому сердцу учениками, оставив Его бежавшими (Мф.26:56), как и трижды отрекшимися от Него. Однако надо отдать себе в нем и точнейший отчет. Лобзание с приветствием «радуйся» (соответствующим нашему «здравствуй») было обычным

приветствием между друзьями. Оно даже не имело в себе нарочитой ласковости, которой так противоречила бы низость предательства, и условие с воинами заключалось просто в том, что они должны взять того, с кем Иуда поздоровается.¹⁹³ Лобзание Иуды Христу с Его нестерпимой мукой есть мгновение с глубиной вечности: Христос смотрит в душу предающего Его ученика, и ученик в этом взоре читает судьбу и приговор, суд Любви Божественной над ограниченностью любви человеческой. Что же рекла Божественная Любовь? Как и на Тайной Вечере, это было слово не суда, но скорбящей, пекущейся любви, которая хочет спасти гибнувшего. «Иисус же сказал ему: друг, ётаїре, для чего ты пришел?» (Мф.26:50). И еще: «Иуда, целованием ли предаешь Сына Человеческого?» (Лк.22:48). Господь называет Иуду *другом*.¹⁹⁴ Он не отлучает его от Своей дружбы, и следовательно, не лишает его даже апостольства, но лишь кротко взывает к нему: ётаїре, что с тобой? Что ты делаешь? Одумайся, покайся! Вот прямой и единственный смысл первых слов Господа. Господь не судит предателя, хотя Он мог находить слова беспощадного суда на книжников и фарисеев. В словах этих выражается Его отношение к душевному состоянию Иуды, который в очах Господа не есть только низкий бессовестный корыстолюбец и предатель, но остается и заблудшим другом, падшим апостолом. Вместе с тем словом Своим Господь указывает Иуде, что Он постигает смысл его лобзания, Он не хочет оставить ученику возможность думать, что это лобзание является для Него непонятным. Еще более явно это выражено в том слове Господа, где Он прямо говорит о предании через целование. Однако эта мысль соединена здесь еще с другой, в которой Он непосредственно указывает на искушение Иуды: Господь называет Себя *Сыном Человеческим*, что есть взятое из пророчества Даниила (Дан.7:13) именование Мессии, общепринятое на языке апокалиптиков этой эпохи. Еще большее значение это выражение приобретает в общем евангельском контексте. Господь в ту же ночь торжественно свидетельствует о Себе в ответ на вопрос первосвященника: «Ты ли Христос?» – «Отныне Сын Человеческий воссядет одесную славы Божией» (Лк.22:67–

69; Мф.26:63–64; Мк.14:61–62, где вследствие краткости особенно выразительно: вопрос первосвященника: «Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках»).¹⁹⁵ Иуда мог слышать и эти слова, находясь во дворе первосвященника, и в таком случае, конечно, не мог не связать их со сказанным ему. Происходит некоторый молчаливый и таинственный разговор с Иудой о его искушении. Христос прямо отвечает на мысли Иуды о цели его предательства, спрашивая его: «Думаешь ли ты целованием предать Мессию, с тем, чтобы Он явил Себя миру, согласно твоему желанию! Смотри же, что будет!» Как будто словами этими Христос указывает затаенную цель предательства Иуды, еще раз оставляя его в недоумении: делай что делаешь, до тех пор, пока не откроются глаза твои и сам не увидишь всей ложности принятого пути.

Этим и исчерпываются отношения Господа к Иуде по Евангелиям. На основании его приходится заключить, что Иуда, несмотря на свое предательство, не был отвергнут Господом и лишен апостольства, подобно тому, как не были отвергнуты им все апостолы, оставив его, бежавшие (Мф.26:56), как и Петр, отрекшийся от Него. Все апостолы, которых сатана «просил сеять... как пшеницу» (Лк.22:31), имели в эту ночь свои искушения, каждый по своему характеру, одни подвергались им от страха и немощи, Иуда же активно, от ложно направленной воли.

Рассказ Евангелия от Иоанна о предательстве Иуды (Ин.18:1–9) отличается от синоптических: в нем отсутствует и лобзание Иуды, и слова Господа к нему, но самому взятию придается мессианский характер самосвидетельства Господа: «Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: («спире») кого ищете? ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель его. И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю» (Ин.18:4–6). Этот же вопрос повторился и еще раз. Иуде могло на мгновение показаться, что цель его предательства уже достигается, Иисус начинает являть Себя Мессией перед лицом

врагов Своих. Однако Он все же дал взять Себя и отвести к первосвященнику.

Рассказ об Иуде у трех евангелистов (Марка, Луки, Иоанна) кончается предательством, и они далее совершенно не касаются его судьбы. Исключение составляет только Матфей, у которого мы и находим рассказ о конце Иуды. Однако предательство от этого конца отделяется ночью, страшной ночью суда у первосвященников, на котором Христос был признан повинным смерти. Иуда присутствовал при всем этом. У Мф.27:1–3 лаконически выражено: «Когда настало утро... тогда Иуда... увидел, что Он осужден». Этим явно предполагается, что Иуда следил за ходом суда и был осведомлен о его исходе. Конечно, он имел большую возможность присутствовать на суде, чем другие ученики, потому что оказался здесь своим человеком благодаря предательству и не имел надобности скрываться. Что же он видел и слышал, и как должно было отлагаться в сердце его это виденное и слышанное?

Если Иуда хотел видеть мессианское чудо, которое бы покорило Христу всех, то вместо этого он увидел иное чудо – уже последнее. Оно было направлено на исцеление уха раба первосвященника, которое отсечено было Петром (Лк.22:51), и к этому Он еще прибавил, обращаясь к Петру: «Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он предоставит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? как же сбудутся писания, что так должно быть?» (Мф.26:53–54). «Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» (Ин.18:11). Иуда видел, что Иисус сохраняет Свою чудотворящую силу, и однако Он совсем не применяет ее для Своей защиты, напротив, Он стоит пред Своими судьями беззащитен и «умален пред людьми» (Ис.53:3). Может призвать легион Ангелов в Свою защиту и не призывает, во исполнение Писания, на основании которого иудеи – и вместе с ними и Иуда – ожидали совсем другого Мессию! То непонятное и противоречивое, что мучило Иуду в течение его апостольства и теперь привело к предательству, оно теперь утверждается окончательно уже перед лицом смерти. Так неужели Иуда чего-то не понял и в чем-то ошибся? Иисус

был поведен к Анне (Ин.18:13), а затем к Каиафе на суд синедриона. Суд этот представлял собой вопиющее нарушение всех действующих законов¹⁹⁶ и весь был направлен к тому, чтобы вынести смертный приговор в кратчайшее время, с возможностью привести его в исполнение в первый день Пасхи. При этом Господь подвергался оскорблениям и биениям со стороны архиерейских слуг и оклеветанию от лжесвидетелей. Но Он не противился им и не уклонялся от них, как Он это делал раньше, напротив, безропотно шел навстречу смертному приговору. Решающим моментом в суде был тот, когда «первосвященник сказал ему: заклинаю Тебя Богом Живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. Тогда первосвященник разодрал ризы свои и сказал: Он богохульствует... Они же сказали в ответ: повинен смерти» (Мф.26:63–66). Конечно, вся торжественность вопроса для Каиафы была только инсценировкой или западней для получения нужного материала для обвинения. Однако при всей бесчестности суда и кровожадности судей нельзя не признать (вопреки Муретову), что здесь была обнаружена полная непримиримость между Христом и иудейством. Христос провозгласил Себя Мессией и Сыном Божиим – чем же могло это явиться для ветхозаветного архиерея, каков бы он ни был, кроме как величайшей хулой и кощунством, которое по закону наказывается смертью? Здесь непреходимая граница Ветхого Завета: или нужно верить Христу, что Он – Сын Божий, и тогда конец Ветхому Завету, или же Ветхий Завет непреложен, и тогда это есть богохульство. Разве не хотели его побить камнями и раньше, когда Он называл Себя Сыном Божиим, свидетельствуя, что Он и Отец одно (Ин.5:16–18, 7:19–20, 7:29, 8:59, 10:30–39)? После такого самосвидетельства, при всех процессуальных нарушениях, смертный приговор становится неизбежным: Ветхий, обветшавший и уходящий из жизни Завет восстает против Нового, и сам себе этим произносит смертный приговор. В этом последнем мы имеем не только злоупотребление властью, юридическое убийство, но и

правомерную самооборону Ветхого против Нового: *summum ius summa iniuria* (высшее преступление – высшее наказание (лат.) – *Прим. ред.*). Исповеданием Своего мессианства перед архиереями Ветхого Завета Христос произносил Себе осуждение на смерть, которое и не замедлило прийти со стороны торжествовавших его врагов... «Все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать его смерти; и, связав его, отвели и предали Понтию Пилату, правителю» (Мф.27:1–2),¹⁹⁷ потому что без утверждения римской власти сами они не имели права вынести смертный приговор. Перед игомомом же они обвиняли Христа, конечно, уже не в религиозном, но политическом преступлении. Чтобы быть понятными и убедительными для него, они воспользовались орудием клеветы и политического доноса: «Мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк.23:2), это и явилось формальным предлогом для приговора. «И была надпись вины Его: Царь Иудейский» (Мк.15:26). «Тогда Иуда, предавший его, увидел, что Он осужден» (Мф.27:3). Что Иуда пережил за эту ночь и что открылось пред ним? Не пытаемся передать мучения любви, которые испытывал предатель, видя терзания и поношения, которым подвергался Учитель от сонмища иудейского. Но в этих мучениях раскрывалась для Иуды та истина, которая в нем затмилась, и рассеивалось наваждение сатанинское, жертвой которого он стал. Иуда услышал из уст Иисуса перед лицом Ветхозаветной Церкви (хотя и представшей в образе Анны и Каиафы) торжественное исповедание, что Он есть Христос, Сын Бога Живаго. Это – то самое исповедание, которое было произнесено апостолом Петром от лица всех учеников, в том числе и Иуды, и о котором Он сказал, что открыл его Петру Сам Отец Небесный. И это исповедание все время звучало вокруг Него, из уст бесноватых, из уст самарянки и Нафанаила. Но оно порой так мучительно затмевалось в Иуде находящими сомнениями. Разве же не усомнились в Нем теперь и все Его ученики? Но теперь уже не остается места сомнению: Он *есть* Христос, Сын Бога Живаго. Да, Он – Мессия, и однако не такой мессия, о котором он, Иуда,

имел свою идею и ради нее пошел на предательство. Он не хочет совершать чудес для торжества над Своими врагами, хотя и сохраняет Свою чудодейственную силу. Он не призывает легионов Ангелов в Свою защиту, но отдается безропотно в руки врагов, согласно древнему пророчеству о страждущем праведнике, невольно встающему в сердце при зрелище страданий Его: «Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст Своих: как овца, веден был Он на заклание и, как агнец пред стрегущим Его, безгласен» (Ис.53:7). И все многократные слова Его о предстоящем вольном страдании во искупление многих, начиная от Кесарии Филипповой до Тайной Вечери, стали понятны в своей истине и действительности: «Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается» (Мф.26:24). Прав ли был Иуда в своей идее мессии царя? И перед лицом страждущего Господа эта идея рассеивается как сатанинский соблазн, как ослепление. Иуда уже не понимает умом происходящего, не может связать своих мыслей. Если Христос не являет Себя как мессианский царь даже перед лицом смертной опасности, перед которой он, Иуда, намеренно Его поставил, то Кто же Он? Безумец, иллюминат и, однако, чудотворец? Или же столь великое и святое, что доселе еще не вмещалось в сознании Иуды, *Кровь Неповинная*? Стало быть, он ошибся, впал в заблуждение, которое привело к предательству, чернейшему из черных преступлений, имя ему на все века есть «лобзание Иудино». Он предал на истязание и смерть Учителя, которого он не переставал любить и в самом предательстве. И теперь он видит Его среди мучителей и сознает, что это он, Иуда, тому виновник. Он теперь только начинает вспоминать всю любящую скорбь о нем Иисуса на Тайной Вечере и все слова Его, которыми Он тихо взывал к его сердцу. Он постигает, что Иисусу было открыто сердце его, и мысли его, и намерения его, и тем не менее, Учитель, не воспротивившись Сам, пошел навстречу предательству. То мятежное своеволие, с которым он хотел исправить путь Учителя, заставив Его исполнить его волю, теперь растаяло в нем, сменившись невыносимыми муками совести, адом на

земле. Та жгучая ревность, которая омрачала его любовь к Иисусу и подвигла его на предательство, ощутилась черной тьмой в его душе. Но в ней не осталось уже ни своеволия, ни самолюбия. Иуда раскаялся – μεταμελεθείς (перемучился, переболел) (Мф.27:3), лаконически говорит единственный свидетель – евангелист Матфей. Но одно это слово содержит в себе тайну конца Иуды. В чем раскаялся Иуда? В том ли только, что продал Христа за 30 сребреников, ради корысти? Но мелкие предатели за деньги удаляются, получив свою мзду, их роль кончается этим. В этом смысле и Иуде естественнее было, казалось бы, уйти, сделав свое черное дело, но не оставаться зрителем происходящего, и единственное чувство, которое подсказывалось бы положением, это сожаление, что мало взял, продешевил. Но раскаяние Иуды относилось ко всему его осатанению, в котором сребреники есть только внешняя и несущественная, хотя и яркая, подробность.

Вместе с раскаянием в Иуде пробудилось сознание ужаса всего им содеянного. Титанизм, истощив свой порыв и обличив свое бессилие, обратился на своего носителя; ревность, своеволие и деспотизм любви, которые были устремлены на Иисуса, теперь удушающей силой отяготели на нем самом. Отсюда начинается духовная агония Иуды. Она очень кратко описана у Мф.27:3–5: «Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и раскаявшись, возвратил тридцать сребреников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил (ἥμαρτον) я, предав кровь неповинную. Они же сказали: что нам до того? смотри сам. И, бросив сребреники в храм, он вышел».

Почему Иуда снова пошел к первосвященникам и старейшинам, всю низость и жестокость которых он увидел в эту ночь? Хотел ли он освободиться от позора сребреников, которые жгли его душу, свидетельствуя о темном ее подполье, о низком сребролюбии, которое способно было приражаться к его поступку? Но разве необходимо было возвращать сребреники именно им, а недостаточно было просто выбросить их далеко от себя? Торжественное *возвращение* сребреников, которое сопровождалось исповеданием «согрешил я, предав кровь неповинную», было *отречением* от своего предательства и

осуждением его перед лицом церковной иерархии, в согласии с которой он совершил свое дело. Это было вместе с тем осуждение и самой Ветхозаветной Церкви, которая не узнала своего часа, осудив на смерть Праведника, Кровь Неповинную. Это было уже запоздалое для Иуды, но апостольское по существу свидетельство об Иисусе перед Церковью, одним словом, акт не личный, но церковный. Вместе с тем своим признанием Иуда отдавал себя в руки врагов Иисуса как верный ему ученик, в то же время, когда все апостолы, оставив его, бежали, и Петр только что отрекся от Него (у евангелиста Матфея оба рассказа стоят непосредственно один после другого, напрашиваясь на сопоставление: Мф.26:69–75 и Мф.27:3–5). Может быть, архиереи и книжники возьмут и его, хотя и недавнего своего сообщника, теперь сделавшегося им ненужным, и поставят и его на суд вместе с Учителем, дадут и ему вкусить смерть вместе с Ним (о чем говорил тогда на Вечери Петр, только что отрекшийся от Него)? Предатель ищет смерти вместе с Преданным им, он пытается теперь предать самого себя: не найдется ли и для него креста с Ним как для одного из разбойников? Но архиереи остались глухи и холодны к его словам, для них не интересно было осложнять основной процесс побочным. Они ведь не тронули и других его учеников, причем сами того не ведая, творили волю Его («тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется писание» Ин.17:12, 18:9). И в ответ на вопль своего сердца Иуда услышал холодное и презрительное: «Что нам до того, смотри сам». Ему оставалось тогда только бросить свои сребреники в храм (*εἰς τὸν ναόν*), для него отныне опустевший, и уйти. На эти деньги куплена была земля для погребения странников.¹⁹⁸ Но куда он пойдет, если ему теперь нет уже пути за Ним? И может ли он стать свидетелем Его смерти, в которой он сам к тому же повинен, может ли он Его пережить, принять жизнь без Него, мир опустевший? Может ли он спастись от палящего огня совести, в которой неумолчно будет звучать «иже и предаде Его» (Мф.10:4 – *Прим, ред.*) за тридцать сребреников? Такому исчадию ада нет места среди живущих. И не умер ли он ранее смерти, не была ли уже это

начавшаяся смерть с того проклятого часа, когда он пришел к ним с предложением предать своего Учителя? Петр мог еще плакать после своего отречения: «Изыде вон, плакася горько» (Мф.26:75), как и другие оставившие его ученики, плачущие и рыдающие (Мк.16:10). Они способны пережить и его смерть, и им будет прощение, потому что они совершили грех человеческой немощи, бессилия любви. Они принесут покаяние любви, и они будут спрошены снова в лице Петра: «Симоне Ионин, любиши ли Мя?» – и ответят они: «Господи, Ты веси, яко люблю Тя» (Ин.21:15–17 – *Прим, ред.*), и они будут прощены. Но он согрешил против самой любви, не в немощи, а в ложной, черной мощи, в которой сребролюбие и зависть он не отличил от любви. Лобзание Иуды ядовитым жалом вошло в его собственное сердце. Он сам сознает себя недостойным прощения, и сам судит себя тем последним судом, в котором ему отказано было первосвященниками. Хотя в этом он остается себе верен: он хотел взять силой то, что не дано было взять, искал предательством понудить Мессию к принятию царства; теперь он возьмет то, чего ему также не дано, но чего он признает себя заслуживающим. Он сам себя приговаривает на смерть, если не на кресте, то на древе, как преступника, недостойного жизни. Пусть они, не предававшие Учителя, а только Ему изменившие, остаются жить без Него, Иуда не расстанется с Ним хотя бы в смерти. И если наутро Учитель взойдет на Крест и в исходе дня на нем испустит дух Свой, то он, Иуда, сойдет в шеол (В иудаизме – царство мертвых, загробный мир – *Прим. ред.*) еще раньше его.¹⁹⁹ Там он будет ждать встречи с Ним и последнего суда над собой, апостолом-предателем, не познавшим Его любовью своей, но пронесшим ее через врата ада. «И поверг сребреники в церкви, отыде и шед удавился» (Мф.27:5). Иуда «отошел в место свое», εἰς τόπον τὸν ἰδίον (Деян.1:25).

Багряная звезда, стоявшая насупротив звезды Вифлеемской, потемнев, угасла. Встретил ли Иуда Учителя в шеоле? Озарилась ли его омраченная душа светом Христова воскресения?

Часть вторая (догматическая)

В Евангельском повествовании об Иуде резко различаются два типа, синоптический и иоанновский, представляющие в соединении своем явную антиномию. У синоптиков мы имеем с разными оттенками и подробностями рассказ об апостольстве Иуды и об его предательстве так, как эта история могла быть наблюдаема современниками или излагаема историком. Это есть изложение историко-прагматическое (хотя у Луки, единственного из синоптиков, который указывает, что в Иуду вошел диавол, уже намечается переход к иоанновской иудологии). Евангелие же от Иоанна, которое вообще являет преимущественно Божественную сторону в Богочеловеке, и исторические события относительно Иуды излагает в свете Божественного предведения и предопределения. Здесь история становится прозрачна для вечности, для которой нет развития и становления, но есть лишь от века предустановленное бытие. В частности, при изложении истории Иуды здесь показывается изначальное ведение Христом Своего предателя (Ин.13:18), как и предустановленность предательства. Достаточно сопоставить все тексты Иоанна, относящиеся к Иуде, чтобы увидеть, с какой поразительной исключительностью разрешается именно эта задача. Уже с самого начала здесь свидетельствуется в общей форме: «Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех, и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо Сам знал, что в человеке» (Ин.2:24–25), что и подтверждается при избрании апостолов (особенно Нафанаила). Далее в связи с речью об Евхаристии говорится об Иисусе: «Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин.6:64), а затем Иисус и прямо говорит (апостолам): «...не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол».²⁰⁰ «Это говорил Он об Иуде Симонове Искарите, ибо сей хотел (имел – ἔμελλε) предать Его, будучи один из двенадцати» (Ин.6:70–71). Далее на Тайной Вечере, при умовении ног, которое у Иоанна является поводом для обличения Иуды, говорится: «Ибо знал Он предателя Своего,

потому и сказал: не все вы чисты» (Ин.13:11). И далее, обращаясь к ученикам, Иисус говорит: «Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете. Не о всех вас говорю; Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: «ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядь свою» (Пс.40:10). Теперь сказываю вам, прежде нежели сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я» (Ин.13:17–19). И, наконец, в первосвященнической молитве (Ин.17:12) также упоминается об Иуде: «...тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание» (Пс.108:17). Эта мысль о предустановленности предательства и гибели Иуды в Писании, его обреченность, слагается уже в целую теологию в Деяниях апостольских (Деян.1:16–20), в речи апостола Петра перед избранием двенадцатого апостола: «...братия! Надлежало исполниться тому, что в Писании предрек Дух Святой устами Давида об Иуде, бывшем вожде тех, которые взяли Иисуса... В книге же Псалмов написано: «да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем»; и: «достоинство его да примет другой» (Пс.68:26; 108:8)». Тем самым устанавливается факт, что об Иуде и об его предательстве имеется в книгах пророчество, данное Духом Святым, и в таком именно смысле истолковываются – не без насилия над прямым их смыслом – указанные тексты псалмов. Можно сказать, что таким образом устанавливается относительно предателя некий религиозный фатум, действующий *irresistibiliter* (непреодолимо (лат.) – *Прим. ред.*): Иуда является жертвой этой предустановленности к гибели (*reprobatio*) (Так это и принимает отец учения о предестинации блаженный Августин).²⁰¹ Он призывается в апостолы для того, чтобы стать предателем. Отсюда можно сделать и обратное заключение: если бы он не был призван в апостолы и вообще не был современником Христа и в Его окружении, то он не был бы и сыном погибели. Известные тексты апостола Павла (Рим.8–9), если понять их в смысле предопределения, бледнеют перед этим конкретным свидетельством об обреченности Иуды: «да сбудется Писание».

И эта антиномия человеческой судьбы, которая слагается из человеческой свободы и Божественного промысла,

предельно обостряется в словах самого Христа: «...не двенадцать ли Я вас избрал? но один из вас диавол». Сердцеведец из всего человечества избрал в числе двенадцати «диавола». Почему же и зачем Он его избрал? И есть ли обреченный диаволу – апостол? И разве, с другой стороны, является сам Иуда ответственным за это избрание?

Эти вопросы поставлены человеческой мысли самим Евангелием. Проблема Иуды есть настоящий *crux theologiae* (крест (трудное место) теологии (лат.) – *Прим. ред.*). Проблематика предопределения, которая обычно рассматривается в богословии отвлеченно, странным образом проходит мимо этого факта, а в нем вопрос поставлен в обнаженной остроте и в предельной сгущенности. Ни Кальвин,²⁰² ни Янсений странным образом не поражались историей Иуды и не останавливались на ней во всем ее принципиальном значении для их богословия (с учением о предестинации и реprobации). Надлежит, прежде всего, во всю ширь развернуть проблему: Иуда попал не на свое место, оказался воплощенным противоречием и недоразумением: апостол-предатель! Но почему же мог оказаться среди избранных и призванных Христом апостолов предатель? Было ли это следствием ошибки в избрании или же актом преднамеренным? Первое исключается всеведением Божиим. Мы не можем приписать Сердцеведцу такой ошибки, которая не соответствовала бы даже естественной, человеческой мудрости и пронизательности. Но, помимо кощунственности самой этой мысли о возможности ошибки, она исключена прямым и настойчивым свидетельством Евангелия от Иоанна: Иисус ведал Своего предателя и, ведая, избрал его. Однако эта последняя мысль ведет нас в новую апорию: если Иуда был заведомо избран для предательства, да «сбудется Писание», для исполнения плана спасения, то он является безответной жертвой этого избрания. «Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиной, чтобы из той же смеси сделать сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим.9:20–21). Но тогда, конечно, нет предателя, для которого обычно находится столько

обличений, а остается лишь предательство, необходимое в предустановленной цепи событий. Божие всеведение и всемогущество как бы спорят здесь с Божией мудростью и благостью, и получается безысходная апория, подобная той, которая раскрывается в священной трагедии Иова: Бог как будто здесь или не все видит и не все знает, или же не все может и не все хочет, и Божий Промысел о мире закрывается непроницаемым покрывалом фатума (мойры), который, по античному разумению, царит не только над человеком, но и самими богами (он разъясняется только в прологе и эпилоге книга Иова). В проблеме Иуды ставится вопрос о Божественном Промысле в мире и человеке. Как Бог промышляет о мире, каковы общие основания этого промышления, хотя бы оно и оставалось закрыто для нас в путях своих? Хотя в богословских руководствах имеется целый отдел о Промысле Божиим, которым Бог сохраняет мир и управляет им, тем не менее самое существо его остается без рассмотрения. В западном богословии, начиная с блаженного Августина, общий вопрос о Промысле рассматривается лишь в одном из частных применений, именно в учении о благодати и спасении. В борьбе с пелагианством и затем с масилианством Августин является истинным родоначальником учения о предопределении, которое получило затем такое развитие в католическом богословии и в реформации. Это было связано с отрицанием свободы воли, которая у падшего человека выражается в склонности к греху, и благодать спасает определенное число предызбранных из всей *massa perditionis* (массы на погибель (лат.) – *Прим. ред.*) некоторым Божественным насилием, неотвратимо и непреодолимо. Эта мысль наложила свою печать на католическое богословие в томизме, который принял основную августиновскую идею о о предопределении ко спасению, хотя и остановился в нерешительности перед предопределением к осуждению,²⁰³ и в первом смысле сделано было постановление Тридентского Собора.²⁰⁴ У Янсения (XVIIв.) изложение учения Августина²⁰⁵ приняло настолько резкое выражение в духе предестианизма, что вызвало осуждение папы Иннокентия X (1653г.).²⁰⁶ Напротив, в молинизме (учение испанского иезуита

Molina и его школы) мы имеем попытку освободиться от односторонностей томизма. В реформатстве идея предопределения получила радикальное выражение в учении Кальвина. Бог предвечно предопределил одних ко спасению, других к гибели. Принимать первое и отвергать второе он считал «детским». Падение первого человека, после которого он потерял свою свободу, также было результатом воли Божией. Единственное основание и объяснение для этого заключается в верховной воле Божией, абсолютной и требующей к себе поклонения. Все в мире и в человеческой жизни, и в падении, и в отвержении, происходит во славу Божию, пред которой должно преклониться творение. Учение Кальвина в этом в поразительной степени приближается к исламу: трансцендентный Аллах повелевает во славу Свою дрожащей твари. Учение Кальвина, принятое в реформатстве и пуританизме, было осуждено и на Западе (на Тридентском Соборе)²⁰⁷ и на Востоке, который, впрочем, до сих пор ждет еще самостоятельного богословского самоопределения по этому вопросу, потому что догматические споры о свободе и предопределении прошли в значительной степени мимо него.²⁰⁸

Тем не менее, повторяем: в западном богословии вопрос стоит не об общем отношении Бога к миру и к человеку, но лишь о благодати, то есть не о Промысле, а о спасении, которое, конечно, представляет собой лишь одно из проявлений Промысла Божьего, но его не исчерпывает. Однако, это частное учение предполагает в качестве предпосылки и это общее соотношение, хотя последнее и никогда не делалось предметом нарочитого рассмотрения. Эту предпосылку можно вывести за скобки, как общую для всех учений: августинизма, томизма, янсенизма, кальвинизма и даже молинизма. Она состоит в таком понимании отношения Бога к миру, при котором Бог остается трансцендентным, действует на него извне, как на объект, во свидетельство величества Божьего. Согласно этому мир есть вещь в руках Божественного Мастера, так же как и человеческая душа. Вся активность и вся свобода остается на стороне Бога, а вся пассивность и пластичность на стороне мира, который не имеет свободы в себе, вообще своей

собственной активности, как и способности сопротивления. Но эта трансцендентность Бога миру последовательно отнюдь не выдерживается, потому что Бог поставляется в одну логическую плоскость с миром во времени, в качестве предшествующей причины, откуда и самое понятие предопределения. Нужды нет, что сопоставляются несоизмеримые между собой величины: Бог и мир. Тем не менее соотношение между ними определяется так, что Бог Своею волею в качестве первой причины определяет пути мира, заводит его механизм. Тем самым Бог входит во временное бытие, в мировой процесс как определяющий его агент. Получается противоречие между сверхмирной трансцендентностью Бога и этим Его космизмом. С другой стороны – и в этом новое противоречие, – здесь устанавливается совершенная внебожественность мира и внемирность Бога, так что действие Бога в мире понимается как сверхприродное или «благодатное» вхождение в него Божественных сил и Божественной жизни. Это еще соответствует благодати, которая есть, действительно, Божественное, сверхприродное начало в природе, сверхтварное в твари. Но этим вовсе не определяется общее отношение Бога к миру, выражающееся в промыслении Бога о мире, потому что оно включает в себя не только благодатное в собственном смысле, то есть сверхприродное действие Бога в мире, но и общее Его действие в нем, «сохранение и управление» им (то, что называется иногда природная благодать, *gratia naturalis*, – конечно, очень многозначное понятие, которое само по себе должно бы побудить к совершенному пересмотру всего учения о благодати).

Как предмет Промысла Божьего, мир не есть только вещь или объект в руках Божиих, – он имеет свое собственное бытие, данное ему Богом при сотворении, свою собственную природу, свою собственную жизнь. И в то же время эта тварная природа не остается вне Бога, потому что онтологически внебожественного бытия вообще не существует. Мир пребывает в Боге, хотя и не есть Бог, и отношение Бога к миру в Промысле Божиим определяется не как одностороннее действие Бога на вне Его лежащий и Ему чуждый мир, но как взаимодействие

Творца с творением. Для этого взаимодействующие стороны должны обладать прежде всего собственной реальностью и самобытностью, а вместе и взаимной связанностью и обусловленностью, которые, однако, совершенно отсутствуют в предестинационизме всех оттенков. Для того чтобы стать самобытным, мир должен быть Божественным в своей положительной основе. Он и является им, поскольку мир есть тварная София, полнота Божественных идей – сил, которые, будучи погружены в небытие в Божественном акте творения, приобрели для себя инобытие в мире. Единая София и единый Божественный мир существует и в Боге, и в творении, хотя и по-разному: предвечно и во времени, абсолютно и относительно (тварно). Софийность мира есть Божественность его основы, тварность его есть относительность и ограниченность ее существования. Благодаря Божественности своей основы, мир сохраняет самобытность в очах Божиих, хотя и сотворен из ничего; благодаря тварности он сохраняет самостоятельность своего бытия также в очах Божиих. Бог дал миру при сотворении подлинную *реальность*, которая положена Им навеки и для Самого Творца. Силой этой божественной реальности, как и силой этого непреодолимого различия, мир существует и для себя, и для Бога, и отношение между ними может быть только в порядке взаимодействия, как бы оно ни было глубоко, интимно и всесторонне, вплоть до соединения двух природ, Божественной и тварной, и обожения человечества во Христе и Церкви. Для того чтобы взаимодействие это было полным, необходимо, помимо реальности обеих сторон, еще их подобие или соответствие. Бог сотворил в человеке Свой собственный образ во всей реальности его, дал ему жизнь, сделав его для Себя *другим* (другом). Но в то же время этот тварный мир не способен к самостоятельной внебожественной жизни, он содержится в руке Божией, и при всей самобытности своей он не может отпасть от Бога, сохранив полноту своего бытия. Дьявол соблазнил прародителей к такому отпадению от Бога и к самозаконности мира («будете, как боги», «Адам стал как один из Нас» – Быт.3,5,22), и мир болезнует и страждет в этом отпадении, он нуждается в искуплении и восстановлении,

которое и дано через Христа. Поэтому мир не может быть оставлен вне Промысла Божьего, на свое собственное изволение, Бог помогает миру становиться самим собой, вместив всю Божественную полноту, и вершина этого взаимодействия Бога с миром, «экономия» нашего спасения, есть Боговоплощение. Бог непрестанно воздействует на мир, однако никогда не превращая его только в объект или вещь, не обезличивая и не лишая его собственной жизни, изначально в творении навеки ему данной всемогуществом Божиим. Сотворив мир во всемогуществе, Бог вольно Себя тем самым ограничил, вступив на путь взаимодействия с миром. Пути Божии в мире, не переставая быть безошибочным осуществлением благодати и мудрости Божией, суть уже пути не творения, но промысления, то есть взаимодействия, которое есть образ любви Божией к творению. Бог осуществляет Свои цели уже не помимо творения, но с ним самим, щадя его тварную свободу и признавая его тварную самобытность. Бог-Промыслитель есть Бог истории, живущий вместе с миром. Эта совместная жизнь Бога с миром предельную ясность получает в событиях Боговоплощения: Рождества Христова, Его жизни, смерти и Воскресения, Вознесения и одесную Бога седения, Второго и Славного Его Пришествия.

Говоря это, мы не ввергаем Бога в мировой процесс и не вносим историю или развитие в жизнь Самого Божества, которое абсолютно, неизменно, всеблаженно, вечно. Этой вечности и абсолютности Божества не изменяет и не упраздняет творение мира. Однако здесь мы имеем предел человеческого постижения Бога, который и отмечается антиномией. Бог в Себе и Бог как Творец суть антиномические определения, которые, будучи логически несовместимы, однако, образуют тождество, причем оба члена антиномии равно необходимы при определении отношения Бога к миру: если бы Бог был только Творцом, не имеющим собственной абсолютной жизни, то Он не отличался бы от мира (пантеизм, теокосмизм); если бы Бог не был Творцом, то есть не раскрывал божественной жизни в становлении, в относительном, Его абсолютность была бы ограничена самой собою. Бог должен ради абсолютности Своей

дать место и относительности, то есть миру. Бог Сам не становится в мире, но мир становится в Боге, – происходит генезис относительного в абсолютном. Бог в вечности Своей объемлет в едином сверхвременном акте всю полноту бытия с его пространственностью и временностью. Здесь нет прошлого, настоящего и будущего, здесь нет даже самого творения как возникновения, ибо в вечности Божией и мир вечен, здесь нет даже Боговоплощения как исторического события, ибо Бог вечный в неизменности Своей объемлет и Боговоплощение. Здесь все мировое бытие сливается в точку. В вечности Божией нет времени, нет мира, нет творения, нет Боговоплощения, нет последнего свершения, ибо все ею в предвечном акте объемлется. В жизни же Божией с миром, в творении и промыслении о нем, во взаимодействии с ним, это все существует силой Божественной реальности. Мир, положенный Богом в небытии, возникший из ничего, имеет реальность несокрушимую и непреодолимую даже для Самого Бога, который не раскаивается в делах Своих и не делает несущим сотворенного из несущего, не возвращает в ничтожество ничего из сотворенного Им. Потому каждый человек и все творение реальны реальностью Божией и в этом смысле равнореальны Богу. Но в то же время реальность мира и человека не является закрытой и непроницаемой для Бога, ее сотворившего по Собственному образу. Напротив, эта проницаемость творения для Творца является путем к его собственному осуществлению, а *realibus ad realiora* (от реального к более реальному (лат.) – *Прим. ред.*), к обожению твари. Но оно совершается при сохранении реальности твари, без насилия над нею. Поэтому Божественное, благодатное воздействие при всей сверхприродности своей имеет для себя условие и границу в самобытности твари, которая может закрываться или открываться благодатному воздействию. Человек создан Богом для Бога, для причастности Божественной жизни, но он создан в себе и для себя. Свобода творения в его самобытности нерушима для Бога. Отсюда и возникает мировой и исторический процесс – становления мира самим собой, его полного ософиения.²⁰⁹ Может возникнуть вопрос: не получается

ли при таком понимании полнейший индетерминизм, при котором мир может принять путь развития, совершенно противоположный путям Божиим и Божественному смотрению? На этот вопрос следует ответить решительным отрицанием. Миру, при всей его самобытности и свободе, свойственна общая Божественная детерминированность как внутренний закон и онтологическая норма его бытия, и это есть *софийность мира*. Он самобытен, но не самозаконен, ибо он есть творение. Самобытность и реальность мира относится лишь к обладанию природой, данной Творцом, вложенной в творение, в пустоту его собственного ничтожества. Творение и в нем человек сами себе даны и, конечно, заданы. Отсутствие всякой данности, полная актуальность самополагания присуща лишь жизни Святой Троицы. Тварная же и человеческая свобода не абсолютна, ее актуальность относится лишь к образу осуществления данности, пути же и пределы ее этой данностью predetermined, и эта преддетерминированность творения определяет тем, что «будет Бог всяческая во всех». Сатана, обманывая прародителей иллюзией – «стать как боги», увлекает их живой идеей своего собственного, не Божьего мира, абсолютного акта из себя, своей собственной, не по образу Божию сущей человечности. Но это есть обман и самообман для человека: свобода и творчество для него определены его софийностью. Свободно он осуществляет или не осуществляет эту свою реальность. Свобода есть *модус данности*, но не самотворческий акт. На такую претензию твари «стать, как боги» онтология дает лишь один ответ: *ex nihilo nihil fit* (из ничего ничего не происходит (лат.) – *Прим. ред.*). Но и свобода модальная или тварная в обладании данностью, жизни в ней, все же есть в известном смысле самотворчество, жизненное самоопределение. Это единство свободы и данности – заданности (необходимости) выражает природу личности. Данностью для человека является в известном смысле и его собственная индивидуальность, тот софийный луч из плеромы Небесного человечества, который составляет предвечную его основу. В онтологической, софийной основе в Боге каждый человек принадлежит вечности Божией, – как говорится в

Быт.2:7: «вдунул Бог» из Себя дыхание жизни в человека. Но в своем природном бытии человек при сотворении своем получает себя как данность, как свою собственную природу, которая для него является основой жизни и вместе с тем заданностью. Однако в этой самоданности человека содержится и свободное обладание ею. Своеобразное соединение акта и факта, самотворчества и данности, именно мы и имеем в личности духовного существа – человека и Ангела. Личность является носительницей свободы. Божественная свобода, которая находится по ту сторону необходимости (и в этом смысле не может даже называться свободой в смысле соотносительности с необходимостью), всю свою жизнь осуществляет лично, в триипостасном акте Святой Троицы, Ее тройственном самоположении. Напротив, тварная свобода есть лишь модальность бытия для себя данности. Тварное ничто, из которого все сотворено, само в себе пусто, оно не содержит в себе ничего творческого, поэтому это ничто (οὐκ ὄν) и не может само себя вызвать к бытию, но нуждается для того в творческом акте Божества. Однако это ничто оказывается тем нулем, который получает бытие при единице, ее множа, и этой единицей являются софийные семена бытия, всеваемые Богом. Наряду с своим Божественным, у Бога бытием в Премудрости Божией, они получают бытие для себя, в тварном мире и тварной свободе. Ничто оказывается здесь началом тварной свободы и творчества в человеке, которое имеет темой и предметом осуществить себя в своем софийном образе²¹⁰. Но такая свобода, хотя онтологически она относится лишь к модальности, получает всю тварную реальность. Она содержит в себе возможность противления и косности, греховного противоборства, но она является и основой самобытности, реальности тварного мира, тварной Софии, которая без этого ничем бы не отличалась от Софии божественной. Эта модальность и составляет то, что называется *удобопревратностью* твари, – возможность ее падения и восстания. Модальность свободы, как *удобопревратность*, содержит в себе и возможность своего преодоления, освобождения от этой тварной свободы, выход за нее по ту

сторону ее, к образу Божию. Так, святые Ангелы, пройдя испытание в свободе, утвердились в добре и утратили свою удобопревратность (многие думают, что то же произошло и с демонами, утвердившимися в зле). Это же имеет место и относительно святых Божиих человеков, как и всего спасенного человечества в Царстве славы, так что в известном смысле и спасение есть преодоление свободы как удобопревратности. Тем не менее тварная свобода для всех духовных существ, для Ангелов и для человеков, а в лице их и для мира есть единственный и неизбежный образ их бытия, как и самого сотворения мира, – не в его основаниях, которые положены Богом, но в полноте славы, которая осуществляется при участии тварной свободы. Она и есть участие человека в своем собственном самосотворении, хотя и по данному ему образу и подобию.

Эту свободу мы познаем в себе и в других во временном, эмпирическом бытии. Однако исчерпывается ли им наша свобода и это наше самоопределение? Начинается ли наша жизнь от пустого, для всех равного места или же она кустится из некоего метаэмпирического корня? Не находим ли мы в себе внутреннего самосвидетельства некоей индивидуальной окачественности, которой мы различаемся между собой и которую мы раскрываем в нашей жизни?

Одной из замечательнейших интуиций Шопенгауэра (в его «Проблемах этики») является учение об интеллигибельном характере человека, который лежит в основе его эмпирического характера и есть изначальное порождение космической воли, принудительно его ведущей. Он делал из этой мысли, в угоду своей метафизике воли, преувеличенные выводы отрицания реальности эмпирической свободы в смысле прионтологического детерминизма, граничащего с фатализмом. Признание интеллигибельного характера вовсе не исключает реальности эмпирической свободы в его осуществлении, но оно содержит в себе в высшей степени важную истину, именно что люди приходят в мир различно окачественными, как это ставится вне всякого сомнения и всем содержанием Священной Истории и ее планом. Чем же определяется эта

окачественность? Во-первых, она связана с индивидуальной идеей человека, его особым софийным образом. В вечности Божией вся полнота человеческого и Ангельского мира, вся тварная София, зрится во всех ее лучах и иерархиях, они и суть индивидуальные образы творения, те семена бытия, которые в нас вложены. Это есть интеллигибельная данность и тема для каждой индивидуальности, а вместе с тем и основание для ее определенного конкретного места в мировом бытии, как и в его пространстве и времени, в его истории. Это соответствует детерминированности творения. Но при этом существует еще и разница между творениями Божиими, послушными Его велению по отсутствию в нем свободы (весь до-человеческий мир) и существ свободных. Бог вверяет Свои творческие идеи свободным существам, не как вещам, но как бы в их распоряжение, творит их в свободе тварной (от этого «природа» в своем роде гораздо совершеннее человека, адекватнее своей идее, поскольку она не связана с человеком и не несет вместе с ним бремя его свободы и его греха). И эта свобода, онтологическая привилегия тварного ничто, возникает не после сотворения человека, но уже вместе с этим творением, на самой грани его. В этом смысле должно сказать, что свободные существа, Ангелы и люди, как бы соучаствуют в своем собственном творении, принимают его своей свободой, и это участие человека в своем творении есть отсвет его богоподобия, образ Божий в нем, пронизывающий и самое его возникновение, придающий ему актуальность. Для нас совершенно закрыт теперь этот акт метафизического нашего генезиса. Ибо возникши к бытию, мы не можем его увидеть, как не можем посмотреть, что делается в комнате, когда нас там нет, но мы нащупываем его мыслью и мы несем его анамнезис в своем самосознании. Это есть сознание надвременности, несотворенности нашего я, которое есть, по верной интуиции Фихте, акт самополагания в свободе. Мы вместе с Богом произносим о себе я при нашем сотворении и тем говорим свое дав ответ на Его творческое да будет (fiat). Но этого мало. Тварь не только говорит свое свободное да творческому зову Божию к бытию, но она говорит его в ответ на конкретное и

определенное индивидуальное призвание. Не бескачественные и лишь нумерически отличающиеся между собой я творит Бог, но определенные личности. И творение Божие совершается в предстоянии я с его свободой пред самим собою в Божественном первообразе и в принятии им этого последнего. Образ этого принятия и вносит новую окачественность в я, каковая связана уже не только с характером первообраза, но и с его восприятием, с личным самостановлением. Человек, как тварное существо, возникающее из ничего, не может стать уже в самом своем возникновении адекватным своей идее (хотя он не может быть и совершенно чужд ей). Он может по-разному ее принять и сделать своей, и в этом разном приятии возникают новые возможности различий в индивидуальном окачествовании, новые модальности. Природа индивидуальности определяется тем, что ее идея составляет ее метафизическую собственность и не может повториться в двух или многих носителях, вообще не может быть онтологических двойников. Но она же определяется еще и тем, что могут быть большее или меньшее согласие на самого себя, разная адекватность своей идее. Но когда же имеет место это самоопределение? Есть ли оно событие во времени? Но разве в нем можно найти такую точку, которая предшествовала бы всякому времени? (Здесь мы упираемся в космологическую антиномию Канта о времени.) И не в вечности ли? Но тогда мы делаем тварь совечной Творцу и тем снимаем различие между ними. Однако есть между вечностью и временем грань (узрение ее дано было философской интуиции Шеллинга). Она принадлежит вечности, хотя и соприкасается тварности, но и не есть время, ибо последнее лишь за ней начинается. Это сверхвременность, которая уже предсодержит в интеграле дифференциал времени; та сотворенная вечность, которая присуща тварному существу; та точка, из которой время развертывается и в которую свивается. В этой сверхвременности весь человеческий род во Адаме вызван к бытию творческим актом Божиим, хотя он и получает временное бытие в определенные времена и сроки. Бог предвечно зрит мир в едином вечном акте, и Бог творит его в едином

сверхвременном акте вместе с временем. Эта идея сверхвременного самоопределения человеческой свободы, окачественности человека уже при самом его вступлении во время, одинаково отличается и от оригеновского предсуществования душ, и от теософского перевоплощения. Первое связано с оригеновским пониманием сотворения мира как недолжного отпадения от некоего предшествующего духовного состояния через погружение в телесность. Здесь время бытия мира продолжается за пределы его сотворения, и можно говорить в точном смысле о предсуществовании душ во времени ранее их воплощения, между тем как в развиваемом нами учении нет ни ранее, ни пред. Учение же о перевоплощении просто растягивает мировое время за пределы мира и считает возможным объединить в одно общее течение времени то, что происходит в этой жизни, и за пределами ее. Оно пытается при этом дать ответ на тот же вопрос, перед которым останавливаемся и мы, именно о разной окачественности вступающих в мир душ и о различии судеб их в этой жизни, причем оно объясняет их на основании прошлого этих душ в ряде перевоплощений. Напротив, мы разумеем это различие не из прошлого, которого нет, ибо время для человека начинается с его рождения, но из его надвременного самоопределения, которое соединяет данность, именно Божественную идею о нем, и актуальное его самоопределение в свободе самоположения.

Бог творит каждого человека во времени, посылая в мир, и промышляет миром по мудрости и благодати Своей. Так как человек есть тварное и, следовательно, во времени существующее существо, то его самотворение и самоопределение совершается не только в надвременности, но и во времени. Одинаково ошибочно ограничивать пределы свободы лишь сверхвременностью, интеллигибельным характером, как делает Шопенгауэр. В таком случае теряет свой смысл земное существование (его и нет для философа пессимизма); но также односторонне относить его и только к времени, лишая последнее его корня. Премудрый Садовник насаждает в Своем саду растения от разного семени и корня и

дает каждому из них расти и зреть во время свое. Перед Богом раскрыта вся картина мира в полноте всех его слагаемых. Мудрость Божия, которая открывается в Промысле Божиим, состоит в том, что она, воздействуя на мир, этим элементам бытия дает жизнь и место в мире с безошибочной целесообразностью, для нас, конечно, недоведомой, но с соблюдением тварной свободы. Бог не лишает бытия никого, кто его предвременно имеет, и мир с человеческим родом сохраняют свою самозаконность. Таким образом, возникает реальное взаимодействие Бога с творением, которое предполагается Промыслом Божиим. Во временной истории мира существует известный план, вытекающий из надвременного наличия всех ее элементов. Бог считается с миром в его закономерности, не упраздняя ее, но в то же время всегда воздействуя на него извне и изнутри, однако лишь такими средствами, которые не разрушают его естества. Бог не свободен в отношении к миру, но связан его природой, его косностью, его противодействием. Бог не все может сделать с миром, чего Он хочет, однажды уже дав миру его самобытие. Всемогущество Божие вольно самоограничивается самобытностью мира, и для того чтобы спасти мир, Сам Бог нисходит в него, становится человеком, то есть нераздельно соединяется с миром. Конечно, человеку доступны только общие основания отношения Бога к миру и неведомы пути Божии, но это взаимоотношение только и делает понятным всю историю мира и человека, как она раскрывается в Слове Божиим, особенно в истории избранного народа. Последняя есть непрестанная борьба Бога с его жестоковейностью. Этим же пафосом проникнута Книга Иова, где не только Бог, попускающий искушение, но и мир в своей косности определяет путь человека и судьбы праведного страдальца. Все эти рассуждения подводят нас вплотную и к проблеме Иуды. По человечеству мы не можем освободиться от навязчивой мысли: зачем Иуда около Христа? Отчего допущено такое избрание? Почему и Иуда подвергнут столь непосильному для него искушению? Но в истории Иуды для нас именно приоткрывается

то отношение Бога к миру, которое вытекает из Промысла Божия.

В явлении Иуды мы усматриваем прежде всего некую его предустановленность. Оно предуказано в пророчествах. По Евангелию от Иоанна, и Христос, призывая его во апостола и изначально ведая в нем Своего предателя, также следует этой предустановленности, будучи как бы ею связан. Явление Иуды около Христа оказывается неустранимым для Самого Бога, который лишь обращает это попускаемое Им предательство Христа в средство для исполнения смотра Божьего о нашем спасении. Подобно и в древнем прообразе Христа, праведном Иове, искушение сатаны не есть прямая воля Божия, оно лишь попущено Богом через то, что в мире существует сатана, приходящий вместе с Ангелами перед лицо Божие, но это искушение обращается Богом в прославление Иова. Присутствие Иуды около Христа со всей неизбежностью вытекающей отсюда трагедии имеет так же, как и у Иова, свой пролог в Небе, и в ней есть в этом смысле некая Божественная необходимость. Она тем отличается от античного *fatum* – μοῖρα, что последний первенствует и над богами, ему подзаконно все бытие, Божественное и человеческое. Здесь же мы устанавливаем предустановленность второго порядка, которая положена Божиим всемогуществом, мудростью и любовью, явленными в сотворении мира при даровании ему подлинной самобытности. Бог возжег на духовном Небе бесчисленные светила и созвездия духов и душ, в числе их загорелась и звезда Иуды, которая имеет совершить свой собственный путь. И как Бог в вечности своей дал бытие верховному Архангелу, ставшему падшей денницей, и не упразднил Бог этого Своего творения, подобно же в вечности Своей Господь сотворил и душу Иуды, в которую вложил силы и призвание апостольства. Но в образе приятия его, в самоположении своем так определилась душа Иуды, что сделался неустранимым трагический его удел, неудача апостольства. Однако Бог не лишил Иуду ни его бытия, ни его призвания. А потому от Иуды не было отнято его служение и его место около Христа, хотя тем самым Иуда обрекается на болезнь своего апостольства,

которая и привела его к предательству Христа. Тем не менее апостол не перестает быть апостолом и в своем падении, и в своей гибели, как это решительно выражено в Евангелии, и понимание Иуды как мелкого и грязного сребролюбца, конечно, уничтожает всю силу и смысл Евангельской истории Иуды, которая явно свидетельствует, что Иуда был достоин своего апостольства, имел право на него, был создан для него и не мог быть его лишен. Поэтому он и был призван Сердцеведцем, и не затем, чтобы явиться жалкой марионеткой на не соответствующем, не принадлежащем ему месте и пасть перед непосильным ему искушением, лишь «да исполнятся Писания». Иуда не мог не стать апостолом, а вместе с тем нес в себе трагедию своего неудачничества. Приведение в соответствие естества и судьбы каждого человека составляет тайну смотрения Божия, которая не может быть до конца раскрыта для человека. Болезнь есть состояние всего падшего человечества, и она есть удел всех людей, не исключая и святых апостолов, которые, каждый по-своему, изживали болезни своего апостольства. И наивно-притязательное стремление к первенству сыновей Зеведеевых, и сомнение Фомы, и прекословие, испуг и отречение Петрово, и бегство всех апостолов, оставивших Христа, – все это суть человеческие немощи, которые проникают и в служение апостольства, хотя и преодолеваются в нем. Самый грандиозный пример болезни апостола до его призвания мы имеем, конечно, в апостоле Павле, который был гонителем Христа и Церкви Христовой вследствие неосознанной и извращенной любви к Нему, и, что здесь наиболее парадоксально, без этой огненной ревности Савла не было бы и самого апостольства в Павле. Но болезнь в Павле предшествовала выздоровлению, гонитель сделался апостолом. Страшная судьба Иуды в том, что его болезнь протекла в обратном направлении, и она сделала его из апостола предателем. Он, будучи один из двенадцати, совершил то, чего хотел Савл, прежде чем сделался Павлом. Но, разумеется, он и не мог вынести апостольским своим естеством этого падения и совершил сам над собою суд, вместо

суда Божия. И Сердцеведец заранее скорбел о нем, «возмутился духом», говоря: «горе тому человеку, лучше бы ему не родиться». Столь тяжелое бремя, столь великая скорбь, столь предельное отчаяние предлежало ему пережить на его пути, – предательства, жертвы любовью ради любви... Античная трагедия имеет катарсис – знает ли катарсис Евангельская трагедия?²¹¹ Итак, мы отстраняем элемент случайности или произвола, хотя бы и Божественного, в судьбе Иуды, одинаково как в его избрании, так и в его падении. Иуда был призван в апостолы, потому что таким он был сотворен и сам принял свое бытие и свое призвание на грани временного бытия, но вместе с тем определился и образ его апостольства, который повлек в окончательном своем раскрытии предательство. Промысл Божий, не нарушая онтологической данности человека, поставил его на такое место, на котором и он оказался орудием к прославлению предаваемого им Христа. В этом проявляется премудрая безошибочность Промысла Божия, ведущего мир, созданный в свободе, тем не менее к верному концу (это то, что Molina и молинисты называют *scientia media* (среднее знание (лат.) – Прим. ред.), а Гегель – *List der Vernunft* (хитрость разума (нем.) – Прим. ред.). Сатана, посрамленный в Иове, был посрамлен и в Иуде, и он посрамлен в Том, Кого он хотел умертвить, но Кто явился победителем смерти и его самого. Слово Божие есть «всевеликий хитрец». Таковы общие основания, из которых мы считаем правильным исходить в богословском уразумении проблемы Иуды, которая в себе воплощает проблему трагедии личности вообще. Этой трагедии личности не знала античность, которая поэтому и построила трагедию из идеи мойры, внешней, трансцендентной судьбы (Эдип-Царь!). И то же нечувствие проблемы личности и личной судьбы разделяет с античностью и патристическая письменность, которая поэтому вовсе проходит мимо проблемы Иуды, ограничивая свое отношение к ней только моральным обличением. Но наше время не может этим ограничиться, оно призвано заглянуть в ту темную бездну, которая открывается в трагически пораженной душе, ибо здесь, в этом космическом

вихре, ее разрушающем, обнажаются и первозданные корни ее бытия.

Заключение

Неотразимо приковывает к себе духовный взор эта самая темная и страшная точка в человеческой судьбе, эта воронка, ведущая во глубину inferno, – судьба Иуды. «Не смотри», – говорит голос трезвого благоразумия друзей Иова. «Не смотри», – говорит голос аскетического смиренномудрия, спасающегося от искушений опусканием глаз перед судорогами жизни. «Не смотри», – говорит, наконец, и чувство самосохранения, отгораживающегося от такой трагедии души, о которой Сам Христос «возмутился духом» ἐταράχθη τῷ πνεύματι (Ин.13:21). И не нужно смотреть, пока можно не смотреть. Но поздно отворачиваться, когда сама в нас смотрит эта страшная зияющая бездна, когда тьма входит в душу и наполняет сердце, когда она приковывает к себе глаза, как гремучая змея зачаровывает бедную птичку. Трагедия апостола- предателя, страшная судьба его теперь стала неотступно перед нами, потому что сделалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной. Ибо наш народ, носитель и хранитель «Святой Руси», страж светлого града Божьего, умопостигаемого Китежа, это он занял ныне место Иуды, апостола-предателя. Можем ужасаться и плакать, можем сокрушаться и проклинать, Но мы должны попытаться это честно понять, этого требует наше человеческое, христианское достоинство, наша верность и любовь к падшему своему народу, который, каков бы ни был, есть наш собственный, мы сами, а его судьба наша собственная судьба. Что случилось и что происходит с Россией? Мучительно терзаясь этим безответным вопросом, невольно начинаешь всматриваться в страшный евангельский образ апостола-предателя, в его тайне ищешь разгадки нашей собственной судьбы. Вот откуда ныне снова поднялась в душе проблема Иуды, никогда в ней не умолкающая, встала, как некий иероглиф судьбы, загадка Сфинкса, в которой нужно разгадать о себе, что возможно о себе человеку уведать.

Нельзя, конечно, непосредственно отождествлять судьбы отдельных личностей и целых исторических народов, однако

возможно сопоставлять и сближать те духовные начала, которые в них раскрываются как внутренний закон их жизни. В ветхозаветном словоупотреблении народы именуются лицами: Ассур, Израиль, Амалик и т. д., как и двенадцать апостолов, выражающие собой духовную полноту двенадцати колен Израиля, суть типологические образы разных путей христианства. Имеет ли, может ли иметь свой род и Иуда безрод- ный? Русский народ, призванный к вере Христовой вместе с другими христианскими народами, имеет на себе и «печать апостольства», и в этом смысле он принадлежит к духовному лику апостолов, великих и малых, 12-ти и 70-ти. Духовный первообраз, подчинись внутреннему духовному влечению, Русь приняла от евангелиста Иоанна, возлюбленного и возлюбившего ученика Христова. Иоанновым христианством признавало себя всегда – смутно или ясно – русское Православие. Но теперь – и теперь ли только? – к душе Иоаннова христианства приразилась темная и огненная душа Иуды, апостола- предателя, и Иоанново христианство закрылось корой Иудиного предательства. Как понять это приращение? Конечно, когда речь идет о целом народе, существе собирательном, то самое простое – различить это, так сказать, количественно: одни остаются верны Иоаннову христианству, другие, «яко Иуда», предают его и гонят, как Савл. Это суть избранные части одного народа, которые не имеют между собой ничего общего. Однако таким рассуждением устраняется и самый вопрос, и, в сущности, упраздняется народ как духовное и историческое целое, имеющее свою общую судьбу, даже если она осуществляется через «малый остаток». Ведь и в исторических путях еврейского народа, хотя и говорится у пророков о «малом остатке», однако он не отделяется от всего народа, и поэтому последним итогом, по слову апостола Павла, будет то, что «весь Израиль спасется». Надо поэтому понять противоречия в душе русского народа в их связи, как раскрытие единого целого, связать прошлое с настоящим и будущим.

Мы ныне являемся свидетелями того, как русский народ в известной и во всяком случае значительной части под

давлением гонения и насилия отрекся и отрекается от Христа, «предавая Его за 30 сребреников». Нельзя закрывать глаза на этот страшный факт, и нельзя не видеть, что мы здесь имеем действительно предательство: и ради ложных мнений и предрассудков, и страха ради иудейского, и – что, может быть, самое страшное, – вследствие тупого животного безразличия, духовного убожества. Если бы на самом деле в предательстве Иуды дело шло о «неправедной мзде», о сребрениках, то можно было бы сказать, что русский народ действительно пошел путем предательским. Экономический террор, вынуждающий продолжительностью и безысходностью своей к отречению от веры за продовольственную карточку, являет наглядно человеку всю его слабость и зависимость от материальной стороны жизни и глубоко его в себе разочаровывает. Но, строго говоря, в таком предательстве разве имеется какое-либо духовное содержание? Напротив, здесь мы имеем одинаковое отсутствие как апостольства, так и предательства, – это просто показывает всю действительную меру религиозной жизни в народных массах. И это же относится к тому массовому отречению от веры, которое теперь с такой потрясающей легкостью (конечно, за исключением избранного остатка) совершается в России. Пропаганда Союза безбожников и его изданий, стоящая на самом низком уровне научного дилетантизма и недомыслия, но тем не менее разлагающая своей вульгарной проповедью душу невежественного и незащитного от нее народа, фактически насаждает не безбожие как известное религиозное убеждение, но простое скотство, которое, конечно, ниже всякой религии. Самый грубый фетишизм культурнее и религиознее и выше этого скотства. Если говорить правду, то это является обличением того невыносимого состояния, в котором находился народ во времена величия России. Он оказался церковно совершенно невоспитанным и непросвещенным в сознании, в воле, в быте. Это становится потрясающе ясным, если сравнивать состояние нашего народа с западными христианскими народами, меру их среднего христианского воспитания и культуры с русской дикостью. Во всяком случае, если здесь, в таком отречении от Христа можно найти мало

религиозного содержания, то это потому, что мало его было и ранее, хотя это и скрыто было под покровом официального благополучия. Но настоящее отречение от Христа, с предательством Его, в котором соединяются измены и падения всех апостолов, мы имеем не в этом равнодушии и звериности, которое в известном смысле стоит ниже человечности. Оно имеет место лишь при наличии сознательности, при которой оно перерождается в атеистический фанатизм, с какой-то ненавистью к Божеству, существование Которого отрицается. Конечно, и здесь непроходимо много официального лицемерия, атеистического ханжества, заступившего место прежней елейности. Но отвлечемся и от этого налета, чтобы проникнуть в душу современного русского богоборства. Оно, действительно, являет черты предательства Иудина, понятого как искупление, как религиозный соблазн, – христороборства, во имя ложно понятой и ложно направленной любви ко Христу. У современного русского богоборства есть два лица, два устремления: одно обращено к прошлому, другое к настоящему и будущему. К прошлому оно имеет лишь пафос революционного отрицания: «отречемся от старого мира». Это есть нечувствие прошлого в настоящем и будущем, отсутствие любви сынов к отцам, пафос разрушения вместе с силой устремления к будущему, с его откровениями. В отношении к историческому христианству здесь мы видим одно лишь осуждение его путей. Не ведая Христа и не умея видеть Его в жизни Церкви, богоборство со всей силой и беспощадностью устремляется против исторических грехов христианских обществ, против тех предательств Христа, действительно за сребреники, которые не раз бывали на протяжении веков. В антирелигиозных музеях с особым вниманием собираются эти печальные памятники измены христиан своему призванию, как и в антирелигиозной литературе с особой страстностью собираются такие же факты. Конечно, не это одно является истинным источником богоборства. Однако, от этого не теряет своей силы и это, причем нельзя ведь отрицать, что постольку оно оказывается правым в этих суждениях и даже в этой своей непримиримости. Здесь оно подвижно правдолюбием, и нам следует

внимательнее, нежели мы это делаем, отнестись к правде этих обличений. Во всяком случае, плохой способ апологетики изберет для себя тот, кто станет отстаивать неправду потому лишь, что она имела место в истории церковных обществ.

Но эта струя в богоборстве имеет только служебное и второстепенное значение, она к нему лишь располагает. Истинный источник богоборства есть убеждение, что «религия есть опиум для народа», поскольку притупляет классовое самосознание, и что «религия есть классовый враг», ибо она стоит на путях культуры, мешает строительству социализма. Социализм в данном случае является религиозным эквивалентом мессианского царства,²¹² идеалом которого воодушевлялись современники Христа, не исключая и Его апостолов, в том числе и Иуды. Вместе с тем это есть и выражение на языке современной демократии идеала добра, истины, справедливости и правды, одним словом, того, что на своем языке христиане называют Царствием Божиим. Религия преследуется богоборством, потому что она считается вредной для дела Царствия Божьего, для его строительства на земле. Пафос этого строительства затмевает все остальные чувства. В этом смысле и антирелигиозное движение в России, фанатическое богоборство и слепое христорство, само представляет собой явление *религиозного* порядка, и может быть понято как религиозное искушение. Это есть то самое искушение, которое было отвергнуто Сыном Божиим в пустыне, но перед которым бессильно склонился Иуда: хлеб, власть, знамения. Экономический материализм есть ведь не что иное, как мирозерцательная транскрипция первого искушения хлебами. В нем есть²¹³ своя суровая и честная правда жизни, плененной стихиями мира вследствие первородного греха, и она должна быть изжита и изведена человеком, хотя если он на ней остановится, он приходит к потере человеческого образа, потому что искренний и последовательный экономический материалист есть уже просто животное, а в действительности ниже его, поскольку раньше он был человеком. Но став экономическим материалистом, впад в искушение, человек открывает в себе подполье, в котором, среди всяких смертных

грехов, живет змея Иудина сребролюбия. Она поднимает голову и кольцами своими сжимает сердце, и жертва ее становится «вором», а жизнь его являет торжество низких чувств и страстей. Экономический материализм становится уже страшной практикой жизни, бытом, – в нем разнуздывается самая низменная звериная стихия, гаснет природный идеализм человеческой жизни. Это мы и видим теперь в России. Здесь, конечно, имеют свое влияние и исторические причины: отсутствие нравственного воспитания народа, вековая безнравственность и нечестность, которая тяжелым итогом стоит в историческом балансе прошлого для русского государства и Церкви. Впрочем, это еще не болезнь, а симптоматика болезни, парша, которая покрывает ослабленный организм.

Самым губительным является искушение не хлебом, но власти, того насилия, которым Иуда восхотел Самого Христа определить по своему образу. Насилие над совестью и над человеческой свободой именно и есть настоящее дьявольское дело: дьявол вошел в Иуду, и он сделался орудием насилия над Христом. Так же и дьявол вселился в правящий класс русского народа, в коммунистическую олигархию, которая и насилует русскую душу. Здесь нет личности, нет любви, нет морали, в этом царстве дьявола с его деспотическим отрицанием и уничтожением свободы, ибо лишь «где Дух Господень, там свобода» (2Кор.3:17). Конечно, не с большевиками впервые появилось это искушение, которое всегда имело силу и в «христианской державе российской» с ее наследственной свободобоязнью. Однако тогда она была более грехом слабости, чем религиозным искушением, и только теперь выросла в сознательную идеологию «диктатуры», то есть насилия как такового. Отсюда и неслыханное насилие над религиозной совестью, поругание ее свободы. И, конечно, Христос с проповедью о бесконечной ценности каждой человеческой души и Божественного дара свободы стоит на пути проповеди «диктатуры», Его нужно взять и, крепко (ᾠσφαλῶς – Мк.14:44) держа, отвести на пропятие. Наконец, третье, уже производное, искушение, есть искание знамений,

оказательство «наших достижений», во свидетельство того, что обезбоженному человеку принадлежит вся мощь: «и царство, и сила, и слава». Можно сказать, что и здесь содержится известная частичная истина: человек есть господин творения, центр мироздания, тварный бог уже по своему сотворению. Но эта мощь становится хищением и некоей ноуменальной наглостью у князя мира сего, попытавшегося у Бога восхитить творение, как и у обезбожившегося человека, который хочет доказать свое собственное, так сказать, автономное божество этим мистическим воровством. Прометей исполнил общечеловеческий долг, похитив огонь разума у завистливых богов, – сил природы, но он сам им же уподобился, когда во имя своей мощи стал богоборцем. Прямого богоборства не было в Иуде, потому что оно было сокрыто в его христорстве, в его борьбе со Христом за его собственную идею Христа, но в сущности это и было титаническим противоборством человеческой воли воле Божией. Испытания Иуды суть теперешние испытания русского народа, и Иудино падение есть и его падение в той мере, насколько вообще можно приравнивать или сопоставлять явления единоличной и народной жизни. Но вот что тут есть самое важное и центральное: в русском народе мы имеем не одно только падение: «сребролюбие», низость, озверение, но именно и наличие религиозного испытания, с характерной для него ошибкой религиозного суждения. Испытание есть вообще явление религиозного порядка, относится к религиозной жизни, хотя и есть религиозная болезнь. Конечно, духовное здоровье в смысле отсутствия испытаний есть высшее, первозданное состояние человека до грехопадения. Но в падшем человечестве и болезнь уже органически входит в жизнь, становится ее условием, так что есть и болезни роста, физиологические болезни, причем всякая болезнь может оказаться смертной. Ведь и смерть есть только болезнь жизни, хотя и болезнь болезней, умирать может только живое. Нужны ли болезни и неизбежны ли они, подобно как и испытания? Во всяком случае не все для всех и не всегда, точнее, каждый человек доступен и подвластен своему собственному

искушению, как «несть человек, иже жив будет и не согрешит». Характер искушения определяется типом и калибром человека. Есть искушения немощи, ограниченности, тщеславия, страха иудейского. Таковы были даже искушения и апостолов, поведенные в Евангелии: спор о неравенстве, прекословие Христу относительно Его крестного пути, страх и бегство, отречение, – таковы невинные и, в сущности, детски-простодушные, эти «человеческие – слишком человеческие» искушения. Они не превышают среднего человеческого возраста. Но от них резко отличается искушение Иуды и его падение. Оно было таково, что яд искушения оказался смертельным, по крайней мере, в пределах земной жизни, потому что для нас остается сокрытой тайна судьбы Иуды в вечности. Иуда единственный из апостолов оказался подвластен дьявольскому искушению – христорборству и богоборству. Конечно, если видеть здесь только «недуг сребролюбия», то остается не о чем и говорить, потому что вся история Иуды приводится тогда к религиозному абсурду, – непонятной ошибке Христа, призвавшего и поставившего во апостола сребролюбца. Но если видеть здесь трагедию апостольства, большую любовь ко Христу, христорборство во имя истины Христовой, как она в ослеплении им была понимаема, тогда этот зловещий путь является титаническим, то есть одновременно героическим и демоническим. Есть ли, может ли быть для известных натур богоборство путем их религиозного развития, может ли Бог возлюбить такое богоборство и простить такое христорборство? Вот вопрос. И на него может быть лишь один ответ: да, может. Ибо Он наипаче возлюбил Израиля, который с ним боролся целую ночь, и дал ему благословение. А в лице праотца Израиля Он дал это благословение и возлюбил и племя Израиля, народ богоборческий, жестоковыйный, отрекшийся от Христа, Его распявший и доныне гонящий. И однако о нем сказал Бог устами апостола Свое определение, что избрание Божие непреложно и неотменно и что весь Израиль спасется. И далее: не возлюбил ли Бог праведного богоборца Иова, который правды своей не подчинил силе факта, не уступил действительности (на чем и настаивали

друзья)? И, наконец, не возлюбил ли, не избрал ли и не призвал ли Христос во апостолы Своего гонителя, который истязал Церковь Божию, и не была ли именно ярость гонительская основанием для этой любви и для этого избрания? Однако христорством апостола Павла не была разрушена и подорвана его жизненная сила, как это случилось в апостоле-предателе. Иуда уже не мог жить после своего предательства, между тем как Савл поднялся от песка дамасского Павлом. Для всех стала явна, хотя и не сразу и не без трудностей, почившая на нем любовь Божия, венчавшая его апостольством Христовым, от которого развенчал себя смертью своей Иуда (хотя и не сделал этого с ним Сам Христос).

Не все народы, как и не все апостолы, проходили путем искушений веры во Христа. Его не знал возлюбленный и возлюбивший ученик Христов, в этом и тайна его возлежания у персей Иисусовых, ясновидение любви, – высший дар, и возлюбленный ученик есть первый апостол в верности своей Христу. Но здесь мы имеем вещий дар Божий, но не собственно человеческий путь. В образе Иоанна для нас недвижно останавливается время: он один и тот же и на Тайной Вечере, и на острове Патмос над Апокалипсисом, и в Ефесе над Евангелием, он в известном смысле «не вкусит и смерти», но «пребывает дондеже прииду».²¹⁴ Искушений христорства не знают и другие апостолы, в простоте своего евангельского «младенчества» промыслительно хранимые, как хранимы были от него целые народы и эпохи в истории, как сравнительно храним и ныне христианский мир вне России. Но ведь сила апостольства Павла не коренится ли в том, что он стал Павлом из Савла, и может ли быть сохранено до конца «младенчество умом», незатронутость искушением, когда Христос Сам говорит о страшных, непосильных искушениях последних времен?

Религиозное искушение, выражающееся в богоборстве, как факт религиозной жизни может получить и положительное значение; вот основной факт, свидетельствуемый Словом Божиим и церковной историей. Оно взрывает недра человеческой души и выявляет человечность, которая должна быть познана человеком в глубине своей, γνῶθι σαυτόν (познай

самого себя (греч.) – *Прим. ред.*). Оно обостряет своим жалом самосознание человека с его возможностями. Оно умудряет человека, давая ему опыт самого себя в отлучении от Бога, чтобы тем очевиднее ему сознать *ad Te creasti nos, Domine* (Тебе Ты создал нас, Господи (лат.) – *Прим. ред.*), «желает и скончается душа моя во дворе Господнем». И на весах правды Божией, пред очами Сердцеведца, иначе предстают человеческие души, нежели они видимы нами извне. Разве не об этом говорит Книга Иова, суд друзей над ним и суд Божий? И разве не окажутся оправданы на Страшном Суде Христовом те, которые не знали Христа и однако послужили Ему? Наша родина сейчас переживает искушение Иуды, апостола-предателя, она предает и распинает Христа, и Христос распинаемый прославляется в тех святых мучениках и исповедниках, которые до конца претерпевают. Но и христоворство это – именно в богоборстве своем, – сохраняет религиозный характер, запечатлено духом гонителя Савла, терзавшего Церковь Божию. Означает ли, что для нашего отечества остается лишь один путь, – к гибели, судьба Иуды? Или же в качестве по крайней мере одинаковой возможности остается и путь Савла-Павла? Есть неизбежность, и даже законность, и даже справедливость гибели тех, кто, пройдя до конца путь Иуды и осквернив себя серебрениками, приходит в состояние бешенства гадаринских свиней и низвергается в море или же просто духовно и телесно разлагается. Может быть, самое страшное и отвратительное это – цветущее, благоустроившееся, благополучное ленино-сталинство – Иуда, который на сребреники приобрел себе дом и завел собственное хозяйство со свиноводством и цветоводством. Да не будет! Россия гибнет от большевизма, и это есть все-таки почетная, достойная гибель: «раскаявся шед удавился». Но есть ли это неизбежная судьба для всего народа, обрекаемого на гибель Иудину? Мы этого не видим. Нельзя отождествлять судьбы индивидуальные и народные. И если в Иуде не осталось сил для жизни, чтобы ею явить, осуществить свое раскаяние и выстрадать себе прощение, то в народе эти силы могут остаться, и, верим, еще остаются. Следовательно, для него

остается и путь Савла, который в начальной стадии в существе ведь не отличается от пути Иуды и, однако, изменяется до полной противоположности в пределах одной жизни. Решающее значение имеет, что подобно тому, как в судьбе Иуды мы имеем апостольское искушение, так и в отречении от Христа и предательстве Его в русском народе мы также имеем религиозную аберрацию, возникшую на почве искания правды жизни, Царствия Божьего на земле, с апокалиптической напряженностью веры в будущее и с искренним желанием его осуществить. И мы можем надеяться, что Богу не неужодна и не посрамлена будет эта воля к будущему. А если так, то должен наступить час прозрения, час раскаяния народа, впавшего в Иудино искушение, когда он возвратится на путь Павлов с новой верой, с новой любовью, с новым познанием Христа, Которого он любил и когда распинал, и Которого алкал и когда гнал. Самое страшное искушение и падение было попущено апостолу Иуде, и самое страшное отпадение от Христа попущено народу апостольского призвания и апостольского служения, который даже и теперь, в бесноватости своей, ищет спасения всего мира, Царствия Божия. Мы малодушно и маловерно понимаем историю, и мы в глубине души своей, правду сказать, пугаемся за Христа и за христианство: как бы в самом деле не погибло христианство от советских безбожников, как бы на самом деле человечество совсем не лишилось Христа? Если бы мы присутствовали при Гефсиманских и Голгофских событиях, то наше первое чувство было бы, что все погибло: взят преданный Иудой Христос, мучен и распят; апостолы, разбежавшись в страхе, пребывают в плаче и рыдании, чтобы вскоре снова вернуться к рыбной ловле. Подобно и теперь мы малодушествуем порой перед лицом религиозных гонений, опасаясь, что христианство может быть истреблено. Но может ли упраздниться Христос? Ведь все, что происходит, происходит с Ним и пред Его очами. Ведь не только душа человеческая по природе христианка, но и Сам Христос живет в Своем человечестве, которому уже не уйти, не отделиться от Христа: «Савле, Савле, что ты Меня гонишь? трудно Тебе прать против рожна!» Поэтому в конечном бессилии богоборства и

христороборства просто не может быть и сомнения. Можно срезать всю вершину дерева до корня – оно даст новые побеги. И вообще следует, говоря о богоборстве, больше думать о диалектике религиозного процесса, а также и в Иуде более существенным и несокрушимым считать не его предательство, но его апостольство. От первого он отрекся, раскаявшись, второе же осталось неотъемлемо от него и в его падении. И апостольство не может быть отнято и от русского народа. Что происходит сейчас в России? Предательство Иуды, мучения Христа, крестная смерть Его. Но жив Христос в Своем человечестве, ибо Он смертью смерть поправ. И чем глубже смерть, чем непрогляднее ночь, чем безнадежнее тьма, тем ярче в ней засветится свет. Надо умереть всей силой и глубиной смерти, вкушать смерть для того, чтобы ею, в ней и из нее воссиял свет Воскресения. Предательство Иуды сделало то, что Христос был пожрен на Кресте, как новая Пасха в день Пасхальный. И христоубийство в сердцах и душах в России таит Воскресение Христово. Оно ныне и происходит, в России воскресает Христос.

Святой Грааль²¹⁵ (Опыт догматической экзегезы: Ин.19:34)

В Евангелии от Иоанна в повествовании о Страстях Христовых мы знаем одну черту, которая отсутствует у других евангелистов.²¹⁶ Это рассказ о пребитии голеней у двух разбойников и о пронзении копием ребр Иисусовых: «...один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода – αἷμα καὶ ὕδωρ».²¹⁷ При этом данному сообщению придается особенное значение: нарочито и торжественно подтверждается истинность этого свидетельства: «И видевший (то есть возлюбленный ученик Христов. – *Прим.авт.*) свидетельствовал, и истинно есть свидетельство его; он – ἑκείνος – знает,²¹⁸ что говорит истину, дабы вы поверили» (Ин.19:35). (И далее следует еще подтверждающая ссылка на ветхозаветный текст: «...да сбудется Писание»).

Событие это произошло уже после того, как Иисус, «преклонив главу, предал дух» (Ин.19:30), так что воины, пришедши, «увидели Его уже умершим» (Ин.19:33). Истечение из мертвого тела крови и воды трудно объяснимо, хотя и делались попытки такого объяснения,²¹⁹ оно является знамением (σημεῖον) в смысле Иоаннова Евангелия, причем особое значение этого знамения определяется не только тем, что из мертвого тела истекли кровь и вода, но и состоянием этого тела. Хотя оно уже и умерло по оставлении его духом, но оно не стало и трупом с начинающимся разложением, ибо «плоть Его не видела тления» (Деян.2:31; Пс.15:10). Смерть Христова для тела Его была лишь глубоким сном или обмороком. Хотя Иисус и «предал в руки Отца дух Свой» (Лк.23:46), однако связь Божественного духа с телом не была окончательно прервана. И это, хотя временно и оставленное духом, но живое тело имело в себе кровь, и оно-то было еще раз умерщвлено ударом копья. Следствием этого удара было истечение крови и воды, тело для погребения осталось обескровленным и утратившим необходимую часть своего состава, именно влагу. Что означает это излияние? Мы

знаем,²²⁰ что в «крови – душа животных», сила жизни тела. Излияние крови поэтому означает разлучение души от тела, то есть уже смерть тела. Правда, и после истечения крови тело Спасителя не стало трупом, ибо не предалось тлению, но оно осталось в некоем анабиозе, ожидая своего Воскресения. Кровь есть совершенно особая субстанция, которая замечательна тем, что в ней соединяется душевное и вещественное, живое и неживое естество, животная душа и тело. Она посредствует между духом и телом, духовным и материальным бытием, как живая связь их. Кровь, хотя есть лишь особая жидкость, принадлежащая физическому миру, но она же таит загадку жизни, содержит в себе душу тела, ее животную энтелехию. Это соединение и отождествление начал живого и неживого (или содержащего в себе лишь дремотные формы жизни) в их неразложимом единстве есть творческий акт Божий, некая перводанность животворения. Естествознание постигает своими методами как этого акта, но не его что, которое остается неразложимо в непосредственности своей: жизнь есть жизнь, все живое живет, одушевлено, и в крови душа животных. Разумеется, жизнь крови предполагает для себя наличие организма со всей сложностью, но это служит лишь общим выражением основного факта – одушевленности вещества, которую являет собой тело.

В акте смерти обычно не происходит разделения крови и тела, напротив, оставаясь в своей нераздельности, и то, и другое начинает разлагаться, и с разложением крови погибает, умирает животная душа. Душа, живущая в крови, сама по себе не обладает бессмертием и не дает его телу, – бессмертен лишь дух человека, и он-то оживляет душу, а через нее и тело. В воскресении человек получает новую силу души для оживления нового тела, но эта как бы новая душа, в силу самотождества одуховляющего ее духа, оказывается тождественной с прежней, вернее, является продолжением той же жизни. Дух сохраняет потенцию души (а через нее и тела), как бы семя, согласно изъяснению апостола Павла (1Кор:15). Животные потому и не знают того личного бессмертия, какое имеет человек, потому что они не имеют духа, а лишь животную душу, и она

окончательно разлагается вместе с телом и кровью. Здесь можно говорить лишь о бессмертии рода («по роду их», как они и сотворены были: Быт.1:21, 24–25).

В смерти Христовой после удара копием произошло разделение души-крови от тела, причем обезжизненное, обескровленное тело Его в Воскресении, конечно, снова обрело душу, а следовательно, и кровь: этой крови прославленного тела Христова мы и приобщаемся в Таинстве Евхаристии. Но эта кровь Воскресшего, прославленного Тела, хотя и тождественна крови жившего на земле тела, но она от нее и отлична, поскольку истекшая кровь уже отделилась от этого тела. Воскресло то самое тело Спасителя, которое пребывало во гробе. Но в этом теле уже не присутствовала излившаяся кровь Спасителя,²²¹ Кровь и вода, излившиеся из ребра, как не принадлежащие уже воскресшему Телу, остались в этом мире. Таким образом, мы стоим здесь перед фактом исключительной значительности, торжественно возвещенном и засвидетельствованном евангелистом: человеческое естество Христово, живое воодушевленное тело Его, на Кресте разделилось. Свою кровь и воду Он отдал миру, а тело, лишившееся крови и воды, было погребено и затем воскресло. Перед нами встает вопрос о догматическом значении этого факта.

Что знаменуют собою излившиеся кровь и вода? Кровь по смыслу Таинства Евхаристии есть связанная с веществом одушевленность тела, его живая душа. Она представляет, с одной стороны, седалище духа, есть как бы тело для духа (и в этом смысле Кровь Христова соответствует Церкви как Телу Его), с другой стороны, она содержит душу тела, живущего по силе воодушевляемости кровью («кровообращения»). Можно сказать, что кровь Христова выражает Его человечность («от одной крови Бог произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли» – Деян.17:26), психобиологический ее субстрат. Вода же есть первоэлемент мирового вещества, из которого изначально образован мир («и Дух Божий носился над водою» (Быт.1:2), «да будет твердь посреде воды и да отделяет она воду от воды» (Быт.1:6), «Глас Господень над водами»

(Пс.28:3)), в известном смысле метафизическая первоматерия мира – ὕλη, – причем новая, обновленная ὕλη есть вода крещальная, Иорданская. Тело Христово, конечно, состояло из тех же частей и тех же элементов, как и человеческое тело вообще, но если выразить это многообразие в единстве, то таким единящим, всерастворяющим и всесодержащим первоэлементом «земли» является «вода», из которой и возникла «твердь».²²² Единство крови и воды выражает, таким образом, полноту человечности как соединение душевного, житнетворящего, кровяного начала и животворимого, пассивного, вещественного. Это есть живая телесность, которая выделилась из оставленного духом тела Христова на Кресте. Это выделение не сопровождалось разрушением самого тела, как это особо указано евангелистом, вспоминая при этом (Ин.19:36) ветхозаветный образ пасхального агнца. Последний в несокрушенности костей своих прообразовал неразрушимость Тела Господа: «сие произошло, да сбудется Писание: «...кость Его не сокрушится» (Исх.12:46). Итак, на Кресте произошло таинственное разделение телесности Иисуса: несокрушившаяся плоть Его была снята с Креста, положена во гроб и воскресла, но ранее того из нее выделилась Его одушевленная телесность как кровь и вода.

Подтверждение такого понимания тела и крови как человечности вообще мы находим у самого же Иоанна Богослова в известном тексте 1Ин.5:6–7 (так называемый *сотта Johannaеum* (Иоаннова фраза (лат.) – *Прим. ред.*), текст о трех, свидетельствующих на Небесах, отсутствующий в первоначальных рукописях): «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию δι' ὕδατος καὶ αἵματος (Так же без члена, как и Ин.19:34) (и Духом), не водою только οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, но водою и кровью ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι (Здесь появляется член для большей определенности уже повторяемого выражения, и Дух (τὸ πνεῦμα) свидетельствует (о том), потому что Дух есть истина. Ибо три суть свидетельствующие, Дух, вода и кровь, и эти три οἱ τρεῖς во едино εἰς τὸ ἓν – суть».

В этом тексте, который есть *cruх interpretum* (крест (т.е. трудное место) переводчиков (лат.) – *Прим. ред.*), по историческому его смыслу содержится опровержение учения докетов. Согласно последнему, Христос лишь при крещении, «водою», сошел на Иисуса, чтобы оставить Его во время страданий. Против этого учения о призрачном воплощении апостол указывает истинную полноту и подлинность воплощения, которое совершилось «не водою только, но и кровью». Однако независимо от этого исторического контекста, хотя и в связи с ним, догматическое содержание этого текста состоит в том, что в нем утверждается необходимость (а вместе и достаточность) крови и воды для полноты и истинности вочеловечения Христова. «Вода и кровь» и есть истинное человечество, в котором обитает «Дух», причем «Дух» в 1Ин.5:8 есть, очевидно, Дух Христов, Логос, ставший плотью и вочеловечившийся. Таким образом, получается тричастный состав Христова естества: Дух-Логос, душа (кровь), тело (вода), ставшие «во едино» (1Ин.5:7). Однако в 1Ин.5:6: «Дух свидетельствует о Нем»: Дух есть уже, конечно, Дух Святой.²²³ Но так или иначе, важно то, что кровь и вода здесь явно имеют значение истинной человечности, воодушевленной телесности,²²⁴ так что кровь есть душа, а вода – тело.²²⁵ Итак, согласно торжественному свидетельству Евангелия от Иоанна, человеческое естество Спасителя в смерти Его разделилось, будучи однако неразделяемо: кровь и вода, душевно-телесное вещество, излились из ребра, а тело осталось обескровленное и обезвоженное, хотя и в полноте всего своего состава. Вникнем в многозначительный и даже, можно сказать, потрясающий смысл этого разделения. Начнем с простого и более бесспорного. Прежде всего разделение это является пребывающим в том смысле, что нигде нет указаний, чтобы в воскресшее Тело Христово возвратились эти излиявшиеся Кровь и Вода, и тем произошло бы новое их воссоединение. Конечно, воскресшее Тело Христово имело всю полноту человечности, то есть оно было воодушевленным человеческим телом, следовательно, имеющим кровь. Приходится делать двоякое допущение: либо в теле оставалась еще часть крови (и

воды), как это вполне правдоподобно, ибо от удара копьем в бок вовсе не было неизбежным последствием излияние всей крови и воды из всего тела; либо же кровь восстановилась в воскресшем Телѣ вместе с возвратившейся жизнью Тѣла (как она непрерывно восстанавливается во всяком живом организме). Но при том и другом предположении остается различие между излиявшимися из ребра Христова кровью и водою и Тѣлом и Кровью, преподаваемыми в Таинстве Евхаристии, при неизменном их тождестве. Каково же это различие и в чем это тождество?

Прежде всего надлежит установить, что самый факт излияния крови Христовой вместе с водою из ребра Его остался малозаметен в догматической экзегезе; насколько же он был замечен, он уразумевается только евхаристически. Между прочим, от этого факта исходит цикл западных легенд о святой Граале. Святой Грааль по этому преданию есть та Евхаристическая Чаша, из которой Господь причащал Своих учеников на Тайной Вечере. В эту Чашу Иосиф Аримафейский собрал излившуюся из ребра кровь (и воду?). Легенда не прибавляет, вся ли кровь, излившаяся из ребра, была собрана в Чашу или же только часть ее (восточное предание гласит, что на Голгофе была погребена голова Адамова, как это обычно изображается на православных распятиях, и что на нее капнула капля Божественной крови). Западная легенда по своему овладевает сюжетом святого Грааля, осложняя и даже потопляя эту тему разными романтическими подробностями. Сюжет этот становится достоянием рыцарской поэзии, от которой сторонится Католическая церковь. В общем, в западном истолковании святого Грааля наблюдается два варианта: по одному он есть Чаша крови Спасителя, от Иосифа Аримафейского попавшая в Англию в Гладстонбюри (отсюда она вплетается в цикл легенд о рыцарях круглого стола короля Артура).²²⁶ Святая Чаша скрывается от людей, но является достойным (Парсифаль). По другому варианту святой Грааль есть чудодейственный камень, на котором появляется и святая чаша – род антиминса на камне (по католическому обычаю), «алатырь-камень» русской песни. Западному христианству было

дано почувствовать и религиозно воспринять эту тему, – и в этом положительное значение легенды о святом Граале, – но совершенно не дано было ее раскрыть. Восток же прошел совершенно мимо этой темы как таковой, если не считать того что некоторые черты сказания о святом Граале вплетались в распространенные на Востоке сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в Евхаристии.²²⁷

Следует еще особо отметить то истолкование Ин.19:34, которое находится в последовании православной проскомидии на Литургии святого Иоанна Златоуста и святого Василия Великого. Святой Агнец по изъятии прободается священником с левой стороны копием со словами: «Един от воин копием ребра Его прободе», а затем, вливая в Чашу «святое соединение» (вино с водой), священник произносит слова: «и абие изыде кровь и вода», и после того, указуя рукой на Чашу, прибавляет: «и видевый свидетельствова и истинно есть свидетельство его». Что означает эта символика? Не содержит ли и она отождествления изливавшейся из ребра крови и воды с Евхаристической Кровью с отрицанием различия между ними? По нашему разумению, нет, не содержит. Проскомидия (как и вся Литургия) имеет вообще двойное содержание: прежде всего она есть Таинство преложения Святых Даров и Причащения, но сверх того, она есть воспоминательно повторяемое Боговоплощение в его основных моментах, соответствующих различным символическим действиям на Литургии. В частности, и на проскомидии в соответствующие моменты воспоминается и Рождество Христово, и Страсти Его, и Воскресение. Но именно в порядке такого воспоминания произносятся слова Ин.19:34, но тем самым момент этот не вводится в само Евхаристическое действие. Таинство совершается через воспоминательное воспроизведение самой Вечери Господней и произнесение установительных слов Господних, получающее совершительную силу в эпиклезисе, а здесь уже нет никакого отношения к Ин.19:34. Разумеется, Кровь Христова субстанциально едина и самоотжественна и в Евхаристической Чаше, и в ее излиянии на Кресте из пяти ран Христовых, и особенно из ребра Его. Однако она различна в образах своего существования и явления для

человека. И в этом смысле прежде всего различается Кровь Христа, предназначенная для Причащения и к нему не предназначенная, Евхаристическая и неевхаристическая, таинственная и непосредственная. Я уже обращал внимание на то важное обстоятельство,²²⁸ что на Тайной Вечере Господь, непосредственно присутствовавший среди учеников со Своим собственным земным телом и кровью, причащал их, однако, не этим последним, но таинственным Телом и Кровью, в которые предложены были хлеб и вино. Таким образом, уже здесь, при несомненном тождестве Евхаристических элементов с Телом и Кровью Христовой, было проведено и указанное различие между ними. Это же самое различие мы должны удержать и здесь: кровь и вода, излившиеся из ребра, не имели Евхаристического предназначения. Поэтому лишь в силу общего тождества Крови Христовой, как излившейся из ребра, так и таинственно-евхаристической, событие на Кресте символически соотносится с соответствующим актом проскомидии.

Рана копием, вместо пребития голеней, есть завершение спасительной Жертвы Христовой во искупление человеческого рода. Этой водой и кровию омывается человеческий грех и создается Новозаветная Церковь с ее благодатными таинственными Дарами, крещальной водой и Евхаристической Кровью. Из ребра ветхого Адама была создана прельстившая его на падение жена. Но рана, нанесенная человечеству ребром Адамовым, исцеляется раной от прободения копием тела Иисусова. Кровь и вода, излившиеся в мир, в нем пребывают. Они освящают этот мир как залог его грядущего преображения. Через эти бесценные струи Крови Христовой и воды, излившейся из бока Его, освятилось все творение, и земля, и небо, наш земной мир и все звездные миры. Образ святого Грааля, хранящего святую Кровь Христову, выражает именно ту идею, что, хотя Господь вознесся в честной плоти Своей на Небо, однако в Крови и воде, излившихся из ребра Его, мир принял Его святую реликвию, и Чаша Грааля есть ее киворий и рака. И весь мир есть эта Чаша святого Грааля. Он недоступен поклонению, по святости своей он сокрыт в мире от мира. Однако он существует в нем как невидимая сила, и он

становится видимым, является чистым сердцам, того достойным. Это и есть Божественное видение, воплощенное в легенде о Граале. Если святой Грааль и есть Евхаристическая Чаша (согласно легенде), то Кровь, в нем содержащаяся, не есть Евхаристия, ибо святой Грааль дан не для Причащения верных, но для освящения и преобразования мира. Святая Евхаристия подается как Божественная Пища, через вкушение которой верующие духовно соединяются со Христом. Однако как пища она разделяет и общие ей судьбы: Евхаристия не пребывает в мире, но по осуществлении прямой ее цели – Причащения она прекращается (Святые Дары «потребляются»). (В сказаниях об евхаристических явлениях Божественного Младенца это выражается в том, что Ангелы возносят Его на Небо после Причащения). Напротив, святой Грааль (так мы будем условно называть излившуюся из ребра Христова Кровь и воду) не подается для Причащения, но пребывает в мире как его таинственная святыня, как сила жизни, как тот огонь, в котором мир преобразится в новое Небо и новую землю. Ибо Церковь, Тело Христово, есть не только «общество верующих», но и вся вселенная в Боге. Как человек есть микрокосмос, а мир есть антропокосмос, так и область Церкви и сила ее простираются на все мироздание. Вся природа жаждет Тела и Крови Христовых и приобщается их – в Крови и воде, излившихся на Кресте. Природа также принадлежит к человеческому естеству, Телу Христову. Святой Грааль невидим в мире телесными очами. Церковь не установила для него особого праздника и особого почитания, каким она окружила Крест Христов, и тайна его остается нераскрытой и даже мало замеченной. Однако однажды ее увидав, уже нельзя ее забыть и ей не насыщаться. Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Слово плоть бысть и вселися в ны... – [Ин.1:14](#)). Это вселение Логоса в мир хотя и составляет центральный факт всей жизни мира, однако совершилось во времени, в определенной его точке, и закончилось Вознесением. В этом смысле оно является лишь временным в истории мира и человека, как и всякая отдельная жизнь. Божество из трансцендентной вечности Своей в одной точке коснулось имманентной временности мира. «Царь

Небесный на земли явися и с человеки поживе», с тем, однако, чтобы снова «вознестись на небо», возвратиться в трансцендентное, оставив землю осиротелой и опустевшей... Так ли это? И есть ли Вознесение такое оставление? Мы уже знаем, что оно преодолевается чудом Евхаристии, которая выражает собою связь вознесшегося, прославленного Тела с этим миром в Евхаристическом веществе, в таинственном его преложении. Однако есть ли эта связь исчерпывающая, или же, наряду с Таинством, у мира остается еще со Христом и связь природная, и какова она? Как истинный человек и новый Адам, Христос принадлежит всему человечеству. В нем Он уже предсуществует ранее Своего воплощения в Своих предках, в той родословной, которой и начинается Евангелие. Но эта генеалогия есть история не только Его плотского естества, но и Его человеческой души, воспринятой Им вместе с кровью от Богоматери. Христос в человечестве Своем реально прикреплен к человеческому роду, как Новый Адам, составляя его средоточие, Он ему имманентен. Раскрывается ли эта связь крови после Вознесения, перестают ли сыны человеческие быть Его родственниками по крови через Матерь Его, и сестер, и братьев, и сродников Его, существование которых столь знаменательно подчеркивается в Евангелии? На этот вопрос недостаточно ответить одним лишь указанием на Евхаристию. В ней, действительно, преодолевается расстояние между трансцендентным и имманентным через преложение хлеба и вина, мирового вещества, в прославленное Тело и Кровь Христовы для вкушения верующими, и это преодоление, конечно, имеет свое основание в однажды совершившемся Боговоплощении. Однако это таинственное вхождение трансцендентного в имманентное, которое есть всякий раз как бы новое Боговоплощение, хотя и тождественное с единожды совершившимся, все-таки не выражает имманентности человечества Христа нашему миру и нашему человечеству. И остается, прежде всего, недоуменный вопрос: если человеческая кровь Христова составляла центральный импульс всей жизни всего человеческого рода до Его пришествия на землю в Его генеалогии, делала Его «сыном Давидовым»,

«сыном Авраамовым», «Сыном Человеческим», неужели она отнята от человечества через Вознесение, и теперь, после Боговоплощения, оно стало беднее на земле, нежели до него? Конечно, против последней мысли можно возражать, ссылаясь на Святую Евхаристию, которую человечество имеет несмотря на Вознесение и Небесное прославление человечества Христа, сидящего с плотию одесную Отца и тем возводящего это человечество в высшее прославленное состояние. Однако на это следует указать, что высшее и полнейшее не отменяет низшего и предварительного, напротив, его в себя включает в силу некоего духовного филогенезиса. Божественная Евхаристия, как и Небесное прославление человечества во Христе, отличается от природной связи человечества Христова с человеческим родом, в силу которой ли, так сказать, имманентны Его Телу и Крови. Может ли угаснуть земной род Христов и прерваться Его человеческая генеалогия?²²⁹

Правда, Христом принесено *новое* богосыновство чад Божиих, которые не от плоти и крови, но от Бога рождаются водою и духом. Однако и это *духовное* рождение не отменяет, но предполагает природное рождение и природную жизнь человека, хотя и венчает ее благодатью Божией. Одним словом, остается вопрос, прерывает ли Вознесение Христа Его природную связь с нами по человечеству, возводя ее лишь к новому, таинственному (в Евхаристии) и Небесному (в Вознесении) образу, или же и по Вознесении Своем Христос остается принадлежащим и к нашему, земному человечеству? Здесь нужно еще принять во внимание тот факт, что Богоматерь в успении и вознесении Своем изъята из мира, и с Нею изъято как бы и само человеческое естество Христово, которое Она собою олицетворяет. Таким образом, здесь как бы окончательно разрывается связь Христа с миром, и цепь, начавшаяся на земле в родословной Христа, уходит в Небеса. Однако через это не опустошается и земное человечество и не лишается того, что составляет сокровенный источник его жизни. Здесь мы должны во всей силе учесть тот факт, что рассказ о Вознесении имеется лишь у двух евангелистов: кратко у Марка и пространнее у Луки (в Евангелии и в Деяниях апостолов).

Евангелие же от Матфея, умалчивающее о Вознесении, вместо него заканчивается торжественным обетованием Господа, существенно поясняющим и восполняющим его идею: «...и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь». (Мф.28:20), а у Иоанна мы имеем указание об отшествии ко Отцу лишь в прощальной беседе, но также нет рассказа об удалении в Вознесении. Это заставляет думать, что оба свидетельства в известном смысле эквивалентны и во всяком случае совместимы: Господь пребывает на земле до скончания века, и Он же, вознешись, сидит одесную Отца.²³⁰ Совместимость пребывания на Небесах, одесную Отца, и некоего пребывания на земле вообще не должна считаться невозможной и противоречивой после того, как она уже утверждена Церковью относительно Таинства Евхаристии. Однако нет оснований приурочивать слова Господа о пребывании с нами до скончания века только к Таинству Евхаристии и тем их ограничивать. О ней говорит Господь: «...сие творите в Мое воспоминание» (Лк.22:19) и тем самым определяет ее значение, как и апостол Павел: «...всякий раз, когда вы едите хлеб и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1Кор.11:26). Но даже это еще не раскрывает обетования Господа о пребывании с нами до скончания века, которое ведь и есть Второе Пришествие.²³¹ Господь пребывает с нами на земле и вместе с тем Он есть одесную Отца на Небе. «Небо» и «вознесение на Небо» имеет здесь не пространственное значение места, – Небо не есть место, находящееся где-либо в астрономическом пространстве, – но метафизическое состояние совершенного прославления и обожения человеческого естества, которое становится через то недоступно восприятию человека. Таково было оно уже по Воскресении, еще ранее Вознесения. Однако тогда Господь по воле Своей являлся ученикам. И даже по Вознесении Он являлся апостолу Павлу, следовательно, и трансцендентность Его пребывания на Небесах не полагает непроходимой грани для Его явления на земле (сюда же относятся и сохраняемые преданием явления Христа по Вознесении, например апостолу Петру; так же и Христова икона есть место Его явления для молитвенной

встречи с Ним.²³² Таким образом Вознесение означает не столько удаление Христа от мира, – что соответствовало бы полному Его развоплощению (такая мысль составляла бы злейшую ересь), – сколько прославление Его человеческого естества до полного обожения и одесную Отца седения. Вознесшийся Христос пребывает и с нами во все дни до скончания века, однако Его пребывание стало нам недоступным уже после Воскресения, пока Он восходил, но еще не восшел ко Отцу Своему, то есть еще не совершил полного прославления Своего человечества. Оно является для нас еще более недоступным теперь, когда это прославление совершилось. Однако и это изменится во Втором Пришествии, когда все племена земные «увидят Сына Человеческого» (Мф.24:30). И это «пришествие» не означает приход из одного места в другое, с «неба» на «землю», но такое изменение человека, при котором Господь станет доступным нашему видению: это переход через смерть или равнозначное ей изменение: «...не все мы умрем, но все изменимся, вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (1Кор.15:51–52). Однако изменение предполагает и единство, самотождество изменяющегося, при этом остается то же самое человеческое существо, которое не изымается из мира, хотя и преобразуется, вместе с самим миром, становящимся «новым небом и новой землей».

Отсюда следует, что с Христовым человечеством в мире живет вознесшийся Христос. Эта жизнь Христа в человечестве («живу не к тому аз, но живет во мне Христос» – Гал.2:20) есть Церковь, Тело Христово. Это есть общение духовное, в Духе Христовом, который есть Дух Святой, пришедший в мир в Пятидесятницу. Действие и откровение Духа Святого в людях состоит в том, что Он являет, осуществляет в них Христа: «...кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим.8:9), «содействием Духа Иисуса Христа» (Флп.1:19). В этом свете становится понятной та связь и, можно даже сказать, то отождествление Вознесения и Пятидесятницы, которое составляет отличительную черту прощальной беседы: «...лучше для вас, чтобы Я пошел, ибо если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин.16:7), «Он

прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин.16:14), «Не оставляю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир не увидит Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (Ин.14:18–19). (И эта антиномичность мысли нарочито усиливается самим Христом по поводу совершенно естественного недоумения учеников (Ин.16:17–18): «о том ли спрашиваете один другого, что Я сказал: «вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня?»» (Ин.16:19).) В сущности здесь уже отрицается понимание Вознесения как удаления из мира (хотя в то же время антиномически говорится и об оставлении мира: «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду ко Отцу» (Ин.16:28)), причем это удаление преодолевается пришествием Утешителя и через Него общением со Христом. Итак, Вознесение хотя и есть удаление Христа из мира в смысле возвышения Его прославленного человечества до неместимости Его в мире, но оно не есть удаление Его из мира, прежде всего в смысле Его *присутствия* в нем духовно, в Духе Святом, через Третью Ипостась. Это присутствие является даже более непосредственным, нежели телесное присутствие, ибо оно не ограничено пространственностью и образом пребывания: «Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин.3:8). Однако этим духовным присутствием также не ограничивается присутствие Христа в мире по Вознесении: есть еще и телесное Его явление, хотя и таинственное, Евхаристическое. Но есть ли оно единственное и исчерпывающее? Вот вопрос, который обычно даже не ставится, но он встает перед нами во всей силе, когда открываются наши глаза на значение Ин.19:34.

Господь пребывает в мире не только духовно, и не только евхаристически, но и Своей кровью, вместе с водою, излившейся из ребра, Своею человечностью, как бы разделившейся на Кресте: она воскресла, преобразилась и вознесена на Небо для седения одесную Отца в нераздельности ипостаси Христовой, но она осталась и в мире, на земле, как излившаяся Кровь и вода. Как же понимать это

разделение единой и нераздельной человечности Христовой? Богословие не располагает для выражения этой догматической мысли соответствующими понятиями и терминами. Это вполне естественно, потому что никогда не возникал перед ним этот вопрос. Конечно, при этом надо навсегда отстранить всякую мысль о физическом или количественном делении человеческого естества Христова, Его одушевленной телесности. Однако остается вполне возможной мысль о некоем динамическом двуединстве присутствия человечности Христовой на Небе и на земле. Догматическая идея такого двойства или двуприсутствия уже воспринята в православном (и католическом) богословии, именно в учении об евхаристической *praesentia realis* (действенном присутствии (лат.) – *Прим. ред.*): согласно верованию Церкви, Господь присутствует «истинно, действенно и существенно (*vere, realiter, essentialiter*)» во Святых Дарах, неотступно пребывая на Небесах одесную Отца, причем это присутствие имеет место на многих алтарях одновременно, и, мало того, сообщается в приобщении каждому верующему.²³³

Мысль о динамическом разделении неделимого естества Христова в Евхаристии может быть распространена и для данного случая, в вопросе о пребывании Христа на земле в Его излившейся Крови и воде, несмотря на Вознесение Его от земли. В этой мысли утверждается не более того, что содержится и в Евхаристическом догмате: именно, что пребывание Христа на Небесах не является препятствием для пребывания Христа и в мире, и это разделение неделимого, это совмещение трансцендентности и имманентности Христа миру именно и имеет место в Евхаристии. Между присутствием Христовым в Крови Евхаристической, как и не-евхаристической, голгофской, крестной, существует различие лишь относительно образа этого присутствия, то есть модальное, а не эссенциальное. И силою этой установленной уже возможности преодоления Вознесения в Евхаристии мы можем утверждать и иной образ преодоления, именно через разделение человечности Христа, выразившееся внешне тем, что Его тело было погребено, воскресло и вознеслось, но Кровь и вода,

принадлежащие Его земному телу, остались и пребывают в этом мире так, как они пребывали в нем при Его жизни. И в них и через них пребывает Он Сам на земле Своей человечностью, в силу Его вочеловечения нераздельно уже связанной с Его духом («дух, вода и кровь»). Ведь если, согласно твердому церковному верованию, тело Господа и в смерти своей сохраняло связь с Его Божественным духом, то это же самое необходимо распространить и на излившиеся из ребра Кровь и воду. Их нельзя рассматривать как выделение из тела, в силу обмена веществ возвращаемое миру, но как живую и в самой смерти не умирающую телесность Иисуса.

Таким образом, мы приходим к неожиданному заключению, что Христос, вознесшийся на Небо, мир оставивший и из него удалившийся, пребывает в нем в Своей Крови и воде, притом не таинственно (как в Евхаристических элементах), хотя и для человека неведомо, невидимо для его очей, тайно, однако существенно и реально. Христос силою Своего воплощения и вхождения в мир пребывает на земле, не разлучаясь с нами, хотя уже не в Своем для всех явном и доступном личном образе, но в Своей земной человечности. В крови и воде Христос остается с нами на земле, и этого пребывания не взяло от Него ни Воскресение, ни Вознесение во славе. Это пребывание не есть таинство, которое при всей таинственности своей все же всегда ведомо, будучи приурочено к определенному месту и времени, но оно есть тайна, священная, великая, Божественная тайна мира, сокровище его, святыня его, слава его, *святой Грааль*.

Тайна эта хранится и раскрывается в жизни Церкви, притом не только прошедшей, но и настоящей и будущей. Нисколько не удивительно, если она, не будучи доселе постигнутой в богословско-догматическом сознании, жила только в смутных предчувствиях христианской легенды и поэзии, в которых священный миф затемнялся приражениями человеческого воображения, романтической грезы. Но в урочный срок она может выступить в сознании христианского мира, и тогда святыня Монсальвата загорится небесным светом и поведет за собою народы навстречу грядущему Христу. Весь мир есть

святой Грааль, ибо он принял в себя и содержит честную Кровь Христову и воду Его, он есть Чаша Крови и воды Христовых, он приобщился их в час смерти Христовой. И он таит их в себе. Капля Крови Христовой уканула на главу Адама и его искупила, но и вся Кровь и вода Христовы, излившись в мир, его освятили. Они сделали его местом присутствия силы Христовой, уготовали его к будущему преображению, к встрече грядущего во славе Христа. Мир не лишился присутствия Христова («не оставлю вас сиры» – Ин.14:18) и не чужд Его, он в себе Его доринесит, живет силой Христовой. Мир стал Христов, ибо он есть уже святая чаша, святой Грааль. Он стал неразрушим и нетленен, ибо в Крови и воде Христовых получил силу нетления, которая и проявится в его преображении. Мир есть уже рай, ибо возрастил «треблаженное древо, на нем же распялся Христос». Это предчувствие спасения мира получило выражение в легенде Грааля, по которой присутствие Грааля (по некоторым сказаниям, драгоценного камня из рая) совершает чудеса в природе, дает чудесную пищу (поэтому Иосиф Аримафейский в течение 40 лет в темнице может пребывать без пищи), вообще содержит в себе силу, преобразующую в рай природу, делающую ее святой плотью. Эта сверхприродная сила в природе сообщает ей богочеловечность, всю ее делает Телом Христовым. Свершение этого искупления природы будет действием Святого Духа в преображении мира, которое уже получило для себя силу в Пятидесятнице (поэтому на древних иконах сошествия Святого Духа изображается и аллегорическая фигура мира, космос). Таким образом, можно сказать, что мир, приявший в себя Христа, вместивший Тело Его и в себе Его носивший, *удержал* в себе Его телесность и по смерти Его и по Воскресении с Вознесением. И эта человечность Христова незримо живет в мире и внутренне преобразует его к новому Небу и новой земле.²³⁴

Излияние Крови и воды Христовых имеет, далее, значение не только апокалиптическое, но и евхаристическое. Здесь существует прямая аналогия с Тайной Вечерей: там Господь сам, будучи среди учеников в Своей плоти и крови, причащал

учеников таинственным Телом и Кровью, через преложение в них хлеба и вина. И ныне Евхаристические Тело и Кровь также преподаются через преложение хлеба и вина, однако и собственная Кровь и вода Христовы пребывают в мире. Больше того, конечно, между Таинством Евхаристии и излившейся Кровью и водою Христовыми существует и некое тождество, которое и указывается в символике проскомидии (см. выше). Вещество мира, оказавшееся достойно принять Кровь и воду Христовы, оно достойно и таинственного преложения его элементов в Евхаристии. Особенно примечательна здесь та черта в символике Евхаристии, что вино для Таинства срастворяется с водой («святое соединение»), в ознаменование Крови и воды, излившихся из ребра Христова. Поэтому прелажается в честную Кровь Христову не просто вино (кровь земли), но и вода.

Конечно, вино, как жидкость, во всяком случае содержит в себе влагу. Но во «святом соединении» вода вступает и как особый Евхаристический элемент и как таковой, очевидно, и прелажается (хотя это не выражено в особом Евхаристическом возгласии, потому что при благословении Чаши просто говорится: «чашу убо сию самую честную Кровь Господа» и т.д.). Соответственно символике проскомидии Евхаристическая Кровь ставится в прямую параллель с голгофским излиянием «крови и воды» Христовых. Здесь однако мы имеем лишь аллегорическую символику. Гораздо значительнее и знаменательнее то, что согласно чину православной Литургии, к Евхаристической Крови после преложения Святых Даров, перед Причащением прибавляется горячая вода – «теплота». Как это возможно? Как следует понимать это смешение природного вещества воды с Кровью Христовой? Толкование аллегорическое, выраженное в произносимых при этом словах,²³⁵ еще не дает ответа на основной вопрос. Его можно находить только в том соображении, что вода, примешиваемая к Евхаристической Крови, уже освящена, как природное вещество, излиянием воды из ребра Спасителя. Она стала причастна Его воды, и силой этой причастности она допускается до смешения с честной Кровью. И это же значение воды

указывается и проскомидийным чином через смешение воды с вином в святом соединении. Аналогичное соображение может быть высказано не только относительно воды, но и вина, насколько оно не есть непосредственно Евхаристическое вещество. Не только вода в виде теплоты, но и вино примешивается к Божественной Евхаристии, именно на Литургии Преждеосвященных Даров, где Агнец, напоенный Кровью и, следовательно, содержащий в себе честную Кровь, опускается в соединении воды с вином (причем это соединение само по себе не рассматривается как Евхаристия: если священник служит один, то он, причащаясь, не пьет из Чаши, по указанию служебника, прежде потребления Святых Даров, так что содержимое в Чаше приравнивается для него как бы «теплоте»). Здесь имеется соединение элементов вина и воды – с Евхаристическим веществом, имеющее для себя основание в предварительном излиянии Крови и воды из ребра Христова в природный мир. Это излияние имеет, еще и другое евхаристическое значение. Евхаристия есть Жертва, тождественная Голгофской, однако она не является ее повторением и не нарушает ее однократности и единовременности, хотя в ней мы имеем многократное явление этой Жертвы для нас (и в этом смысле как бы ее повторение). В этой единственности ее объективной и множественности для нас субъективной, неповторяемости и повторяемости состоит своеобразная антиномия евхаристического богословия, которое в попытках тщетного ее рационализирования и снятия порою изнемогает. Соотношение между Жертвой и жертвами, Голгофой и алтарями не есть временно-локальное, но динамическое, – оно основывается на везде – и всегда – присутствии Христа в каждом из моментов Его земной жизни. Голгофская жертва единожды во времени и в определенном месте принесенная, уже всегда приносится, ибо данный момент времени живет в вечности, имеет всю ее силу, а потому и значимость во веки веков. На этом и основано символически-реальное ее повторение во времени, как воспоминание: «Сие творите в Мое воспоминание». Но в это воспоминание, входит не только преложение Святых Даров с жертвенным разъятием тела и

Крови (знаменующее смерть Христову) и их приношение, но и Голгофское излияние Крови и воды, которое также, единожды совершившись, сохраняет силу для вечности. И оно не есть Причащение (соответствующее и ветхозаветному вкушению жертвенного мяса), но именно излияние жертвенной крови, составляющее существенный момент в ветхозаветном жертвоприношении. В частности, относительно жертвы за грех закон устанавливает: «...и возложит священник помазанный крови тельца, и внесет ее в скинию собрания, и омочит священник перст свой в кровь, и покропит кровью семь раз пред Господом пред завесой святилища. И возложит священник крови (тельца) пред Господом на роги жертвенника благовонных курений, который в скинии собрания, а остальную кровь тельца выльет к подножию жертвенника всесожжений, который у входа скинии собрания» (Лев.4:5–7, 16–18, 25, 30). Это же более торжественно совершается и в день очищения за завесой, куда входит первосвященник с кровью (Лев.16:14–15; Исх.30:10). И эту именно символику прообразовательных жертв Послание к Евреям так изъясняет в применении к искупительной Жертве Христовой: «...Христос, Первосвященник будущих благ... не с кровью козлов и тельцов, но со Своей Кровью однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евр.9:11–12). Если Евхаристия как Таинство Причащения есть «вспоминание» о Тайной Вечере, то, как Жертва, она есть «вспоминание» о Голгофе и о жертвенном излиянии Крови и воды из ребра Агнца. Это и символизируется уже отмеченным местом проскомидии, причем в символике Литургии евхаристическая и голгофская Кровь, различаясь по предназначению (как Причащение и Жертва), не различаются вещественно во святой Чаше, как Кровь Христова.²³⁶

Излияние Крови и воды из ребра Христова дает в символике Евхаристии особое основание для жертвенного ее значения, скрепляет его соответственным «вспоминанием». Евхаристия становится по силе этого не только воспоминательным повторением Тайной Вечери, но и Голгофского действия, кровь (и вода) во святой Чаше есть не только Кровь, данная для Причащения Христом на Тайной

Вечере в лице апостолов всему христианству, но и жертвенная кровь искупления (это двуединство в легенде о святом Граале символизируется тем, что Чаша Тайной Вечери, оказавшаяся в руках Иосифа Аримафейского, явилась и сосудом, в который он принял честную кровь, излившуюся из раны).

Мысль, что жертвенная Кровь Христова, вместе с водой излившаяся из ребра, принадлежит этому нашему миру и в нем пребывает, раскрывается далее в применении не только к Таинству Евхаристии, но и к мистерии всей человеческой жизни, всей человеческой истории, к «Литургии» (общему делу) храмовой и внехрамовой, мировой. Кровь и вода, согласно вышесказанному, есть человечество Господа Иисуса, душа и тело, выделившиеся из неделимого Его человеческого естества, но и нераздельно с Ним пребывающие. Это есть Его человечество, остающееся на земле и находящееся в единении с нашим человечеством. Это – продолжающаяся на земле жизнь вочеловечившегося Господа после Его Вознесения и невзирая на него. Это – Христос в человечности Своей, с человечеством Своим.

Раскрытию этой мысли необходимо предпослать одно богословское соображение. В церковном кругу вообще принята идея воспоминательного повторения, вхождения в силу событий земной жизни Христа. При этом подразумевается в качестве общей предпосылки та мысль, что события жизни Христовой, единожды совершившиеся, сохраняют эту силу своего совершения во времени, для жизни человечества. Такова идея, лежащая в основании реалистического понимания Таинства Евхаристии как «повторения», точнее, отождествления с Тайной Вечерей и Голгофской Жертвой. Эта же идея лежит в основе реалистического, совершительного значения праздников, Господских и Богородичных, «двунадесятых». Мы входим в силу этих событий и радость их так же, как мы входим в скорбь Страстной седмицы и силу ее. Богослужения наши не суть театральные представления, лишённые силы реальности и содержащие лишь идеальное воспоминание, нет, они суть для нас сами свершения. В них мы являемся современниками земной жизни Христовой, она входит в нашу собственную жизнь.

Она совершилась не только для ограниченного круга людей, которые видели Его плотскими очами, но она происходит для всего Христова человечества в Церкви («блаженны невидевшие и уверовавшие» – Ин.20:29).

Но, странным образом, эта мысль, имеющая вполне определенное догматическое содержание, не доводится до полного осознания. Оно ограничивается лишь теми отрывочными применениями, которые даются так называемым церковным годом. Оно не распространяется на всю жизнь всего человечества, хотя Сам Господь это именно так изъясняет, ибо свидетельствует в речи о Страшном Суде (Мф.25), что Он живет во всяком человеке и во всем человечестве. Когда Он жил в дни Своего земного пришествия, Его видела и знала лишь ничтожная часть тогдашнего мира, и даже не подозревали о Его существовании ни Рим, ни Греция, ни вся тогдашняя вселенная. И однако, они только не ведали, что и с ними совершается: ибо совершившееся в Палестине совершилось и в них и для них, как и для всего мира. Солнце «померкшее» и земля «сотрясаяся» почувствовали событие Голгофы и оказались восприимчивее людей, однако подлинная сила события от того не умалилась. «Умер великий пан», – сокрушились идолаи человеческие, мир стал царством Христовым, и князь мира сего изгнан был из него, хотя и задерживается в нем до времени. Подобным образом и мы, не видевшие и не знавшие Господа, находимся не в ином положении, чем эти Его современники, в этом смысле и мы Его современники, наше человечество с Его временем уже принадлежит Его человечности. И это надо разумеать даже о человечестве и до Христа, потому что и оно приобщилось искупительной силе Боговоплощения. Богословие иногда чересчур односторонне воспринимает мысль об оставлении мира Господом в Вознесении, не внемля Его же словам о пребывании с нами до скончания мира. Оно недостаточно реализует в своих построениях мысль о том, что человечество Христа, как нового Адама, есть всечеловечество, то есть человечество каждого из нас и нас всех в совокупности. Известную поговорку «*Homo sum et nihil humani a me alienum esse puto*» (Я человек и думаю, что ничто человеческое мне не

чуждо (лат.) – *Прим. ред.*)» надо понимать не только в смысле принадлежности к ветхому Адаму – homo, но и к новому Адаму – Христу, – не только к натуральному, но и к Христову человечеству. Удаление Христова из мира в Вознесении, относящееся к прославлению Его человеческого естества, но не к его упразднению, не разрушает динамического единства или связи Христа с Его человечеством. Только силою ее и может быть сказано: «Живу не к тому аз, но живет во мне Христос». А следовательно, надо сделать и следующий шаг в заключении и сказать, что и теперь Христос пребывает на земле в Своем человечестве²³⁷ по меньшей мере на том же общем основании, как Он пребывает в праздновании церковном. Конечно, это пребывание сокровенно, оно есть тайна Божия, недоступная человекам, но однако уже открытая и им открывающаяся. Но христианам следовало бы лучше помнить слова Господни со всем их бесконечным реализмом: «Так как вы не сделали (сделали) этого одному из сих меньших, то не сделали (сделали) Мне» (Мф.25:40–45). Ср. также Мф.10:40; Лк.9:48, 10:16; Ин.13:20.

Для этой сладостной и потрясающей мысли о том, что Господь всегда пребывает на земле с Своим человечеством, прямое догматическое основание именно и дает Ин.19:34, столь торжественно засвидетельствованное в истинности своей евангелистом как особенно важное и значительное вещание. Как уже разъяснено выше, излияние Крови и воды означает в известном смысле разделение человечности Христовой. В ней соединяется пребывание на земле, во святом Граале, – причем хранителем Грааля, или даже самым Граалем, как сосудом Крови Христовой, является само человечество, – и прохождение через смерть, Воскресение, Вознесение и одесную Отца седение. Излияние Крови и воды есть явное, осязательное свидетельство пребывания в них Христа на земле, – прекращение Его земного пути, но его продолжение: «Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века».

Эта истина пребывания Христа на земле, неразлучения Его с человечеством, есть новое свидетельство о любви Божией к человечеству. Эта любовь раскрывается здесь, как

продолжающаяся Голгофа, как сострадание Христа человечеству в его человеческой голгофе. В личной жизни Христовой интегрируется вся человеческая жизнь, и в Его страдании всякое человеческое страдание. Богословская доктрина искупления содержит в себе, в числе других, и ту мысль, что Господь наш в ночь Гефсиманского борения духовно принял, выстрадал и пережил все человеческие грехи и разделил все человеческие страдания вольным подвигом: «не Моя, но Твоя воля да будет», Его скорбь была все-скорбью, Его страдание было все-страданием. На Голгофе Он эту все-скорбь и все-страдание до глубины богооставленности в смерти принял как Свою судьбу: «совершишася» (Ин.19:30). Но если мы уразумеваем Тайную Вечерю и Голгофскую смерть как пребывающее все-событие, являющее для нас свою силу в Таинстве Евхаристии, то можем ли мы и в Гефсиманской скорби и Голгофских страданиях видеть лишь единократное событие, отрывая его от всего времени и течения его, а в нем и от нашей жизни? И конечно, они не исчерпываются и этой временностью, но им принадлежит всевременность. Если мы поклоняемся страждущему Христу, то ведь это почитание относится не к историческому лишь воспоминанию, аналогичному воспоминаниям о событиях в жизни отдельных людей или народов, но к некоторой сверхвременной действительности. В земной жизни Господа нет места для вытеснения одного момента времени другим, какое происходит в нашей человеческой жизни, но все они совмещаются, и ни единый не упраздняется в полноте реальности. И как Он пребывает, по свидетельству церковной песни: «во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в рай же с разбойником и на престоле со Отцем и Духом», подобно же, пребывая на Небесах в Вознесении, Господь пребывает и на земле в излиянной из ребра Его Крови и воде. Наша жизнь причастна и Его жизни в человечестве Его, наши страдания – Его страданиям... Голгофская мистерия продолжается незримо в мире. Эта мысль страшна и потрясающа своей значительностью, но она сладостна и возвышающа своей утешительностью. Она воистину ставит нас перед лицом Христова, делает Его присутствие не далеким и

отвлеченным, но близким и конкретным. Христос принял на Себя грех мира и скорбь его, Он на страдание человеков отвечает Своим собственным страданием, Он, Бог, так оплачивает Свое дело сотворения мира ради любви к творению. С нами Бог!

Эту дивную, эту святую, эту страшную и страшную, эту спасающую мысль тебе я посвящаю, страдающий народ русский, потому что ты не один в твоих страданиях, с тобою страждет Христос, живущий в тебе. Твоя Голгофа есть Его Голгофа, с твоей кровью изливается Его Кровь. В этом тайна твоего страдания, и смысл, и оправдание, потому что человеческое страдание есть и страдание Христово. Когда откроются человеческие очи в день судный, явно будет, что если попущены Богом такие страдания и скорби, то их во всю меру любви Своей к человечеству, к русскому страдающему народу и Христос принял с страждущей и плачущей Матерью Своей. И если страдания Христовы суть спасительная страсть, путь к славе и воскресению, то и твои страдания и твое избрание в жертву за грех и ошибки истории суть страсть спасительная, к славе ведущая. Ты не один в своей скорби, с тобой Христос, а Он говорит о Себе в страдании: «Я не один, потому что со Мною Отец» (Ин.16:32). Эта мысль есть великое и единственное утешение и оправдание судеб русского народа. В Крови и воде, излившихся из ребра, утоляется эта скорбь, омываются эти раны, изливается свет и жизнь.

Эта жизнь Христа в Его человечестве, совершающаяся Голгофа, входит в Его дело искупления. Любовь Божия к человеку совершилась не только в Голгофской Жертве, но совершается и в Его жизни с ним, в Его крестном пути. Христос пребывает во славе на Небеси, но и с нами на земле. И Его Голгофа пребывает не меньше, нежели Его Рождество и славное Воскресение. Ничто из жизни Христовой не стало прошлым для человечества, Христос принял на Себя тяжесть человеческого греха и мучение человеческой скорби не только целокупно, в Гефсиманской скорби и Голгофском страдании, но и во всем их дифференцированном составе, в жизни человечества. Любовь Божия к миру, Божественное к нему

снисхождение не исчерпались единократным и сверхвременным приятием его скорби и греха, но раскрываются и во временном процессе. Боговоплощение сделало Богочеловека сопричастным всей человеческой жизни (разумеется, различно для каждого индивидуального человека), в Его сострадающей любви объемлется всякая человеческая жизнь. Конечно, этого не нужно понимать в смысле сентиментально-филантропического или гуманистического жаления о всяком страдании, которое, напротив, есть величайшее благодеяние для человека, но в смысле сострадания с человечеством на крестном пути его к воскресению. «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и святое Воскресение Твое славим».

Кровь и вода, излившиеся из ребра и пребывающие в мире, суть залог и сила этого пребывания Христа с Его человечеством,²³⁸ знаменующие ею – во исполнение Его же собственного свидетельства в вопросах Страшного Суда, – что Он Сам живет в страждущем человечестве. Воскресение, во славе Вознесение из мира и одесную Отца седение соединяется и с пребыванием в мире до скончания века и с состраданием человечеству также до скончания века: «Когда же все покорит Ему, тогда и сам Сын покорится Покорившему все, да будет Бог все во всем» (1Кор.15:28).

Но Кровь и вода, человеческая жизнь Христова, пребывает в Его человечестве не только как сострадающая любовь, но и как сила Христова с ее действенностью²³⁹ в человеческой истории, строящаяся в видимом «невидимая Церковь» – святой Грааль человеческой общности. Сила Христова действует в мире силою Пятидесятницы: Дух Святой являет Христа, живущего в человечестве благодатно. Но сила Христова пребывает в человечестве и *природно*, имманентно, самым фактом Боговоплощения, через восприятие Им человеческой природы и пребывание в мире этой человечности в излившейся Крови и воде Христовых. Если после Пришествия Христова в мир «умер великий пан» и вся природа изменилась, приобщившись человечества Христова, то изменилась и сама человечность, именно в природности своей. Она получила новые силы, новые импульсы к устройению Царствия Божия не

только внутри нас, но и в нас, среди нас, ἐν τούτοις ἡμῶν, и притом все человечество, как принадлежащее, так и не принадлежащее в сознании (но как-то уже принадлежащее in re (на деле (лат.) – *Прим. ред.*) к Церкви. В человечестве загорается идея общечеловеческого свершения, «общего дела»,²⁴⁰ «прогресса», града Божия на земле, который отнюдь не находится в противоречии идее Небесного Иерусалима, напротив, есть для него земное «место», исторический коррелат для эсхатологии. Это есть идея, предвозвещенная пророками и возвещенная Тайновидцем о 1000-летнем царстве Христовом на земле. Не нужно смущаться кажущимся натурализмом²⁴¹ этой идеи, ибо он присущ самому учению о Боговоплощении, о принятии Христом человеческой природы вообще, об ее оздоровлении и восстановлении. Полнота Боговоплощения включает в себя действительность его и в природе (как это свидетельствуется чудесами Христовыми и ответными движениями природного мира: Вифлеемская звезда, затмение солнца и тьма в час распятия, землетрясение и пр.). Совершенно нельзя допустить, чтобы и природа человеческая как таковая осталась глуха и безучастна к факту ее восприятия Богочеловеком. И если мы беспрекословно принимаем это действие его по отношению ко всей внечеловеческой природе в ее демонизме и основанном на нем язычестве («идоли бо, не терпяше Твоя крепости, падоша»), то должны принять это и относительно человеческой природы. Последняя оздоравливается Боговоплощением изнутри, органически, как бы новым ее творением, которое раскроется в силе и славе своей под «новым небом» на «новой земле». Кровь и вода из бока Христова в мире есть *скрепа* мира, его нерушимость. Ложным является натурализм язычествующий, противопоставляющий себя христианству и тем самым становящийся антихристианским, но есть и натурализм христианский, неустранимый в самом христианстве. Его отрицание является уже манихейством, там и здесь просачивающимся в псевдохристианских вариантах аскетизма. Демонское обдержание природы («великий пан») потеряло силу после Боговоплощения Христова, духи злобы поднебесные (Еф.6:12: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) – вместе с «князем власти

воздушной» (τοῦ ἀέρος: Еф.2:2) изгнаны вон из природы и ограничиваются внешней областью «поднебесной», имея доступ к природе лишь через человека, через его обольщение. «Антихрист» с его ложными знаменами есть все-таки человек, хотя и обольщенный сатаной, отсюда и власть «зверя» над природой, но «число его – число человеческое» (Откр.13:18). Человеческую, природную мощь человека, его власть над природой, которую получает он в своей истории силой экзорцизма, совершившегося в Боговоплощении, нельзя считать чуждой или даже враждебной христианскому «импульсу» в истории, напротив, и это есть раскрытие человеком человечности своей, которая есть и человеческая природа Христова. Поэтому «регуляция природы», о которой говорит Федоров как о христианском «общем деле», есть дело, хотя само в себе еще не благодатное, но христианское. Она принадлежит к полноте человечества, которое есть человечество Христово, это есть уже сила совершающегося искупления. Конечно, она извращается греховностью человека, но когда эта последняя преодолевается благодатью, то и сама эта регуляция становится делом благодатным, церковным, христианской общественностью. Святой Грааль, Кровь и вода, воспринятые и хранимые природой и человечеством в своем лоне, хотя и невидимо и неведомо, есть священный кивот Нового Завета, залог и знамя, освящение нашей человеческой жизни, исполнение нашей человеческой истории. Она является уже не бесплодным и печальным зрелищем победы тьмы и царством антихриста, но исполняется трагического торжества, как борьба человечества Христова за эту свою истинную человечность с князем мира сего, духами злобы поднебесной и стихией греха, живущего в тварной человеческой природе. Но это есть не поражение, а победа, не пустота неудачи, но полнота общего дела, земного строительства навстречу Небесному. Христос есть Богочеловек, но и Человеко-бог (ἀνδρωπο-θεός, как Он изначально именуется в отеческой письменности). Земная история есть не разложение (как оклеветана она была лжехристианским манихейством), но творчество, – участие нашего человечества, которое есть уже

Христово человечество, в спасительном богочеловеческом деле. Оно, это творчество, не есть идиллия, но трагедия, ибо оно слишком серьезно, и трудно, и важно, оно есть борьба духовная, но именно потому оно есть радость и торжество, – торжество человечности. И то, что символически обозначается в священных книгах как «антихрист» (к появлению которого манихеи сводят единственное содержание человеческой истории) есть только эпизод истории, величайшее напряжение этой борьбы, но отнюдь не ее завершение, ибо этим завершением ее на земле является «первое воскресение» и 1000-летнее царство Христа со святыми. Последующее восстание Гога и Магога (Откр.20), хотя и количественно обширное, но духовно бессильное, есть последний всплеск трагической волны мировой истории, которая завершается и свершается вторым, славным Пришествием Христовым. И вся христианская история есть приготовление к встрече Христа Грядущего, и сила и смысл этого приготовления, как и его пределы, раскрываются для нас и в самом историческом процессе, их осознание есть «общее дело» человечества.²⁴²

Человечество Христово неделимо разделилось на Кресте в излиянии Крови и воды, которые остались на земле как святыня всечеловеческого Грааля. Но оно имеет воссоединиться в полноту времен, во Втором Пришествии Христовом, когда упразднится разделение Неба и земли, когда земля станет Небом, а Небо землей, ибо Христос будет жить на ней в человечестве Своем. И тогда, по слову пророчества, приводимому именно здесь Евангелистом, «воззрят нань, его же прободоша» (Ин.19:37; Зах.12:10). Воззрят – и в Нем узнают себя, а в себе узнают Его, в своей жизни, в своем делании, в сокровенном ведении святого Грааля и служении ему. И поклонятся Ему, который неразделенно будет с ними. «И Дух и Невеста говорят: прииди. И слышавший да скажет: прииди. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр.22:17–20).

09–10.1930.

На путях догмы²⁴³ (После семи Вселенских Соборов)

Когда требуется начертать догматический лик Православия, оно определяется прежде всего как Церковь семи Вселенских Соборов. Это определение, конечно, отнюдь не исчерпывает всей догматики Православия, но в нем выражается его отношение к самому основному вопросу христианской веры: «...кого Мы глаголют народы быти?» (Лк.9:18). Есть живой и нерукотворный образ Христа, запечатленный в Четвероевангелии, и есть догматическая его же прорись, богумудро начертанная в определениях семи Вселенских Соборов. Они устанавливают священную ограду и непреложную основу для церковного богословия в вопросах христологии. Ошибочно понимать Соборы как некие священные оракулы, изрекавшие каждый в отдельности свое определение. Напротив, Соборы должны быть уразумеваемы в своей связи как единая комплексная величина, причем отдельные ее части вовсе не равнозначны, хотя и включены в общий догматический смысл. Так, Второй Собор неравнозначен Первому, Третий, и особенно Пятый, Четвертому или Шестому, и свое особое место принадлежит Седьмому Собору. Если сравнить содержание их догматических определений, то определения одних из них имеют основное значение, как Никейского или Халкидонского, других же – лишь исторически инструментальное, вспомогательное, как кирилловские анафематизмы Ефесского Собора или, тем более, отвержение «трех глав» на Пятом Соборе. Кто же теперь будет, в самом деле, мерить свое Православие отношением к учению хотя бы Ивы Ефесского! Надо ясно различать и в самих соборных определениях (не только канонических, но даже и догматических), что принадлежит историческому моменту во всей его диалектической односторонности (это относится, конечно, более всего, к Третьему и особенно Пятому Вселенским Соборам) и что есть κτήμα εἰς αἰεῖ (вечное достояние (греч.) – *Прим. ред.*), прозрачные догматические кристаллы, имеющие вселенскую,

сверхисторическую значимость. Таковы, конечно, Никейское определение о единосущии Отцу Сына (ὁμοούσιος), Халкидонско-Константинопольское об единстве ипостаси при нераздельности и неслиянности двух природ и воль.

Исторически догматы кристаллизовались из богословия эпохи с ее проблематикой, являясь ответами на эти вопрошания. Поэтому они не могут быть поняты в отрыве от богословия, в свою очередь связанного и с философией эпохи. Слово апостола Павла: «...подобает разномыслиям быти между вами, да откроются искуснейшие» (1Кор.11:19) – выражает историческое становление догматов из вопрошаний недоумевающей, колеблющейся, проверяющей, сомневающейся, сверлящей богословской мысли, которой несвойственна неподвижность и спячка. Рассматриваемое с человеческой стороны, дело семи Вселенских соборов было величайшим напряжением и подвигом богословствования, в своем роде не имеющего себе равного в истории Церкви. Однако есть коренное различие между *догматом*, как кристаллизовавшейся догматической истиной, и *богословием*, как той общей атмосферой мысли, в которой он отлагается. Догмат есть вдохновение Духа Святого, богословие же есть дело человеческой мысли, просветляемой верой и благодатью. Догматическое развитие осуществляется творчеством богословов, среди которых есть отцы и учителя Церкви, есть и осужденные ею еретики. И те, и другие богословски одинаково соучаствуют в общем деле догматического творчества и обычно даже друг друга взаимно обуславливают в его диалектическом процессе. С этой точки зрения те и другие одинаково суть богословы, которые обладают различной степенью богословской одаренности и остроты мысли. Нелепо и ошибочно представлять себе дело таким образом, что одни – именно учителя Церкви – обладали даром богословского ясновидения, почему их творения иногда фактически приравниваются чуть ли не догматам и даже Слову Божию, другим же, еретикам, усваивается только злая воля к противлению истине. Следует ясно различать церковную авторитетность отцов Церкви от их богословского значения и не

подменять чисто богословской аргументации мнимопогрешительными текстами из отеческой письменности. Это само собой разумеется в церковно-исторической науке, но это часто забывается и фактически даже отвергается в догматике, которая, однако, столько же повинна исторической правде, как и история. Догматы возникают не из сопоставления непогрешительных отеческих текстов, каковая непогрешительность на самом деле принадлежит единственно и исключительно Слову Божию, но из всего богословия эпохи с его апориями и проблематикой. И исторически догматика Вселенских Соборов возникает в процессе богословского преодоления апорий и диалектических противоположений, намечающихся в мыслительной реализации основных данностей христианской веры, причем все они сводятся к единой и всеобъемлющей Евангельской истине: Христос есть Сын Божий – Сын Человеческий. Соединить несоединимое, приблизить расстоящееся, примирить противоречащее, понять это единство и как бы отождествление Бога и Человека в Богочеловеке – такова эта трудность для богословствующего разума, такова эта, в богословии именуемая христологической, проблема, которой никак не могла миновать богословская мысль, и, если бы даже она была замолчана православными, то все равно она была бы обострена еретическими. Да так на самом деле и было. Два имени оба осужденных Церковью еретиков означают собою вехи в развитии христологической проблемы: пресвитер Арий и епископ Аполлинарий. Вопросание первого относится к Божественной природе Господа, второго же – к Его Богочеловечеству.

Сомнение Ария относительно равнобожественности Сына, продолжающее собою учение евионитов, Павла Самосатского, в известном смысле динамических монархистов, естественно и неизбежно возникло на пути усвоения Троичного догмата, который представляет собой подразумевающееся основание для всего Евангельского благовестия, но противоречит одинаково и абстрактному иудейскому монотеизму, и, с другой стороны, не менее абстрактному теизму Аристотеля, как и стоическому пантеизму, неоплатоническому эманатизму, вообще

всем традициям эллинского любомудрия: эллинам соблазн, иудеям безумие. Как возможна и возможна ли равнобожественность Трех Ипостасей перед лицом разума, а также и по данным Слова Божия? Антитринитарное сомнение Ария, если и не было преодолено спекулятивно, было обессилено небесным громом Никейского *ὁμοούσιος*, каковая победа была закреплена в догматических формулировках каппадокийского богословия. Мертвящее арианское сомнение фактически обогатило Церковь несокрушимой оградой Никейского Символа. Арианское сомнение, впрочем, имело еще и другое острие, космологическое: вопрошалось, как понимать отношение Бога к сотворенному Им миру, или абсолютного к относительному, вечного к временному, Творца к творению? И не постулируется ли здесь некое посредство между Богом и тварью? Этот вопрос в свое время остался по-настоящему не расслышан в богословии, а потому и не отвечен в догмате, как остается он даже и до дня сего. Но он снова возвращается к нам, с одной стороны, в пантеистических уклонах философии, а с другой – в софиологической проблематике и построениях в пределах церковной догмы. Каждая эпоха способна понести только ограниченный подвиг, и достаточно было для Афанасьева века уже Никейской победы над отрицающими единосущие Отцу Сына Божия, чтобы ей и ограничиться в догматическом творчестве, оставив векам грядущим проблемы софиологической космологии. Но уже преодоление арианского сомнения об единосущии Отца и Сына с необходимостью влекло за собой дальнейшее раскрытие христологической проблемы: если Христос есть подлинно единосущный Сын Божий, то в каком же смысле Он есть и Сын Человеческий? Что значат боговещие слова Евангелиста-Богослова: «...Слово плоть бысть» (Ин.1:14)? Вся эта собственно христологическая проблематика полностью содержится в учении епископа Аполлинария (младшего) Лаодикийского, который, будучи заклеямен как еретик, в то же время является едва ли не самым тонким и острым богословом всей христологической эпохи, наложившем на нее печать в самом существенном, – именно в проблематике богочеловечества. Аполлинарий, в

значительной мере непонятый своими современниками и, быть может, сам не нашедший адекватного выражения для своей мысли, есть истинный зачинатель христологического богословия. В отношении к нему самоопределяются позднейшие богословы, продолжающие его работу, его учение занимает здесь ключевую позицию. Основным его мотивом является стремление понять возможность и образ соединения Божеского и человеческого естества во Христе и выразить его в богословских *понятиях*. Он исходит при этом из отрицательной аксиомы, в дальнейшем подтвержденной Церковью, о том, что в полноте своей человеческое и Божеское естество не может соединиться, а потому им остается лишь переплестись между собою как бы отдельными частями. Это соединение их он понимал таким образом, что человеческое тело и душа, «одушевленное тело», фактически соединяется с Логосом в качестве Духа (πνεῦμα). Если надлежащим образом понять здесь Аполлинария, то в сущности он предвосхищает уже Халкидонский догмат, также утверждающий восприятие Логосом человеческой природы без ее собственной ипостаси, каковой является для обеих природ сам Логос. Эта основная мысль осложнена у него рядом других мотивов, частью в высшей степени ценных, как например о небесном человеке и богочеловечестве, частью же недоразуменных, как например мысль о том, что человечность может преодолевать в себе удобопревратность только ценою утраты свободы, через инструментальное подчинение ее неизменяющемуся (ἄτρεπτος) Логосу. Идея богочеловечества в этом рудиментарном виде, как она была выражена Аполлинарием, к тому же и оставшаяся непонятой даже до удивительности, своей парадоксальностью испугала современников. Тем не менее, она уже поставила мысль перед проблемой недомыслимого соединения двух природ, относительно которого доселе удовлетворялись неопределенным и маловразумительным понятием «*восприятия плоти*». Теперь возникла труднейшая и мучительная проблема: что же значит это восприятие Богом человеческой плоти, как уразумевать его основание и последствия?

От Аполлинария, обнажившего проблему двойства природ и единства ипостаси во Христе во всей остроте, исходит христологическая диалектика в двух своих антитетических, взаимно сопряженных, а в односторонности своей взаимно исключающих началах, – единства и двойства, как в тезисе и антитезисе. Тезис мы имеем в Александрийской школе генетического богословия, исходящего из *единства* Богочеловека, антитезис в Антиохийской школе, останавливающей свое внимание на начале *двойства* в Нем же. В ряду первых мы имеем, в качестве великого основоположника, святого Кирилла Александрийского, причем генотические тенденции его богословия – уже с еретическими уклонами – продолжают в пестром спектре монофизитства. Вторые представлены блестящей плеядой богословов-антиохийцев, от Феодора Тирского до блаженного Феодорита, продолжаемой в сущности и богословами дифелитства – святым Патриархом Софронием и святым Максимом Исповедником. Этому богословскому противоположению соответствует доктринальная окраска Вселенских Соборов, Третьего и Пятого – с решительным преобладанием александрийских тенденций, Четвертого и Шестого – с преобладанием антиохийских. При этом обе стороны одинаково отрицаются аполлинарианства, причем одна сторона, александрийская, в нем неизменно заподозривается и в нем оправдывается, вторая же, антиохийская, от него неизменно отталкивается, причем фактически обе они одинаково, хотя и в разном смысле, запечатлены его духом, поскольку движутся в русле его проблематики. Именно, обе стороны спрашивают одинаково вопрошанием Аполлинария: как возможно, как совершилось, к чему привело соединение двух природ во Христе? Святой Кирилл, устанавливающий александрийскую традицию, исходит из идеи поглощающего генотизма или генетического смешения. При этом в самом святом Кирилле необходимо различать как бы два лика: отца Церкви, который, повинувшись как бы некоторому церковному инстинкту, неизменно держится в пределах Православия, хотя и не всегда оправдываемого его собственным богословием, – и богослова,

представителя Александрийской школы, на котором тяготеет вся ее диалектическая односторонность и ограниченность, преодолеваемая сплошь и рядом лишь непоследовательностью. Согласно святому Кириллу, Христос – один, составившийся из (ἐκ) двух природ. Различие их хотя и не устраняется через их единение, но остается лишь ἐν θεωρίᾳ μόνῃ (в одном созерцании (греч.) – *Прим. ред.*), и его не допускается различать не в одном лишь созерцании. Воплотившийся Логос не разделяется, но сочетает обе природы воедино и как бы смешивает (ἀνακίρνῃς) одни с другими свойствами природ (отсюда прямой путь и к Евтихию, и к Северу). Эта генетическая тенденция увенчивается мнимоафанасьевской, в действительности же аполлинариевской формулой μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σθεσαρκομένη (одна природа Бога Слова воплощенная (греч.) – *Прим. ред.*), которую принял в руководство святой Кирилл. Она характерна не только общим монофизитским «привкусом», но и своей двусмысленностью, проистекающей из терминологического, а далее и богословского неразличения природы и лица-ипостаси. Богословие святого Кирилла и возникло, и развивалось полемически, а постольку и диалектически в противоположении антиохийству: против раздвоения здесь утверждалось единство, но как совместить теснейшее единение человеческой и Божеской природы с сохранением самобытности последней и наоборот? Евангельский образ Сына Божия – Сына Человеческого – представал пред богословием святого Кирилла как безответная проблема, которой блаженный Феодорит, можно сказать, богословски истязал своего противника. Как Богу можно приписать Гефсиманское брение и крестное истощание, голод и жажду, неведение и изнеможение, страдание и крестную смерть? Для антиохийствующего богословия ответ был ясен, – все это свойственно человеку в Богочеловеке, но для генетического понимания не так легко давалось такое, конечно, мнимое преодоление. Оставалось спасаться в область «икономии», которая тем самым становилась богословским *asylum ignorantiae* (убежище незнания (лат.) – *Прим. ред.*). Под

защитой икономии можно было, в качестве богословского ответа, соединять явные противоречия и несовместимости: «...приписывать истощание Богу Слову, который не знает превращения или страдания, значит заключать и говорить нечто о человеке по домостроительному присоединению к плоти. Хотя Он и сделался человеком, однако сущность таинства никоим образом не вредит Его природе. Он пребывал тем же, что и был, даже и отдаваясь человечеству для спасения и жизни мира... мы не уменьшаем Божественное Его естество и славу мира... мы не уменьшаем Его Божественное естество и славу ради Его человечества и не отвергаем домостроительства» и т.д. Нетрудно видеть, что если обнажить это и подобные суждения, каковые имеются во множестве в творениях святого Кирилла, от их многословия, то они содержат явное и неприкрытое логическое противоречие: подлинно вочеловечился, но не изменился, пребывает, чем был, но истощается на кресте и под. Когда же из этого абстрактного рассмотрения переходим к конкретному, если, например, вплотную ставится вопрос о ведении или неведении Христом дня Второго Пришествия, то противоречивость мысли получает уже наклон к докетизму: «...знает Сам по существу, как Премудрость Божия, но ставится под уровень неведающего человечества, домостроительно совершает то, что свойственно и другим»; «Он не отстраняет от Себя казаться незнающим, ибо это приличествует человеку» и т.д. Допустить такие манифестации человечества для вида значит широко открыть дверь и монофизитству, и докетизму, в сравнении с которыми предпочтительнее даже прямое аполлинарианство, и это есть не случайное недоразумение, но основная апория генотического богословия, не преодоленная и по-настоящему даже еще не осознанная в фактических пределах одного тезиса. Поэтому совершенно законно и неизбежно возникает диалектическое ему противоположение – антитезис, в образе антиохийского богословия, которое было в догматической борьбе стилизовано противниками как «несторианство», хотя фактически в таком стилизованном виде никогда и не существовавшее. Антиохийство в христологии выражает

проблематику двойства природ во Христе и образа их соединения. Оно одинаково отталкивается как от аполлинарианства, в котором видит компромиссное и нерешительное упразднение человечества во Христе через его ущербление и умаление, так и от кирилловского геноцизма, в котором видит поглощение человечества Божеством. Особый источник вдохновений антиохийского богословия есть пафос библеизма, свойственный его экзегетическому стилю: оно непрестанно созерцало Евангельский образ Христа во всей его конкретности и считало себя повинным богословствовать, исходя не из богословских отвлеченных понятий, но из Евангелия. Отстоять человеческое естество во всей неумаленной самобытности его становится главным богословским делом антиохийства, откуда вытекает потребность и богословски обосновать и защитить двойство, неслиянность и непоглощаемость природ, их между собою разделить известной онтологической гранью. Таковою гранью является особая ипостась, присущая не только божескому, но и человеческому естеству. Нас эта мысль, конечно, отвращает, но не нужно забывать, сколь примитивны и неуклюжи вообще были богословские средства эпохи. Двойство природ превратилось у них в двойство лиц, и самые понятия природы и ипостаси суть как бы косари и кухонные ножи в качестве хирургических инструментов. Известно, какой дорогой ценой они оплатили свою тенденцию: двойство природ превратилось у них в двойство лиц. Они не умели и не хотели отделить природу от ипостаси и допустить в человеческой природе Христа отсутствие самостоятельной человеческой ипостаси. Безыпостасность ее для них была равносильна отсутствию подлинной самобытности. Поэтому для них оставался единственно открытым путь признания сложной ипостаси, полученный через нравственное свободное согласие и иерархическое соотношение обеих ипостасей, свойственных обеим природам, *συνάφεια* – совмещение. Нужно, однако, сказать, что антиохийцы вообще никогда не останавливались на двойстве ипостасей как последнем утверждении, напротив, оно постулировало для них особую *ипостась единения* как

результат некоего нравственного достижения. Может быть, с наибольшей полнотой, хотя и немотствующим языком, этот постулат выразил Несторий в предсмертном своем «Гераклиде», написанном в безвестности изгнания. Конечно, богословски и этот постулат невыполним и остался не выполнен, впрочем, в такой же мере, как остался не выполнен и основной постулат александрийства о сохранении двойства природ в их единстве. Богословски оказались одинаково правы и неправы обе стороны, как тезис и антитезис, еще ждущие богословского синтеза. Антиохийцы не знали, что основной постулат их богословия может быть выполнен и иным путем, нежели тот, который им представлялся как единственный, именно так, как это и было осуществлено Церковью: человеческая природа и на самом деле не остается безыпостасна. Она также имеет для себя ипостась, но это не есть особая ипостась, но Божественная ипостась Логоса. Он в Богочеловечности Своей ипостасирует не только Свою Божескую, но и Свою человеческую природы, есть как бы дважды-ипостась единого Богочеловека. Именно этот ответ более всего предчувствуется в гераклидовской *ипостаси единения*, – недаром Несторий изгнания, свободный от полемического ожесточения (его противник, святой Кирилл в то время был уже в могиле), приветствует послание папы Льва Великого и тем самым уже вливается своим богословием в халкидонское русло. Обе спорящие стороны в христологической диалектике остались непримиренными и непревзойденными, да и не могли примириться в плоскости антитетики, – прямого противоположения тезиса и антитезиса. Обе стороны приводили в свою защиту библейские тексты, обе были одинаково правы и неправы, хотя и в разном. Богословская пря так и осталась не разрешенной. Внешние же судьбы обеих школ были различны и как-то мало соответствовали их фактической влиятельности. Богословие святого Кирилла, прославленного Церковью как σφραγὶς τῶν πατέρων (печать Отцов (Церкви) (лат.) – *Прим. ред.*), было признано как руководящая норма церковного учения, причем на него ссылались одинаково как его сторонники, так и противники (особенно характерно в Халкидоне), реальное же

продолжение его богословская школа имела лишь в монофизитстве. Антиохийская же школа как будто терпела поражение за поражением: была анафематствована на Кирилловском Соборе в Ефесе в лице Нестория и была осуждена и закята в лице трех своих представителей (Феодора Мопсуэтского, Ивы Эдесского и блаженного Феодорита) и их «трех глав». И однако ее действительное влияние было гораздо жизненнее и значительнее александрийского: после кирилловской победы в Ефесе антиохийство восторжествовало над своим главным противником – святым Кириллом, капитулировавшим богословски в униональном послании к Иоанну Антиохийскому 433 года. После «разбойничьего» Диоскоровского Собора, где было дано торжество александрийству в уродливой форме евтихианства, антиохийство снова получило реальное преобладание в Халкидоне. Запрещенное на V Вселенском Соборе, оно нашло своим тенденциям новое, хотя и в видоизмененной форме, преобладание на VI Вселенском Соборе. А в сущности обе школы, сыграв свою историческую роль, одинаково сошли со сцены после Халкидонского Собора, изжили себя, потеряв свой *raison d'être* (смысл существования (фр.) – *Прим. ред.*). Однако было ли здесь богословское их преодоление или же лишь догматическое, вероучительное? Была ли одержана той или иной из школ богословская победа, доктринально решившая вопрос и этим решением упразднившая другую школу? Беспристрастное исследование должно сказать, что этого не было: обе школы стоят друг против друга в антитетическом противополжении, как «да» и «нет», обе правы и обе неправы в диалектической полярности своей. Не может быть раздвоения природ при единстве ипостаси в Богочеловеке, говорит тезис александрийства; не может быть двойства природ без двойства ипостасей, ибо для каждой природы предполагается наличие собственной ипостаси, – говорит антитезис антиохийства. Есть ли выход из этой антитетики, возможен ли синтез, который бы ее превзошел и в известном смысле «снял» (*aufgehoben*, по-гегелевски)? Или же такой синтез вообще невозможен, и мы имеем здесь предельную для разума антиномию, которая

рассудочно выражается просто в логическом противоречии, то есть приводится к абсурду, как это, злорадствуя, и утверждает рационализм? Богословского синтеза найдено не было, обе школы изжили себя, одна – склоняясь под тяжестью анафематизмов V Вселенского Собора, другая – под бременем монофизитского своего истолкования, они просто прекратили фактическое существование, оставив искание синтеза будущим временам вместе со своей проблематикой. Однако то, что не дано было богословскому синтезу, в известном смысле через головы богословов было явлено, в предвосхищение будущих достижений богословия, божественному инстинкту истины, вдохновению отцов IV Вселенского Халкидонского Собора. Его определение явилось догматическим синтезом обеих школ: не богословствуя и с царственной небоязненностью он сказал свое да, а потому и свое нет каждому из противоположных утверждений, антиномически соединив их в одном и том же определении, причем отцы Собора одновременно прославляли и святого Кирилла, и антиохийствующего патриарха Флавиана, и папу Льва Великого как единомудрствующих. Гордиев узел христологии оказался разрублен, хотя и не развязан.

В руках провидения мечом, разрубившим гордиев узел, явилось догматическое послание папы Льва Великого к Флавиану, которое вместе с униональным посланием святого Кирилла 433 года, где, как известно, глава Александрийской школы сам, хотя и против воли, антиохийствует, легло в основу Халкидонского определения. Это послание великого иерарха, блещущее стилем, антитетикой, лапидарностью, представляет собою славу Римского престола и обозначает поворот в сторону Халкидонского определения. Здесь уже выражена идея двойства природ при единстве ипостаси, которая составляет главное его достижение и фактически соединяет в себе утверждения обеих противоборствующих школ. Однако тот, кто ожидает найти здесь богословский синтез, исход из христологической диалектики с преодолением ее антитетики, в действительности его не найдет. Папа Лев вообще сам находится вне восточного богословия и с латинской прямолинейностью и известной догматической

неискушенностью декретирует не доказывая. Поэтому, при всем огромном значении послания для истории догмы, движения богословской мысли оно не означает. Доктринальное определение отыскивается ощупью, некоторой религиозной (в частности, сотериологической) очевидностью, которая еще не стала очевидностью богословской. «Для воздания должного нашему состоянию природа неповреждаемая соединилась с природой, доступной страданию, и, что требовалось для нашего спасения, один и тот же посредник между Богом и человеком, человек Иисус Христос, и умереть мог в одном и не мог умереть в другом. Итак, в целостной и совершенной природе истинного человека родился Бог, весь в Своем, весь в нашем», «с сохранением свойств той и другой природы и сущности», однако, «при единстве лица, мыслимого в той и другой природе, именно лица Бога и человека», *Dei et hominis una persona*. То, что составляло предмет мучительного векового напряжения и неисходной трудности для богословия, здесь небоязненно, в массивных образах формулируется во всей своей антитетической обнаженности, и эта антиномия оказалась внедренной и в самое определение Халкидонского Собора.

Халкидонская формула «единый и тот же Христос в двух природах», «при сохранении собственных свойств каждой из них», «соединяющихся в одно лицо и в одну ипостась, не разделяющуюся на два лица», представляет собой не богословский, но догматический синтез, хотя и существенно подготовленный всем предыдущим развитием христологии. Замечательно, что во внешней истории его происхождения можно найти черты случайности: оно даже и возникло как бы помимо воли отцов Собора, предпочитавших остаться при посланиях святого Кирилла и папы Льва и лишь под давлением императорской власти составивших новое определение. Практический Рим – а не умозрительный Восток, – вместе с имперской властью непосредственно стимулировал это новое догматическое определение, явившееся как бы помимо воли и сознания его непосредственных творцов, среди которых численно преобладали александрийствующие, а не антиохийствующие. Это было догматическое чудо, в такой мере

превышающее естественные возможности догматического сознания эпохи, что догмат так и остается им не вмещенным, как это с полной ясностью вытекает из дальнейшей истории, в частности, из монофизитского ему противления. Но дух дышит, где хочет, а Промысл избирает для своих целей разные пути. Однако Халкидонское определение явилось догматическим приказом, который оказалось не под силу осуществить тем, кто еще продолжал богословствовать. Соединив в одной формуле александрийский генотизм с антиохийским дифизитством в самом трудном вопросе о соотношении обеих природ во Христе, Божеской и человеческой, Собор ответил лишь отрицательным, а не положительным определением, четырехкратным не: нераздельно – неслиянно, неизменно – неразрывно, включив таким образом антиномию в самое сердце догматического определения. Получилось своего рода колумбово яйцо догматики, которое требовалось утвердить в равновесии на острие антиномии. Это богомудрое определение представляет собою лишь ограду мысли, но не самую мысль, которая может быть дана лишь положительным определением. Халкидонский догмат есть не только высшая норма вероучения, по которой должно мерить себя церковное сознание, но он дан человеческой мысли и как предельная проблема богословского постижения. Провидению было угодно, чтобы догмат этот возник не из богословия, но как бы над богословием, разные школы которого были для него лишь поводом, он высится как религиозный символ для всех веков, и нашему времени он принадлежит не меньше, а даже и больше, чем эпохе своего возникновения.

Тем не менее исторически он является взаимодействующей диагональю двух пересекающихся перпендикуляров и фактически является победой антиохийства над александрийством после кратковременного торжества последнего в Ефесе. И эту победу не обессилило и то запоздалое торжество александрийства, которое дано было ему императором Юстинианом на V Вселенском Соборе, потому что запрещенное и афематственное антиохийство снова торжествует на VI Вселенском Соборе, тогда как подлинным

вселенским делом V Вселенского Собора явилось лишь торжественное подтверждение Четвертого. VI Вселенский Собор, вынесший определение о двух волях и двух природах в Христе, так же нераздельно, неслиянно, неизменно, неразрывно соединенных, в сущности дает более частное выражение Халкидонского определения: если в последнем наличие двух природ констатируется как данность или факт, то здесь они же выявляются в действии как актуальность. После Халкидонского Собора напряженность богословской мысли вообще идет на убыль, и, в частности, VI Вселенский Собор (не говоря уже о Пятом) является значительно менее подготовленным богословски,²⁴⁴ и контроверза монофелитов с православными (патриарх Софроний, прп.Максим Исповедник) является в большой мере схоластической и терминологической, причем самые основные понятия воли и энергии так и остались без определения. Однако основная мысль догмата есть халкидонская, а постольку здесь мы имеем новую победу антиохийства. Во всяком случае решительный бой за истину Православия был дан уже в Халкидоне, и константинопольское торжество VI Собора является в значительной степени последствием Халкидонской победы.²⁴⁵ Халкидонский догмат был и остается главной крепостью христологической догматики. Поэтому и вся полемика и сомнения иноверия и инославия направляются в эту сторону, отношение к Халкидону выражает собой характер богословского мировоззрения и, вместе с тем, степень его Православия.

Итак, на вопрос Христа: «За кого вы почитаете Меня?», на который Петр ответствовал исповеданием своей религиозной веры: «Ты Христос, Сын Бога Живого», Православие дает догматический ответ Халкидонской формулой: единая Божеская ипостась в двух природах, нераздельно, неслиянно, неизменно и неразрывно соединенных. Оба ответа, и веры, и догмы, конечно, тождественны по содержанию, с той лишь разницей, что первый исходит от полноты верующего сердца, второй же от рефлектирующего разума. Первому принадлежит религиозная самоочевидность непосредственного вдохновения («не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой сущий на небесах»),

второй же переводит ее на язык самоотчетной мысли, ему свойственна самоочевидность догматическая. Однако разница в выражении истины идет еще и дальше: первый выражен на языке всечеловеческом, для всех доступном, второй же высказан богословски, для богословов, или, по крайней мере, для богословствующих, на языке эпохи, и в известном смысле нуждается в комментарии или переводе. В самом деле, здесь применены выражения, которые имеют условное, терминологическое значение, в них облечена и ими, до известной степени, закрыта и самая мысль. В частности, здесь предполагается, что основные понятия: ипостась, лицо, сущность, природа, – употреблявшиеся в христологических спорах и применявшиеся в христологических спорах Халкидона, для всех понятны и значение их было само собою разумеющимся и неизменным, по крайней мере для своей эпохи. Историческая же действительность и здесь свидетельствует обратное: именно, существовала величайшая неточность и даже разность в понимании и употреблении этих основных терминов на протяжении всей христологической эпохи, начиная еще от Никеи и кончая послехалкидонскими спорами. Странно сказать, но неприятие Халкидонского догмата монофизитами, как теперь полагает научное исследование, больше всего покоилось на терминологических недоразумениях. Даже для своего времени одна и та же формула получала различное значение, в зависимости от того или иного понимания терминов. Поэтому, как ни странно, апология Халкидонского догмата оказывалась в значительной мере и терминологической. В частности, так вел ее православный апологет и вместе родоначальник восточной схоластики Леонтий Византийский (вместе со своим современником и родоначальником западной схоластики Боэцием). Оба они разъясняют, так сказать, *ex professo* (открыто, напрямик (лат.) – *Прим. ред.*) терминологические выражения: природа и ипостась и истекающий отсюда смысл формулы: одна ипостась – две природы, которые употреблялись как сами собою понятные, а на самом деле плодили бесчисленные недоразумения. Схоластические эпигоны христологической эпохи становятся

переводчиками, расшифровывающими темный и спорный смысл языка догматов. Каков же был этот шифр? На каком языке говорились эти столь неточные сами по себе выражения, как *ипостась* и *природа*?

Это шифр взят из философии Аристотеля (преимущественно из его «*Метафизики*»), и этот язык вообще свойственен античной философии в его двух главных и мощных руслах – платонизме и аристотелизме. И *ипостась*, и *природа* на языке Соборов имеют то значение, какое они имеют у Аристотеля. Каково же это значение? В христианской догматике эти выражения употребляются исключительно в применении к духовному миру и к отношениям между Богом и человеком, в античной же философии они относятся вообще ко всей области природного мира, в которой без различения соединяются сущности духовные и бездушные, живые и мертвые. Как говорит Леонтий, а ему вторит и Дамаскин, понятие сущности (она же и природа) объемлет «и Бога, и Ангела, и человека, и животное, и растение». Это есть общая абстрактная категория для выражения всех видов бытия. Однако, по Аристотелю, абстрактная сущность существует не иначе, как будучи облечена в конкретность через присоединение какого-либо индивидуализирующего признака, – акциденции (*συμβεβηκός*): не камень вообще, но гранит, известняк, алмаз и подобное, не человек вообще, но Петр, Иван, или негр, мулат и т.д. Подлинное бытие принадлежит лишь конкретным сущностям, которые поэтому у Аристотеля и получают наименование: первая сущность (*πρώτη οὐσία*), например Петр Великий, Александр Македонский, а общая природа: человек, или русский, или камень, или дух, – есть лишь абстракция конкретного, вторая сущность (в этой терминологии чувствуется заострение разногласия между Платоном и Аристотелем об универсалиях или идеях). Итак, *ипостась* есть только признак, свойство, акциденция, а сущность есть некий агрегат свойств, образующий собою некое целое. Из этого определения уже следует для Леонтия Византийского основная онтологическая аксиома: нет природы безыпостасной. Это значит лишь, что все в природе конкретно, облечено индивидуализирующими

признаками. По определению Леонтия Византийского, «характер ипостаси заключает в себе понятие акциденций, будут ли они отделимы или неотделимы. Ипостась характеризуется фигурой, цветом, величиной, временем, местом, родителями, образом жизни и вообще всем, что к этому относится, свойства же природы принадлежат тому, что относится к самой сущности». Поэтому индивидам или ὁμοῖον присуще самостоятельное бытие по себе (καθ' ἑαυτόν), различающееся и по числу. В это же физическое понятие ипостаси довольно неожиданно включается иногда и лицо πρόσωπον как равнозначщее (так и в Халкидонском определении). Но это понятие лица, переходящее уже в духовную область, никогда не было углубляемо и не получало своего разъяснения в античности, которой вообще чуждо философское понятие личности, иное, нежели как атома – индивида. Однако мертвой аристотелевской схемой здесь богословски облачается живой Евангельский образ, так что и сама она начинает оживать и согреваться от него, по существу однако отнюдь не изменяясь. Леонтий Византийский измыслил для нужд богословия, наряду с простым и ясным, хотя и скудным понятием аристотелевской «первой сущности», соединяющей в себе природу с индивидуальным признаком или ипостасью, еще понятие сложной природы, в которой две разных природы, сосуществуя, индивидуализируются в одном, общем для обеих ипостасном признаке или, по его выражению, в нем во-ипостасируются. Получается еще второй этаж онтологически сложного бытия. Понятие во-ипостасирования подлежит логической критике в основном пункте: на каком основании в едином конкретно-ипостасированном бытии признаются две различных природы, а не одна, объемлющая в себе совокупность признаков мнимых двух природ? Здесь совершается явное злоупотребление понятием природа, совершенно из него самого неоправдываемое. Но эта вспомогательная логическая конструкция является для Леонтия Византийского мостом к логическому приятию Халкидонского догмата, который через нее истолковывается уже так: хотя нет природы неипостасной, и при наличии двух природ во Христе человеческая природа

остаётся как будто неипостасной, однако на самом деле она во-ипостасируется во ипостась природы Божественной. Таким образом достигается желанный результат: обе природы оказываются ипостасны, причем одна природа имеет свою собственную ипостась, другая же лишь во-ипостасирована в эту чуждую для нее ипостась. Нетрудно видеть всю логическую произвольность этого заключения, которое целиком держится на том предположении, что обе соединившиеся природы и в этой сложности своей еще сохраняют свою отдельность и самобытность. Но это именно здесь и требуется доказать. Монофизиты более последовательно приходили к заключению, что обе природы существуют в своем двойстве лишь до соединения, а после него они образуют, хотя и сложную, но единую природу.

Таким образом, что же обозначает в истолковании Леонтия Византийского и Иоанна Дамаскина Халкидонская формула: две природы и единая ипостась? Это значит принадлежность одного индивидуального признака или свойства, именно сыновства или рожденности от Отца, двум разным совокупностям признаков или природам. Если сама Халкидонская формула дает (по выражению английского богослова Bruce) лишь анатомию догмата, то Леонтий Византийский его алгебраизирует ($A \ B + C$), и этим, конечно, не раскрывается, а скорее закрывается сущность догмата. И даже формально может быть здесь еще поставлен вопрос: почему именно A является общим признаком для B и C , а не какое-нибудь N ? И, с другой стороны, почему именно A связано с B и C ? Но помимо этих формальных недоумений, мы спрашиваем себя уже по существу такого метода: приемлемо ли для нас это формально аристотелевское уразумение основного христианского догмата, какое дается нам у Леонтия Византийского? Есть ли для нас соединение двух природ с одной ипостасью механическое соединение свойств, аналогичное всякому другому соединению, и в этом смысле вещная категория, в которой совершенно не уловляется особый характер духа, живущего в разных природах? На этот вопрос мы можем отвечать только решительным и категорическим нет. Для нас необходимо понятие личного духа, мы мыслим в категориях

личности, там, где античность, как и патристическая мысль, имеет лишь категорию вещи. Речь идет не об алгебре или даже только анатомии, но о единой личности, живущей двоякой жизнью, Божеской и человеческой. Почему и как Божеская ипостась Логоса, Второе Лицо Святой Троицы, может одновременно быть ипостасью и человеческою, в чем есть не формальное, но реальное, внутреннее для этого основание? Словом, перед нами встает во весь рост проблема богочеловеческой личности и богочеловеческой жизни, то есть проблема *богочеловечества*, живой образ которого мы имеем в Евангелии.

Несмотря на всю несоответственность логических категорий античности для выражения учения о богочеловечестве Логоса, живая действительность Евангелия вынуждает к расширению этих вещных категорий: так, уже в самом Халкидонском догмате говорится об ипостаси или лице, как и в богословии ставится вопрос по поводу Евангельского образа Христа, о конкретной, личной жизни Богочеловека. Мы знаем уже, что в антитетике александрийства и антиохийства все время стоял вопрос о различении обеих природ в Евангельском образе Христа и об отнесении одних проявлений жизни Христа к Божеской природе, других к человеческой, а иных даже еще к какой-то «средней» категории. Обычная схема этого различения определялась таким образом, что на долю человеческого естества относилось уничижение, на долю второго – чудеса и прославление: «одно сияет чудесами, другое подвергается уничижениям» (послание папы Льва Великого). «Алкать, жаждать, утомляться и спать свойственно человеку. Но пять тысяч насытить пятью хлебами, но самарянке подать воду живую, но ходить непогружающимися стопами по поверхности моря, но заставить улечься вздымающиеся волны, запретить буре, без сомнения, свойственно Богу. И, чтобы не говорить многого, не одной и той же природе свойственно плакать от чувства жалости об умершем друге и властным словом вызвать его опять из четверодневного гроба; или висеть на древе и, обратив свет в ночь, заставить содрогнуться все стихии» (там же). В этих словах папы Льва Великого выражено обычное воззрение,

господствующее в патристике до святого Иоанна Дамаскина включительно. На долю же человеческого естества отнесена была и молитва, если только она не понималась как совершаемая только для вида. Нетрудно видеть, что, одной рукой подписываясь под Халкидонским догматом об единоипостасной и двуприродной жизни Богочеловека, другой фактически это единство Богочеловека при нераздельности и неслиянности природ здесь отвергается, заменяясь их чередованием во всей жизни и даже в отдельных поступках (прослезился – по человеческой природе, воззвал к жизни Лазаря – по Божеству). Через это снова вкрадывается несторианство, разделяющее природы, в чем и обвиняли халкидонцев монофизиты. Но и разделение, и чередование может относиться лишь к Богу и Человеку, но не к единому Богочеловеку, в котором оба естества нераздельно и неслиянно присутствуют в каждом жизненном Его акте.

Однако, помимо конкретного разумения Евангельского образа, вопрос о жизненном соотношении обеих природ во Христе возникает у Леонтия Византийского, а затем и у святого Иоанна Дамаскина и в более абстрактной форме, именно о взаимообщении (κοινωνία или ἀντίδωσις τῶν ἰδιότητων) природных свойств – *communicatio idiomatum*, учение, занявшее важное место в догматике. Здесь ставится общий вопрос: каково возможное влияние естества Божеского на человеческое и человеческого на божеское? Первая часть этого вопроса разрешается легко и благополучно: Божеское естество сообщает человеческому сверхприродные, благодатные свойства, давая ему силу превзойти себя, и это проникновение Божества в человеческую жизнь называется обожение, (θέωσις). Но каково же будет обратное влияние человеческого естества на Божеское, что также постулируется этим учением? Этот вопрос в сущности остается безответным (у Дамаскина сказано лишь об этом, что одно естество «не лишено участия в другом») за отсутствием догматических данных, а через это снова вкрадывается непреодоленное несторианство или же докетизм, то есть до-халкидонская еще антитетика. Эта же мысль о *communicatio idiomatum* находит для себя выражение в учении о

единой, по выражению Дионисия Ареопагита, богомужной (θεανδρική) энергии. Эта в высшей степени важная мысль, которая содержит в себе зерно предельного догматического обобщения в области христологии, первоначально явилась в монофизитских кругах, и ее острие было направлено против халкидонского учения о двойстве природ в сторону их смешительного соединения. Санкционированная авторитетным именем псевдо-Дионисия, она через Леонтия Византийского и святого Иоанна Дамаскина сделалась достоянием и православной догматики. Эта чрезвычайно трудная и сложная мысль буквально только обронена псевдо-Дионисием в письме к монаху Гаю в таких словах: «Он (Христос) не был человеком, как не был и не-человеком, будучи среди людей превыше человека, но будучи выше человека (оставался) истинно человеком. И в общем делая Божеское как Бог, а человеческое не как человек, но как вочеловечившийся Бог, явил нам некую богомужную энергию». Как видите, здесь собственно ничего нового и не сказано, кроме слов феандрическая или богочеловеческая энергия. Но бывают живые творческие слова, которые имеют в себе силу жизни, уже заключают в себе целое богословие, к числу их принадлежит и слово феандрический, богочеловеческий: единая жизнь двуприродная. Ни Леонтий Византийский, ни святой Иоанн Дамаскин по существу не делают нового шага в развитии этой мысли. При этом они не видят, в какой степени она несовместима с идеей чередования природ и с их пониманием и чудес, и страданий, и молитвы, и истощания в Господе. Вообще это учение уже выводит за грани святоотеческого богословия с его застывшими физическими категориями, хотя оно молчаливо подразумевается в качестве немого вопрошания во всех его построениях, в частности, в монофелитских и дифизитских спорах и даже в самом определении VI Вселенского Собора о двух волях и двух энергиях. Если их две, то как они между собой координированы? К ним также применено Халкидонское четверократное не: нераздельно – неслиянно, неизменно – неразрывно. Этим, так сказать, обеспечивается самобытность человеческой стихии как особой воли или энергии в

Богочеловеке. Однако, отрицательное определение и здесь недостаточно, требуется установить и положительное их соотношение. По своему это пытается сделать святой Иоанн Дамаскин, который устанавливает, что если Хотящий один, то и предмет хотения один (посылка, из которой как будто следует скорее монофелитское заключение). Это соотношение ближайшим образом сводится к тому, что Божественная воля попускает человеческой хотеть ей свойственного. «Плоть принимает участие в действиях Божества Слова, потому что Божеские действия совершались посредством тела, как бы посредством орудия, а также потому, что один был действующий». (Признание орудийности тела, конечно, едва ли отвечает общему смыслу догмата, утверждающему как раз наоборот, именно самобытность обоих естеств, в частности и человеческого.) В догматическом определении VI Собора это соотношение двух волей выражается в том, что «человеческая воля (во Христе) уступает, не противоречит и не противодействует, а следует и подчиняется» Божественной, так что «Его человеческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась», «и то, и другое естество производит свое в общении с другим». Здесь устанавливается, так сказать, иерархический примат воли Божественной над человеческой с сохранением в то же время тварной человеческой воли наряду с Божественной. Однако здесь простое соединение двух природ, имеющих одну общую ипостась, которое в Халкидонском догмате возможно благодаря своеобразному вещному пониманию природы и ипостаси, становится уже более затруднительным вследствие того, что явная актуальность присуща здесь и подлежащему и сказуемому, и волящему и волям. Две воли не могут быть так прямолинейно рядопологаемы, как две природы, и не могут быть соединены формальным эн-ипостасированием. Будучи иерархически различны, они нуждаются еще в постоянном внутреннем единении, подлинно богомужном действе единого Богочеловека с единой жизнью и действием, хотя оно и возникает из сочетания двух волей. Мы, конечно, не думаем здесь колебать догматического значения определения VI Собора, но мы

констатируем, что оно уже непосредственно упирается в проблему богочеловеческого единства, феандрической энергии. Это есть исходная, а вместе и заключительная, всю христологию в себя включающая проблема – Богочеловека и богочеловечества, которую поставил себе еще Аполлинарий. Иными словами, догматическое определение и VI Собора остается внутренне незаконченным, оно постулирует дальнейшее его догматическое раскрытие определением не только о двойстве, но и о двуединстве воле, которое в нем едва намечено.

Остается еще VII Вселенский Собор. Божественный инстинкт истины, действовавший в нем, привел его к богомудрому утверждению иконы и иконопочитания. Однако осталось без догматического определения то, что составляло для него догматическую основу. Между тем здесь в действительности обнажилась уже одна из проблем догматики богочеловечества как некоего единства в двойстве, именно сила образа Божия в человеке, а в то же время и образа человеческого в Божестве, единство богочеловеческого образа. VII Вселенский Собор есть символический указательный знак, обращенный к будущему.

Творчество Вселенских Соборов прерывается, не исчерпав своей проблематики, до того времени, когда веянию Духа Божьего угодно будет снова призвать к жизни мертвые кости, лежащие на поле вековой кипучей борьбы. Нельзя думать, чтобы дальнейшие догматические вопрошания даже в области христологии после Вселенских Соборов стали уже ненужными и невозможными, напротив, они есть и нудят к дальнейшему догматическому творчеству. Продолжение догматического творчества эпохи семи Вселенских Соборов должно явиться живой связью между ними и современностью. Богомудрые определения Вселенских Соборов в их целом суть некие священные догматические мифы или массивные символы, которые всегда нуждаются, так сказать, в новом догматическом раскрытии или переводе на богословский язык современности. Мы уже не можем их воспринимать именно так, как они даны были для своих современников, на философско-догматическом

языке античности. Конечно, эта античная форма неслучайна, она промыслительно предуказана как наиболее соответствующая для догматической символики (подобно тому как не случайно эллинскому гению в философии и искусстве дано было наложить свою печать на историю христианской догматики и культа). Но она роковым и неотвратимым образом не современна. Современная философия и психология совершенно иначе воспринимают основные понятия: ипостась и природу, для них они срастворяются с жизнью личного духа, с ее глубиной и основой, и нам совершенно невозможно оставаться в области физического и вещного понимания этих понятий, каким удовлетворялась патристическая эпоха. Мы не могли бы этого, даже если бы хотели, но это и не нужно и даже фальшиво: каждая историческая эпоха имеет свою собственную мысль и свой язык. До тех пор пока привычные формулы воспринимаются внутренне безучастно (что есть смерть для веры) или же остаются лишь достоянием истории, которая любит их именно за эту их архаичность, они не нуждаются в богословском переводе на язык современной мысли. Но как только пробуждается богословская пылкость и религиозная мысль, они так или иначе переводятся, и это есть творческое дело богословия эпохи. Этим отнюдь не колеблется и не умаляется их авторитет и даже боговдохновенность.

Призвание нашего времени есть ново-Халкидонское богословие, которое воскрешало бы для нас, а вместе и продолжало творчество семи Вселенских Соборов во всей полноте их проблематики, последняя же обобщается в одной, поистине Халкидонской, проблеме – богочеловечества. Сын Божий – Сын Человеческий в единстве Своей богочеловеческой жизни, или богомужной энергии, в истинном общении свойств, согласии и соединении воле, – такова остается догматическая проблема христологии и для наших дней. К четырем Халкидонским не – должна она найти и формулировать и основное догматическое да, которое так и не было богословски найдено в диалектике александрийства-антиохийства. Надо чтить дело семи Вселенских Соборов, но лучше выражать это почитание не риторическими и обычно преувеличенными

восхвалениями, но самым фактом, то есть усиленным и углубленным проникновением в их творчество – проблематику и достижения, и посильным продолжением этого гигантского труда. Предание церковное есть живое и живущее, то есть творчески продолжающееся и развивающееся как со стороны его уразумения, так и дальнейшего раскрытия. Надо отличать формально-рассудочное и мертвое охранительство от подлинного хранения Предания. Под лежащий камень вода не течет, и догматические определения Вселенских Соборов не должны для нас превращаться в такой камень, который существует лишь для того, чтобы поражать им головы неверных. Это есть седьмочисленное созвездие на небе духовном, по которому мы должны направлять и свой собственный путь. Между тем, богословие, зачарованное напряженным творчеством эпохи семи Вселенских Соборов, устроило из него для себя род догматической подушки, на которой воинствующе заснуло в позе вызывающей ортодоксии. В частности, в области христологии мы наблюдаем одинаковый застой, и прежде всего на Востоке, где внутреннее оскудение творческой мысли усиливается и внешними трагическими судьбами Византийской империи, подобными нынешним судьбам нашей родины. Но этот же застой наблюдается в этой области и на Западе, при всем догматическом «развитии» и схоластическом цветении католичества. Предметом догматических определений западных Соборов после церковного разделения является что угодно, только не христология, которая почитается исчерпанной. Некоторое догматическое движение возникает здесь лишь с Реформации, которая до известной степени разбудила и христологическую мысль после тысячелетнего сна. Возникают новые проблемы и новые идеи, при всей их односторонности. Однако эти рожденные в протестантизме идеи остаются без отзвука в церковном богословии, да кроме того, замирают и в самом протестантизме под влиянием мертвящего рационализма нового времени. Религиозное сознание современной эпохи зовет к догматическому пробуждению, и оно должно избрать для себя точкой отправления догматическое учение

седьмерицы Соборов, которые возглавляются двумя: Никейским и Халкидонским. Нашему времени нужно Никео-Халкидонское богословие, догматическое учение о Богочеловеке в Его Богочеловечестве, о Сыне Божиим, который есть и Сын Человеческий, сошел с Неба и стал плотью, но и воссел во плоти одесную Отца. Это и есть самая очередная творческая задача нашей эпохи в области христологии, на путях догмы, после семи Вселенских Соборов.

Автореферат книги Агнец Божий. О богочеловечестве, ч.I. Paris. Ymca-press, 1933²⁴⁶

Основная руководящая идея христологии автора есть Богочеловечество, то есть совершенное единение Божества и Человечества во Христе, а далее и вообще Бога и мира, и в этом смысле задача его – построить Халкидонское богословие. Таким образом, тенденция его направлена одинаково как против пантеизма, так и протестантского трансцендентизма. Его проблема есть христологическая: как *возможно* Боговоплощение, что оно для себя предполагает и в себе заключает? Автор начинает с обширного патрологического введения. Он находит христологическую проблему впервые поставленной у Аполлинария Лаодикийского. После него школы Александрийская (святой Кирилл) и Антиохийская (Феодор Мопсуэтский, Несторий, Феодорит и др., сюда же в известном смысле примыкает и папа Лев Великий) диалектически выражают, как тезис и антитезис, учения об единстве и двойстве природ во Христе. Эта антитетика преодолевается *синтезом* Халкидонского догмата о двойстве природ в единой ипостаси. Однако здесь мы имеем лишь догматический, но не богословский синтез, который и поныне еще составляет искомое для богословской мысли. Попытка его у Леонтия Византийского в учении об «эн-ипостасировании» двух природ Логосом есть лишь формальное схоластическое построение, запечатленное аристотелизмом, и не может удовлетворить современную мысль. Святой Иоанн Дамаскин не вносит новых богословских идей в христологию, но лишь резюмирует своих предшественников. Споры монофелитские и дифелитские, вместе с определением VI Вселенского Собора, движутся в плоскости прежнего богословия и не продвигают христологическую доктрину, но лишь дают Халкидонской формуле более конкретное выражение в отношении двойства не только природ, но и воли, богословски оставляя вопрос в недостаточной ясности, несмотря на труды святого Максима

Исповедника. На этом творческая мысль в области христологии обрывается, и желанный богословский синтез в учении о Христе остается на долю будущего, и, в частности, нашей теперешней эпохи. Основной вопрос христологии состоит в том, чтобы как можно понять соединение двух природ – Божеской и человеческой, в единой ипостаси Логоса, не только с отрицательной стороны, как оно определено в Халкидонском догмате – четыре не: нераздельно, неслиянно, неизменно, непревратно, но и с положительной. Каково не только Халкидонское не, но и Халкидонское да? В построении христологии автор совершенно решительно и открыто опирается на софиологию, учение о вечной и тварной Премудрости Божией. Святая Троица имеет природу, или усию, которая есть не только неисчерпаемая глубина жизни, но и самооткровение Божества, и в этом смысле усию есть и София. София есть всеединство, полнота идеальных образов Логоса, которым принадлежит и реальность, как Красота в Духе Святом. Она есть полнота жизни Божией, и в этом смысле есть Божественный мир. Как самооткровение Божества, она не есть ипостась, но принадлежит тройственной ипостаси, ипостасируется, причем ипостасью, непосредственно обращенной к Софии, является Логос. Идеальное же Все Логоса совершается, а постольку и ипостасируется Духом Святым, и обе ипостаси открывают Отца. И таким образом в усию, как Софии, осуществляется единосущная и нераздельная жизнь Святой Троицы. Она есть *ens realissimum* (реальнейшее сущее (лат.) – *Прим. ред.*) как Божественный мир, обладающий вечностью Божией. Она есть Слава Божия как Божественное блаженство в триипостасной любви Божией к собственному Своему Божеству. Вместе с тем она есть предвечное Человечество как Первообраз, по образу которого сотворен человек, и Логос есть в этом смысле Небесный Человек и помимо Своего воплощения. Божественная Премудрость, будучи вечным Первообразом тварного мира в Боге, является существенным основанием и содержанием творения, будучи погружена в становление. Божественный мир и тварный соотносятся между собою как вечная и тварная София. Будучи

тождественны по основанию, они различны по образу бытия. Первый есть предвечно сущий в Боге, второй, как возникший «из ничего», есть становящийся, однако и для него София есть и основание, и целепричина, энтелехия.

Тварный мир имеет свое средоточие в человеке, сотворенном по образу Божественного Логоса. Человек имеет нетварный, от Бога исшедший и Богом призванный к ипостасному бытию дух и свою природу, которая есть мир, как тварная София, в своем душевно-телесном организме. София в Творце и в творении есть тот мост, который соединяет Бога и человека, и в этом ее *единстве* и состоит Халкидонское да, основание Боговоплощения. Во Христе, в качестве нетварного ипостасного духа, присутствует сама Вторая ипостась, Логос, а Его обе природы суть София Божественная и София тварная, человечество Небесное и земное, – одно и то же начало в двух образах, Божественной полноты и тварного становления. Поэтому обе природы и могут положительно соотноситься, через общение свойств, *communicatio idiomatum*, в обожении тварного естества Божественным. София как *богочеловечество* и есть то онтологическое основание Боговоплощения, которое делает понятным, как «Слово плоть бысть» (Ин.1:14). С этой точки зрения получает свое значение и то отождествление двух именований: Сын Божий – Сын Человеческий в применении ко Христу, которое мы имеем в Евангелиях о Богочеловеке. Соединение двух природ в единой жизни единого Лица может быть понято лишь исходя из принципа самоумаления (кенозиса) Божеского естества в Богочеловеке до меры человеческого. Этот кенозис, однако, следует понимать не как оставление Логосом Своего Божества (как это трактуется в кенотических теориях), но как оставление Им Божественной Славы, полноты софийной жизни с погружением в становление. Этот путь уничижения проходится Христом до тех пор, пока человеческое Его естество не становится способным к принятию прославления. Вочеловечение Логоса с принятием меры человеческого естества, как оставление полноты Божественной жизни и Славы, «сошествие с Небес», выражается в том, что граница человеческого реально для Него является и Его

собственной границей. Потому принимается подлинность и Его человеческого развития, и неведения, и молитвы. Чудотворение же рассматривается не как проявление Божеской власти над миром, но лишь как действие духоносного чудотворца, по аналогии с человеческим чудотворением. При свете этой общей идеи – о погружении Божественного самосознания до меры человеческого – рассматривается Евангельский образ Христа с Его богочеловеческим самосознанием. Черты того же богочеловечества устанавливаются и в учении о трех служениях Христа. В частности, в пророческом служении отмечается Его человечность, в силу которой Божественная истина возвещает о Себе человекам не от Своего собственного Божественного Лица, как Бога, но по типу пророков, хотя, конечно, и превосходя их, – не как Бог, но как «равви» и «учитель», Богочеловек, в человеке и через человека являющий Божество Свое. К пророческому служению относятся и все дела Его, в частности и чудотворения, каковые свойственны были и другим пророкам, причем главное содержание Его пророческой проповеди есть Он Сам и Его богочеловеческий образ. В первосвященническом служении жертвенного послушания в любви к Отцу и человекам главное значение принадлежит искуплению, понимаемому также онтологически. Боговоплощение не есть только средство искупления от греха, но и возведение человека к богочеловечеству, к которому он призван в сотворении. Однако, будучи тварным существом, тварной Софией, человек отдален от Творца непроходимой пропастью, которая еще более углубляется вследствие греха как последствия удобопревратности твари. И Бог-Любовь, сотворяя человека, в предвечном совете берет на Себя ответственность Творца за восстановление твари, удобопревратной в ее свободе. Жертвой предвечно закланного Агнца Он искупает и эту природную тварность, и греховную удобопревратность, возводя Богочеловека к предназначенному для него богочеловечеству. При этом искупление раскрывается не только как дело одной Второй ипостаси, но и совокупный акт всей Святой Троицы. Богочеловек в силу единства Своей человеческой природы с общечеловеческой природой

отожествляется с Ветхим Адамом и силой сострадательной любви делает его грех Своим собственным. Он приемлет тяготеющий на нем гнев Отца, влекущий за собой богооставленность и смерть. Это принятие смертной чаши греха совершается духовно в Гефсимании, а телесно на Голгофе и завершается смертью. Христос выстрадывает телесно и духовно как бы эквивалент всех человеческих грехов, всех адских мук за грехи, и через то упраздняет силу греха, делает его как бы несуществующим, примиряет с Богом людей, которые своей свободой восхотят воспринять и усвоить это примирение, это спасение; Бог прославляет Христа за это жертвенное послушание, которым Он восстанавливает человека и становится достоин и способен к принятию прославления. Последнее выражается в Воскресении и Вознесении, которые совершаются Отцом силою Духа Святого, но вместе с тем и соответствующей богочеловеческой силой уже Самого Христа. Прославление принадлежит поэтому также к первосвященническому служению и предполагает еще не завершившийся кенозис, который окончательно преодолевается лишь в одесную Отца седения. Что же остается на долю Царского служения? В отличие от двух предшествующих оно является не завершившимся, но продолжающимся, доколе Царствие Христово не совершится в мире и Он не предаст царство Отцу. Царское достоинство Христа явлено лишь ознаменовательно в Его Царском входе в Иерусалим. Оно совершается Христовой силой в мире через верных Его служителей, и Апокалипсис содержит символы этого воцарения в мире, причем оно имеет быть явлено и до наступления конца ощутительно на земле, прежде чем исполнится век сей. Дальнейшие части книги о Богочеловечестве имеют быть посвящены учению о Духе Святом, экклезиологии и эсхатологии.

Отец Александр Ельчанинов²⁴⁷

25 августа с.г. скончался после долгой и мучительной болезни отец А.В.Ельчанинов. Смерть вырвала его в полноте сил, когда он готовился вступить на новое поприще пастырского служения в Парижском кафедральном соборе, куда он призван был митрополитом Евлогием после внезапной смерти отца Г.Спасского. Болезнь жестокая и неожиданная поразила его и, как хищный коршун, выпила из него все жизненные силы. Казалось, отяготела на нем десница Господня, и, как Иов на гноище, лежал он на одре болезни, который сделался для него и одром смерти. Все, что могла сделать человеческая помощь и самоотверженная любовь, было сделано для него, но Господь судил призвать праведника в Свою обитель, и туда возлетела его светлая, чистая и праведная душа, не удержанная человеческими усилиями. Судьбины Божии неисповедимы, и не о нем, упокоившемся в стране живых, ныне надо сожалеть, а о себе самих, без него оставшихся. Ибо горькая утрата для живых есть его уход от нас. Я не позволю себе здесь касаться святыни скорби его собственной семьи, но его духовная семья простиралась далеко и широко за пределы этой последней. Он был священник и пастырь, который связан был нитями духовно-отеческой любви с множеством душ, которые теперь почувствуют себя осиротевшими, потерявшими кроткого и любящего отца и друга. Эти слезы и эта любовь ведомы только Небу, о них не будет рассказано в летописях истории, хотя то, что совершается в сердцах, есть самое важное, что вообще происходит в жизни. Не только по личным качествам, пастырской призванности и одаренности, совершенно исключительной, но в особенности по своему типу отец Александр, как священник, представлял собой явление необычайное и исключительное. Ибо он воплощал в себе органическую слиянность смиренной преданности Православию и простоты детской веры со всей утонченностью русского культурного предания. Он был одним уже из немногих в эмиграции представителей старой русской культуры, достигшей

перед революцией, в особенности в тех петербургских и московских кругах, в которых он вращался, своего рода зенита. Здесь биография почившего вплетается в историю этой русской культуры, о чем пишущий эти строки может быть и историческим свидетелем.

Мое знакомство со студентом, сначала университета, а потом Московской Академии, А.В.Ельчаниновым относится к эпохе примерно 30 лет тому назад в Москве. В это время выделялась и обращала на себя внимание молодая группа мыслителей, писателей и церковных деятелей, связанная между собою не только личной дружбой, но и товариществом по школе. Судьбе было угодно, чтобы на одной школьной скамье в Тифлисской гимназии сидели такие люди, как великий русский ученый и богослов отец Павел Флоренский, безвременно скончавшийся философ Вл.Эрн и будущий священник и педагог А.В.Ельчанинов, которые затем в северных столицах, но преимущественно в Москве, продолжали свою школьную связь. Все они – каждый по своему – определились в новом для того времени, но исторически давно жданном религиознокультурном типе, который естественно примыкал к более старшему поколению того же характера, – и плеяды мыслителей, писателей, богословов, поэтов нашего поколения (Тернавцев, Бердяев, Карташев, Вяч.Иванов, Гершензон, Розанов, кн.Трубецкие и др.). К ним же естественно присоединялись и их молодые сверстники, как священник В.Свенцицкий, Андрей Белый, священник С.М.Соловьев, А.Блок и др.) А.В.Ельчанинов был любим и принят одинаково в кругах литературной Москвы и Петербурга, и везде с радостью встречалось появление студента с лучезарной улыбкой, с особой скромностью и готовностью слушать и запечатлевать эти бесконечные творческие беседы. В дружеских кругах его звали Эккерманом при Вяч.Иванове, а затем при отце П.Флоренском, с которым он вместе жил в Сергиевском Посаде (кажется он и сам, шутя, применял к себе это название). Начало этого века отмечено в истории русской мысли возникновением так называемых религиозно-философских обществ, сначала в Петербурге, а затем в Москве, а позже и в Киеве; в них находили для себя

выражение новые борения и искания с их проблематикой и идеологией. Московское религиозно-философское общество «имени Вл.Соловьева» было основано осенью 1905 года, и первым его секретарем и неизменным сотрудником явился А.В.Ельчанинов (принимавший участие ранее того и в Петербургском религиозно-философском обществе), и он оставался на этом посту, пока для этого была внешняя возможность, неся по преимуществу невидимую, но незаменимую организационную работу. Это была, в то же время, активная проповедь христианства, борьба с безбожием интеллигенции в ее собственном стане, – особая задача, выпавшая на долю нашего поколения и разрешавшаяся с посильной искренностью и энтузиазмом, хотя и без решительной победы, если судить по теперешнему разгулу старого интеллигентского, разлившегося в массы атеизма. А.В.Ельчанинов вместе с друзьями служил уже здесь делу христианской миссии, которому позже отдал себя всецело как священник. Одновременно возникали и иные начинания в области религиозно-политической, с которыми А. В. Ельчанинов также был связан через своих друзей. Здесь речь шла об идейном и практическом преодолении традиционной идеологии, сливавшей и отождествлявшей политический абсолютизм с Православием. Но собственное призвание А.В.Ельчанинова было всегда не литературное, но личное общение с людьми, в частности с молодыми душами. Он был педагогом по призванию, и уже тогда было известно, какой исключительной любовью пользовался молодой студент среди своих учеников. И эта черта – особый интерес к воспитанию и умение установить личную связь и дружбу между воспитателем и воспитываемым, – была особым даром отца Александра. Этой своей потребности он нашел удовлетворение позднее на поприще педагогическом, став во главе частной гимназии в Тифлисе.

Обстоятельства разлучили нас надолго, и наша новая встреча произошла уже в беженстве, в Ницце, где он разделял общую скорбную долю эмигрантского существования. При этой встрече для меня стало ясно, что он решительно перерос уже

рамки светской педагогики, которая ограничивается наружными покровами души, не входя в самое сердце. Пришло время осуществить педагогический дар во всей его полноте – в пастырстве. «К почести высшего звания» – к предстоянию перед алтарем Господним влекла его одинаково как его личная религиозная потребность, так и эта педагогическая стихия. И желанное совершилось: с 1926 года отец Александр – священник, занимающий скромное место при Ниццком соборе. Со всей открытостью своей чистой и верующей души вкушал он Небесные радости предстояния перед престолом Агнца и с христианским смирением и мудростью этого смирения принимал терния, которые неизбежно встречаются на пути этого служения, как и внешние трудности жизни, его не щадившие. Он отдался работе приходского священника, но мог ли он при этом забыть свою первую любовь – воспитание детства и юношества, конечно, уже на церковных началах? Совершенно естественно, что он оказался одним из местных руководителей «христианского студенческого движения», и нельзя было не поражаться и не радоваться, видя с какой преданностью относились к нему отдельные его члены. То была какая-то простая и крепкая настоящая дружба. В этом совершалась та молчаливая и незримая пастырская работа над человеческими сердцами тех, кто с такой любящей скорбью отпускали его из Ниццы и теперь так глубоко и искренно его оплакивают. В это время в собственной духовной жизни почившего стали преобладать настроения аскетические. Он посвящал преимущественное внимание святоотеческой письменности, в частности читал комментарии на творения прп. Иоанна Лествичника.

Много даров у Бога, и Бог ведает пути Свои. Но человеческий глаз в редящихся рядах старого культурного поколения, а в особенности в пастырстве, – еще не видит новых заместителей опустевших мест, и по-человечески становится тоскливо и жутко. Однако не место этим чувствам там, где совершается воля Божия. Сеется семя в смерти, восстает в славе, и славим и благодарим Господа о всем!

Кланяясь отошедшему в вечность и творя ему вечную память, да будет мне дано соединить ее с памятью обо всей той отошедшей эпохе, как и о тех друзьях, с которыми Провидение соединяло почившего и нас всех в этой жизни, и прежде всего тех школьных его друзей и товарищей, из которых «иных уж нет, а те далече», с памятью о великой русской религиозной культуре.

«Если пшеничное зерно не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет плод свой» (Ин.12:24). Слава и вечная память всем отошедшим и ныне почившему брату нашему!

12. (25.9) 1934 Paris

При реке Ховаре (Речь на акте в 10-летие Парижского Богословского института)²⁴⁸

Начну с личных воспоминаний. После занятия Крыма большевиками в 1920 году я не присоединился к общей эвакуации и остался в родной земле. Передо мной прошли ужасы красного террора, страшный голод и первая волна гонения на Церковь – в связи с изъятием церковных ценностей и начавшимся живоцерковством. В 1922 году я жил на приходе в Ялте, в совершенном богословском одиночестве. Там я и мнил, отдавши на пастырскую работу оставшиеся силы, закончить дни. Свои досуги я посвящал исследованию о «filioque» (и от сына (лат., католическое дополнение к Символу Веры) – *Прим. ред.*), и за томом патрологии Миня застали меня пришедшие ко мне для обыска и ареста. В тюрьме мне было объявлено, что я подлежу пожизненной высылке за границу, в числе других профессоров. Это совпало со временем активного натиска живоцерковников, в Симферополе начался большой процесс религиозников, и, конечно, и моя судьба решилась бы в эти дни. Но рука Промысла неожиданно подняла меня, и я очутился в начале 1923 года в Царьграде. Оттуда я был вызван друзьями в русский факультет в Праге, но еще в Константинополе я имел весть от А.В.Карташова, что за границей бродит мысль о создании высшей богословской школы. Эта мысль уже была мне близка и ранее. Еще в России, когда дни старой школы были явным образом сочтены, вместе со своим другом отцом П.Флоренским я прилагал величайшие усилия к созданию *свободной* и в то же время церковной, современной и верной преданию, богословской школы. Тогда эта мечта, конечно, рассеялась как облако перед лицом большевистской революции. Теперь она как будто снова сулила осуществиться, хотя и в измененном виде, с присоединением практической задачи приготовления пастырства, причем, однако, богословская задача оставалась первенствующей. И вот через два года совершилось это чудо преподобного Сергия – возникла богословская школа в Париже, в центре мира, среди

инославия, и не только возникла, но и просуществовала, и проработала в течение 10 лет. Это десятилетие во всяком случае есть уже совершившийся факт в истории русского Православия. Даже если бы наше дело прекратилось, оно останется пребывающим в скрижалях истории. В нашей школе все явилось импровизированным: прежде всего материальные средства существования, не имеющие для себя никакого государственного или даже общественного обеспечения. Но также импровизированным явился и ее научный персонал: вместе с представителями старшего поколения, которым Провидением дано было вместо лютой смерти еще 10-летие богословского труда, сюда стеклись представители нового поколения, непатентованные богословы, как бы офицеры военного времени, которые принесли с собой свой энтузиазм любви и верность Церкви. Образовалась своеобразная группа богословов, при всей разности индивидуальных образов отмеченная единством судьбы и призвания: служить Церкви богословской мыслью, научным трудом, – такова наша русская Оратория. Docendo discimus (обучая, мы учимся (лат.) – *Прим. ред.*), новое русское богословие рождается из нужд и в связи с преподаванием. Из его трудов и дней выросла целая богословская литература, создалась особая школа – Парижского богословия, которая, несмотря на сложную и даже диссонансную гармонию, имеет некоторое общее лицо и составляет единое целое. Оно, это богословие, не было и не хотело быть не помнящим родства и небрежащим предание, но оно было вырвано из своей колеи и оторвано от родной почвы. Оно возростало на духовной чужбине, как вожди Израиля в Вавилонском изгнании. Ибо они не только плакали на реках Вавилонских, но и имели великие пророческие видения, как Иезекиль при реке Ховаре и Даниил при дворе царей. Соприкасаясь с высокой мудростью Востока, они сохраняли и полнее, и глубже постигали тайну собственного избранничества. Народ Божий, который был выброшен из земли обетованной в царство Вавилонское, унеся с собою сокровище веры, не погиб, но духовно возродился. Его национальное самосознание расширилось до вселенского. Его история из провинциальной

стала всемирной. Возвратившиеся из изгнания оказались способны к восстановлению храма и ограда закона. Вавилонское пленение явилось творческой эпохой в истории Израиля, и без него мы не имели бы Ветхого Завета в его полноте. Конечно, никакой народ не может сравниться в судьбах своих с народом избранным, однако мы можем находить в них подобие и нашим собственным. Подобное испытываем и мы, хранители заветов Православия, на этом малом острове в океане Вавилонском. Мы стоим перед лицом инославного и языческого мира, и притом во время величайших мировых катастроф, которые изменили не только нашу больную родину, но и изменяют лик всего мира. Все христианство стоит перед великими и новыми задачами в своем призвании пасти народы, для чего оно доселе еще оказывается несостоятельным. Все христианство по-новому сознает необходимость общецерковного единения и его ищет на путях экуменизма, которые и нам не неведомы. Духовный провинциализм, хотя и сохраняется в тихих затоках до первой бури, но уже потерял право на существование; он остается лишь в качестве неподвижного старообрядчества, подкрепляемого ленью мысли. Перед теми проблемами богословской мысли и жизненного самоопределения, перед которыми стали мы здесь с самого начала, не стояли наши предки, они вверены Провидением *нам* как наше дело, как наши задачи. Наше дело в Париже не есть только местнопровинциальное, оно и мировое; и не потому, что мы живем в мировом городе (можно и живя в нем оставаться в глухой провинции, что мы непрестанно и наблюдаем), но потому, что мы живем с миром, вошли в его творческий трепет. Вечность церковная вообще совершает свое бытие во времени, и каждая историческая эпоха имеет свой собственный лик, усваивает особую тональность, определяется характерной для нее проблематикой. И Парижское богословие хочет быть и является *современным* в отношении к своей современности, подобно тому как были современниками своей, современности а потому и вождями своей эпохи те, кого Церковь ублажает как вселенских учителей. Печать эпохи явственно лежит на нашем

богословском творчестве и, поскольку новое и есть синоним творчества, это есть наш модернизм, в котором нас укоряют люди, тщащиеся бессильно остановить солнце и упразднить историю. Но этот модернизм есть и хочет быть живым преданием, которому мы посильно служим в верности Церкви. Чудо творчества не совершается без творческого дерзновения, и его вдохновение ищет для себя своих собственных путей, ибо поистине в доме Отца суть обитатели многи. Но есть одно условие, при котором лишь возможно богословское творчество, это – свобода искания, без которой утрачивается искренность и воодушевление. При всех своих достоинствах и достижениях прежняя духовная школа не имела этого блага в такой мере, как мы, которые почтены этим даром от нашего иерархического главы. Да, мы были свободны в своем богословствовании, нам было оказано доверие, и, смею сказать, мы его оправдывали и оправдываем. Ибо наша свобода есть церковная свобода верных и любящих сынов Церкви, а не взбунтовавшихся рабов. Мы хотим свободной преданности Церкви – верности ее преданию, но верности творческой. Вероятно, скажут, что дар духовной свободы есть не только драгоценный, но и *опасный* дар. Может быть, это и так, но позволительно ли прежде всего искать безопасности? Все творческое содержит в себе элемент риска и неуверенности. Не опасным ли является перед судом здравого смысла и само христианство, и нам ли в наши дни всеобщего смятения апеллировать к безопасности? Апостол шел по водам за Христом, пребывая в безопасности, но стал тонуть, как только испугался этого своего пути. И существует ли путь, обеспеченный в его безопасности среди этого мирового урагана, в этой океанской буре? Только любовь к Христу и Церкви Его может дать нам эту спасительную уверенность.

Есть одна черта, которую может засвидетельствовать о себе Парижское богословие в оправдание своей свободы и самого даже существования: оно рождается из молитвы; больше того – из вдохновений Божественной Евхаристии, у алтаря. Не внешне только, но и внутренне наша школа соединена с храмом, а наши убогие рабочие храмины находятся непосредственно под храмом. Это знаменует естественную

иерархию ценностей и в наших сердцах. *Lex orandi est lex credendi* (закон молитвы – это закон Веры (лат.) – *Прим. ред.*) – говорит богословская формула. И без ложной гордости, но и без лицемерной скромности можем мы сказать, что богословский труд истекшего 10-летия представляет особую страницу русского православного богословия, открывает как бы новую ее главу. Он уже неотъемлемо принадлежит истории, сколь бы ни малы были наши силы, сколь бы ни тяжелы были условия нашего труда. Богословские труды деятелей нашей школы, настоящих и бывших, даже и количественно не уступают, а может быть, относительно превышают труды наших западных собратий за истекшее 10-летие. Есть особый коллективный, написанный и не написанный, опубликованный и неопубликованный труд, – Парижское Богословие. Его мы со всей почтительностью приносим Церкви и со всей верностью посвящаем нашей родине.

Мы именуем своим духовным вождем и покровителем преподобного Сергия, и его образ да будет на нашем труде означен – образ смирения, соединенного с вдохновением и деятельной любовью. Его творческий подвиг на заре XIV века в другом месте и в иных условиях, хотим продолжать мы в наши дни, – церковный, национальный, общечеловеческий. Его молитва и богомыслие, служение братии и всем страждущим, его боление о душе народа и о судьбах родины и мира да будут для нас руководящим образом! Преподобный Сергей во свидетельство своих вдохновений создал храм Пресвятой Троицы, Бога Любви. Этот храм есть собор всего христианского мира, образ Церкви Вселенской. И да совершается труд наш под духовным куполом этого храма!

Иерархия и таинства²⁴⁹

I. Иерархия в апостольский век

Вопрос о возникновении трехстепенной иерархии как основы церковной организации принадлежит к числу труднейших в современной церковно-исторической науке и, по всей вероятности, при данных источниках обречен остаться достоянием гипотетических догадок и построений. Однако можно считать наиболее вероятным тот общий итог, который напрашивается в результате исторических наблюдений: в течение первого века, Апостольская и послеапостольская церковь не знает трехстепенной иерархии в теперешнем смысле.²⁵⁰ Последняя может быть констатирована с начала II века (с первого послания Климента, посланий святого Игнатия Богоносца и после них) и еще даже на переломе I и II века, по крайней мере по местам (Διδαχή), мы наблюдаем более сложную харизматически-иерархическую организацию. Однако уже с середины II века водворяется иерархическая организация с более или менее явным «монархическим» епископатом во главе. Мы наблюдаем как бы две эпохи: во-первых, апостольский и послеапостольский век, когда благодатные дары, приуроченные позднее к харизме иерархической, были обильно изливаемы как бы *поверх* иерархических граней, и, наряду с самими святыми апостолами, действовали и разные харизматики (1Кор.12), и, во-вторых, эпоху урегулированного харизматизма через иерархию по типу ветхозаветного священства, начиная с II века. Можно не преувеличивать (подобно Зому) всей противоположности обеих эпох, однако нельзя не видеть всего их *различия*. При этом – что здесь самое важное – самый переход от одной эпохи к другой остается неуловим. Древоначальное отсутствие трехстепенной иерархии имеет силу исторического *факта*, обессилить который остаются тщетны попытки православно-католической апологетики, и мы не знаем во всей точности установления иерархии. Мы не знаем и прямого «апостольского преемства» при установлении этой иерархии, которое было бы обозначено внешне определенным образом. Хотя, на основании примеров апостольских

рукоположений в Деяниях Апостолов, мы и можем постулировать преемственность этого рукоположения от апостолов для первоиерархов, но констатировать его мы бессильны. Прагматически тенденциозные свидетельства о непрерывности апостольского преемства для Римской церкви у Тертулиана и святого Иринея (как и для Малоазийской церкви у святого Поликарпа), конечно, не имеют достаточной доказательной силы, да и они даже не пытаются показать непрерывную линию апостольских рукоположений для *всех* церквей и для всех случаев рукоположений. Идея *прямого и непрерывного* иерархического преемства от апостолов навеевна прежде всего католической доктриной о примате Петра, продолжающего свое пребывание в Церкви в лице римских первосвященников, а также учением о *непосредственном* установлении всех семи Таинств Самим Христом, причем это определение Тридентского Собора²⁵¹ было воспринято и догматической доктриной²⁵² Православия. Такая доктрина, конечно, не оставляет места для того фактического hiatus (зияния, перерыва (лат.) – *Прим. ред.*), который во имя научной правды констатирует церковная история при переходе от доиерархической к иерархической эпохе. История в данном случае ставит вопрос для *догматического* истолкования, именно о том, как же следует понимать иерархическое начало в его значении в Церкви, а также и общий принцип апостольского преемства, которым в настоящее время устанавливается обоснование иерархии. Католическая доктрина о примате Петра, установленном якобы Самим Христом, и о преемстве его апостольства в папах обладает, по крайней мере, последовательностью, хотя и покупается ценой догматического мифа о продолжающемся пребывании апостола Петра в римских папах и на Римской кафедре. Однако даже и с католической точки зрения уже нет основания говорить о *личном* преемстве *других* апостолов, да это и не говорится, потому что в этом не заинтересована римская догматика. В этом была бы более заинтересована догматика православная, которая, однако, доселе не делала, да и едва ли была бы способна сделать опыт такого доказательства. Мы встречаем иногда

такое словоупотребление в общей форме в применении ко всему епископату, которому приписывается в таких случаях *полнота* апостольской благодати. Но это есть простое недоразумение, ибо православная догматика совершенно не знает идеи продолжения апостольского звания в их преемниках. Достоинство и служение святых апостолов, как знавших Христа во плоти и Им Самим призванных, *не* передаваемо, и епископат отнюдь не имеет *полноты* даров апостольства и в *этом* смысле *не* есть апостольское служение. Последнее гораздо выше епископства, которое входит в апостольство как один из частных его даров и даже не должно быть сравниваемо с ним. Можно считать, что вдуновение Духа Святого, которым подавалась апостолам власть отпущения грехов в явлении Воскресшего Христа (Ин.20:22–23), было для них как бы епископским рукоположением, и оно получило силу для себя в Пятидесятнице. Однако самое призвание в апостольство, совершенное Христом, вовсе не было связано с каким-либо *частным* даром и не было приурочено только к нему одному. И то, что святые апостолы в Пятидесятницу восприняли в огненных языках Духа Святого, было гораздо большим, нежели только епископство, — именно все их пророческие и харизматические дары. Церковь называется *апостольской* не в смысле «апостольского преемства» епископского рукоположения, или, по крайней мере, не в одном только этом смысле, но в отношении всей *полноты* апостольского предания. И апостольское преемство в этом смысле свойственно *всей* Церкви, а не одной лишь иерархии, как и дары Пятидесятницы в образе огненных языков даны не одной лишь апостольской иерархии, но и всему народу церковному. Католическое и католизирующее истолкование Пятидесятницы хочет придать ей то значение, что в Сионской горнице были собраны лишь первоиерархи — апостолы, и лишь через них эти дары далее передаются остальным членам Церкви. Но такое тенденциозное истолкование противоречит фактам, ибо по книге Деяний Апостольских при сошествии Святого Духа присутствовали не одни апостолы, но и Мария, Матерь Божия, и многие другие (Ср. Деян.1:14 и Деян.2:1–4). Но даже если бы и

не было этого, нельзя думать, что апостолы в Пятидесятницу представляли собой только иерархию, «учащую и правящую Церковь», при отсутствии мирян. Правильнее считать в таком случае, что двенадцатерица апостолов фактически представляла собой *все тело* Церкви со всеми ее членами, то есть *иерархию и мирян* хотя и не дифференцированно, но в нераздельности. Здесь имеется полная аналогия с Мф.28:19–20, где повеление крестить и учить все языки, непосредственно обращенное к апостолам, в действительности имеет в виду всю Церковь. (Это подтверждается в частности, и тем фактом, что Крещение может быть совершаемо и мирянами, оно же предполагает и научение). Бесспорно, что в полноте даров, ниспосланных Церкви, которая была представлена в лице апостолов, были и полномочия иерархические, но не исключительно они одни. Если ветхозаветная иерархия получила свое начало от полноты даров пророка и боговидца Моисея, то и апостолы положили начало христианской иерархии не в качестве лишь первоиерархов, но от всей полноты апостольства, которая, как таковая, никому не передается, а потому и неуместно говорить об *апостольской* благодати у одних иерархов.

Апостолы основывали Церкви по местам и предусматривали их устройство. Однако этого нельзя понимать легалистически, в том смысле, чтобы они сами создавали всю систему церковных установлений, определяли церковную организацию. Богочеловеческая природа Церкви предполагает не только *божественное* вдохновение и руководство, но и ответное *человеческое* творчество и самоопределение. Поэтому церковь подлежит *историческому* развитию. И в соответствии этому в первоапостольской Церкви мы наблюдаем первоначально известную аморфность и безформенность. (Это и подало Зому повод видеть в последней внутреннюю норму церковной церкви, в отношении к которой всякий институционализм, «церковное право», является грехопадением). Эта аморфность восполнялась и скреплялась личным служением апостольским и их непрерывным посещением разных общин (сюда же присоединяются и

позднейшие «харисматики»). Но, конечно, и оно не могло удовлетворять всем практическим нуждам местных общин (или еkkлезий), которые поэтому имели свои собственные органы: «епископы», «диаконы», «пресвитеры» и пр. При этом в апостольской письменности мы не встречаем указаний, чтобы Евхаристия, преломление хлеба, которое начинает совершаться тотчас же после Пятидесятницы (Деян.2:42–46), имели для себя нарочитых совершителей, помимо самих апостолов, которых, конечно, не было достаточно для того, чтобы удовлетворять литургическим нуждам в разных местах. Это выразительное умолчание о существовании нарочитой иерархии для совершения Таинства Евхаристии свидетельствует скорее о том, что здесь еще не существовало определенного иерархического строя сакраментальной жизни. Идея всеобщего священства, хотя и не в определенных конкретных формах, была практически руководящей для этого строя, остатки или переживание которого мы имеем в *Дидахе*, Учении 12 апостолов, где Евхаристия совершается и евангелистами, и пророками, и епископами или пресвитерами.

II. Возникновение иерархии в послеапостольский век

Таково прямое свидетельство истории, которое не может быть обессилено догматическими постулатами о непрерывном существовании иерархии для совершения Таинств с древнейших времен. Напротив, более вероятным является, что иерархия *возникает* в истории как бы самопроизвольно и, конечно, в соответствии с духом апостольского предания и никоим образом не вопреки ему, хотя и было время, когда ее не было.²⁵³

Этот факт исторического *возникновения* иерархии в настоящее время вносит целую догматическую смуту, причем и в суждение о самом историческом факте привносятся догматические страсти и тенденциозность. Для одних в этом факте содержится догматическое устранение преемственной иерархии в пользу выборного всеобщего священства, для других уже в самом признании этого исторического факта усматривается злостная ересь – подрыв иерархического начала в жизни Церкви, которое хотят поддержать историческим мифом. Обе точки зрения одинаково неверны в своей прямолинейности, но факты, бесспорно, нуждаются в догматическом истолковании.

Существуют Таинства, *прямо* установленные в Евангелии и потому получившие название *Евангельских*; о них не возникает тех своеобразных вопросов, которые ставятся относительно Таинств «неевангельских». История свидетельствует, что некоторые Таинства, хотя и соответствуют духу предания Апостольской церкви и в ней даже существуют как бы в зерне, однако проявляются в жизни не сразу, но в историческом развитии, чем отнюдь не умаляется их значение. Таково Елеосвящение, Брак, в известном смысле даже Покаяние и, очевидно, сюда же относится и Священство. В протестантизме установился догматический принцип, своего рода староверчество, согласно которому только то имеет догматическое право на существование, что отмечено печатью

примитивности (*Ur-Christentum*), так сказать, доисторичности. В этой предпосылке заключено молчаливое отрицание церковной истории, которая рассматривается лишь как грехопадение. Почему должны иметь силу лишь учреждения более ранние и недоразвитые сравнительно с более развитыми и поздними? Почему эти последние лишены авторитета Священного Предания, приписываемого исключительно первым? На этот вопрос никогда не было дано ответа, считалось самоочевидным, что первохристианство есть норма всего христианства. Но в то же время остается неопровержимым фактом церковного Предания, что после промежутка лишь нескольких десятилетий, существующего между апостольским и послеапостольским веком, мы уже наблюдаем во втором веке епископат и трехчленную иерархию. Вообще устанавливается иерархический принцип: святой Игнатий, святой Ириней, святой Киприан и другие уже выражают его как бесспорный и самоочевидный. В этом стремлении к верности лишь изначальному преданию Церкви, в ее доиерархическом состоянии, хотя оно утверждается во имя свободы, или «профетизма», в действительности проявляется скорее ветхозаветный номизм в легалистической законченности своей. Между тем органически развивающееся и постепенно приходящее к полноте своей предание в верности апостольским началам породило иерархию. При этом порождении явственно выступает древнеапостольский принцип возложения рук как образ сообщения благодати от святых апостолов в Апостольской Церкви. Эта сила передана апостолами их преемникам, хотя мы и не можем точно установить всех частных случаев этой передачи (соборные Послания Тимофея и Тита). Это возложение рук первоначально имеет многообразное и неопределенное значение. Лишь позднейшее Предание Церкви связывает с определенными его образами определенные – и притом разные – дары из полноты сокровищницы Церкви. В этом смысле можно сказать, что Церковь сама устанавливает иерархию в ее теперешней форме. Обычно различаются и противопоставляются в католическом, а вслед за ним и в православном богословии установления *iure*

divino и iure ecclesiastico (по божественному праву и по церковному праву – *Прим. ред*), божественные и безусловные и относительно исторические, причем трехстепенная иерархия (возглавляемая папой) относится, конечно, к числу первых. Однако, ни та ни другая категория не уловляет вполне характера иерархического установления. Иерархический принцип, преемство через рукоположение, есть установление божественное, существует iure divino, но в своем конкретном историческом бытии оно возникает в истории Церкви, iure ecclesiastico. И в общем это будет, конечно, modo divino-humano, богочеловеческим действием Церкви.

В первоначальной Церкви полнота даров Пятидесятницы изливалась преизобильно, как при жизни самих апостолов, на протяжении некоторого времени, может быть два-три десятилетия и после них. У нас нет прямых указаний, чтобы апостолы, основывая новые церковные общины, сами рукополагали для них определенных иерархов. Скорее оставалась возможность установления иерархии, которая однако осуществлялась самой Церковью. Она, Церковь, из полноты своей пребывающей Пятидесятницы, порождала иерархию, согласно Божественному Духу, в ней живущему, и согласно общему началу преемственности благодати. Если в Ветхозаветной Церкви мы имеем установление иерархии по повелению Божию, через пророка Моисея, то и здесь иерархия возникает чрез пророческую духоносную деятельность Церкви. Церковь есть a priori иерархии, а не иерархия есть a priori Церкви. Представление об иерархии как о прямом и непрерывном преемстве рукоположений от апостолов свойственно позднему веку – Иринея, Тертулиана и Киприана. Оно слишком ярко окрашено характером прагматическим и не может считаться достаточным свидетельством, имеющим силу историческую. Если вне всякого сомнения в апостольстве сосредоточивалась вся полнота и сила епископства, которая дана была в Пятидесятнице всей Церкви, то это не означает, чтобы апостолы были фактически архиереями определенных Церквей. Напротив, они не оставались в определенных местах, и

сведения об этом (кроме явно легендарных) у нас отсутствуют (как и рукоположенные апостолом Павлом Тит и Тимофей не были в точном смысле слова епископами). Представление об архиерействе апостолов вытекает с необходимостью лишь из католического понимания иерархического преемства (прежде всего от апостола Петра) и вообще иерархии как власти *над* Церковью (особое применение принципа *ex ore operato* (Тем самым, что действие не сделано – *Прим. ред.*). Предполагается, что внешним фактом преемства устанавливается, как *данная*, иерархия, которая и властвует над Церковью в качестве церковной олигархии. Такое представление, хотя распространено и среди некоторых православных богословов, не соответствует православному пониманию Церкви как органического единения всех членов в теле, хотя и с различием их, – единения всех в свободе и любви, в соборности. Согласно этому разумению, все дары, в частности и иерархические, даны *всей* Церкви в ее соборности, а потому Церковь силою этого оказалась компетентна выделять разные органы для разных функций и *устанавливать* иерархию. Для этого вовсе не было необходимо то *прямое* преемство рукоположений от апостолов, которое, будучи постулируемо, однако не может быть доказано. Вся доктрина иерархии должна быть освещена в духе принципа соборности, согласно которому иерархия существует в Церкви и для Церкви, но не *над* Церковью, есть ее органический член, хотя и облеченный особыми полномочиями. Римская доктрина в такой мере повлияла на богословское мышление *всех* исповеданий в этом вопросе, что нужно немалое усилие это влияние преодолеть. Основной принцип должен здесь быть тот, что иерархические полномочия принадлежат *всей* Церкви, и епископы *возникли* в Церкви ее силой, а не даны ее как бы извне, прямо от апостолов. *Епископство*, но не *епископы*, включено в дары Пятидесятницы, благодаря которым в общем числе рукоположений возникали по местам, в соответствии нуждам церковным, отдельные епископии. Было совершенно естественно, что последние возникали через рукоположение от епископов же, что и получило для себя именование

«апостольского преемства». Смысл этого названия в обычном понимании тот, что в пределах *видимого* исторического поля не существует перерыва в иерархическом преемстве рукоположений. Однако идея «апостольского преемства» имеет в Древней церкви еще и другое, более широкое и догматически очень важное значение. Здесь разумеется не только преемство иерархического рукоположения, но и принадлежность к данной церковной общине, основанной апостолами или от них возникшей, то есть преемство *соборности*. Этот важный исторический факт, отмечаемый Тернером в его превосходном очерке об «апостольском преемстве», устанавливает в мировоззрении Древней церкви принцип *соборности* как неразрывности органической связи, единства жизни общин.²⁵⁴ Епископская благодать дается общине, а не отдельному лицу, которое реализует ее лишь *в связи* с общиной. Это значит, что не епископское лишь возложение рук, но вся община своим согласием и участием устанавливает иерархию с ее преемством. Органическая связь общин между собою выводит за грани частной Поместной церкви, которая отнюдь не является замкнутой в своей соборности, но находится в органической связи со всем Телом Церкви. Эта связь внешне выражается тем, что рукоположение епископское предполагает участие двух или трех епископов, принадлежащих другим Церквам, как их представителей, то есть включается в жизнь общецерковного целого (Киприановское «*in solidum*»).

Это не есть идея церковной демократии, но церковнособорной органичности. Иерархия с ее иерархическим преемством дана всей Церкви, которая и *вся* имеет участие в рукоположении, и не только через выборы и согласие,²⁵⁵ но через молитвенное участие в самом Таинстве Рукоположения. Чин Рукоположения построен таким образом, что согласие народа, выражаемое ὁἰος, является существенным моментом и в самом Таинстве. В формуле Рукоположения верующий народ также призывается к молитве о схождении благодати Духа Святого, иначе говоря, само возведение в сан совершается не одним рукоположением, как магическим или механическим актом, но молитвой Церкви при рукоположении.²⁵⁶ Сами

иерархи в отдельности от церковной общины и вопреки ей не могут совершить действительного рукоположения, так сказать, ex opere operato. Поэтому-то для действительности рукоположения требуется, чтобы рукополагаемый приурочен был к определенной церковной общине.

III. Всеобщее священство и иерархия

Итак, иерархия, так же как и Таинство Священства, хотя и имеет историческое возникновение в жизни Церкви, но именно в этом происхождении от Церкви и заключается лежащая на ней печать Пятидесятницы. Поэтому и можно о ней сказать, что она существует *iure divino*, хотя в то же время и *iure ecclesiastico*. В этом совмещении обоих принципов, которые обычно противоплагаются, нет противоречия. Первоначально иерархический принцип, имея Божественное происхождение, осуществлялся спонтанно и неопределенно, в порядке энтузиастического вдохновения, а затем получил форму канонического установления. Это каноническое оформление идеологически и практически получает для себя одностороннее и жесткое выражение, не чуждое западного «юридизма», не только в Западной Церкви, но и Восточной. Основным коррективом против этой легалистической односторонности является принцип соборности или органичности Церкви как Тела Христова. Строго говоря, *вся Церковь иерархична*, как тело Христово, храм Святого Духа, и иерархическое служение есть не основание, но функция этой иерархичности. Радикальная мысль Зомы, направленная (как и весь протестантизм) полемически против римского легализма, в своем принципиальном отрицании канонического права как права содержит ту истину, что иерархия не легалистична, но харизматична, и не поставлена *над* Церковью, но соборна и органична. В этой соборной органичности расплавляется железо власти, и подчинение означает убеждение.

Органическая природа иерархии в Церкви связана с тем, что составляет главную и важнейшую ее функцию. Она состоит не в том, чтобы повелевать и карать (что есть уже вторичная и производная ее функция), но, прежде всего и важнее всего, – совершать Таинства и, самое главное, Божественную Евхаристию. Иерархия есть установление прежде всего евхаристическое. И, поскольку Сам Господь установил Таинство Евхаристии, постольку и иерархия включена в это ее

установление в качестве одного из условий. Совершение Евхаристии начинается в Церкви тотчас же после Пятидесятницы (Деян.2), очевидно, при прямом участии апостольском; позднее (по Didache) она совершается не только апостолами, но и пророками и евангелистами, – переходная эпоха, и к началу II века неизвестными путями, очевидно, неким инстинктом мудрости церковной, непосредственное руководство ею сосредоточивается в руках иерархии, и все определения иерархических степеней совершаются в отношении к Евхаристии. Епископ, как и пресвитер, суть совершители Евхаристии, причем епископ, рукополагающий пресвитеров, естественно занимает первенствующее место, диакон же есть служащий при совершении Евхаристии. Замечательно, что в самых первых памятниках письменности, где устанавливается принцип иерархический, он неизменно обосновывается совершением Евхаристии. Так мы имеем у Климента²⁵⁷ (в отношении к пресвитерам) и у святого Игнатия²⁵⁸ в отношении к епископам и всему клиру. И уже на этом базисе устанавливается, в качестве надстройки, по мотивам практическим то или иное идеологическое обоснование епископской власти и значения в Церкви.

Но в этом евхаристическом значении иерархии прежде всего и больше всего раскрывается и соборность ее природы. Евхаристия есть *λεϊτουργία*, общее дело, общее служение. Согласно чину православной Литургии, в которой соединяются, сплетаясь и чередуясь, молитвы совершителя и молящихся, Таинство совершается соборно, всем народом вместе со священнослужителем, и власть совершать преложение осуществляется не магическим актом *ex opere operate* помимо молящихся и без участия их, вообще без отношения к Церкви, но как Литургия, общее дело (подобным же образом соборно совершаются и все другие Таинства, в частности и Хиротония, как уже указано выше). В отрицательной же форме эту мысль можно было бы выразить так: священник или епископ *один*, без народа и вне отношения к народу, принципиально не может и не должен совершать Евхаристии,²⁵⁹ а присутствующие на Литургии, хотя бы и в самом малом количестве миряне

являются представителями всего церковного народа. Итак, следует считать, что происхождение иерархии сакраментально и она родилась из Евхаристии. А уже из этого центра далее возникло и развилось и совершение других таинств, все-таки имеющих центр в Литургии или приуроченных к ней: прежде всего само Таинство Священства, далее Миропомазание, Крещение, которое первоначально могло и до сих пор может совершаться и мирянами,²⁶⁰ Брак, приуроченный первоначально к Литургии, затем и (по Божественному установлению) Покаяние, а с течением времени Елеосвящение. Но, что надо иметь в виду, все эти Таинства, подобно Евхаристии, совершаются также соборно, суть действия Церкви через иерархию, вернее, при ее необходимом участии, но не иерархии как таковой, помимо Церкви или над Церковью. Итак, сакраментализм есть подлинное основание иерархии, здесь была почувствована впервые ее необходимость, и лишь затем этот сакраментальный центр, однажды возникнув, стал ощутим в своем действии и во всей церковной жизни.

Здесь, в соборном понимании иерархии мы встречаемся с библейской идеей всеобщего *священства*, которая была выдвинута реформацией против католического клерикализма. К несчастью, обе стороны, сталкивавшиеся в XVI веке в непримиримом противоречии, знали только западную постановку этого вопроса и незнакомы были с Православием, которое в своей идее соборности в применении к иерархическому началу одно лишь способно было их примирить. И прежде всего надо начать с того, что принцип всеобщего царственного священства, ведомый Ветхому Завету и провозглашенный апостолом Петром (1Пет.2:9), должен быть признан и признается в Православии во всей силе. Все христиане суть священники в храме собственной души, которая есть и храм Духа Святого, и все они суть *миряне*, участвующие вместе с совершителями Таинства в Божественной литургии, а также и других Таинствах. Надо по этому поводу заметить, что состояние *мирян* в Церкви не есть полное отсутствие царственного священства, но лишь особое его состояние или степень, поскольку все христиане облечены в священный сан

мирян. Мирянство существует лишь в Церкви и для Церкви, вне ее не существует ни иерархия, ни миряне: мусульмане или язычники не суть миряне в такой же мере, в какой они не суть и священники. Таинством, которое соответствует рукоположению в сан мирян, является миропомазание, после которого крещенный допускается ко всем другим таинствам. Заслуживает внимания, что это возведение в сан мирян есть епископское Таинство, подобно Рукоположению: в Западной Церкви, как правило, оно и совершается через возложение рук епископских, в Восточной же, хотя непосредственным совершителем является священник, но миро, употребляемое в Таинстве, необходимо имеет освящение даже нескольких епископов. В этом смысле миропомазание есть Таинство всеобщего священства. Итаки, принцип этот, столь дорогой – и по всей справедливости – протестантизму, находит для себя соответствующее признание и подтверждение – по крайней мере, принципиально, – в Православии: в совершении Евхаристии участвует *вся Церковь* в полноте своего царственного священства, которое однако не аморфно, но организовано, как *разные* члены единого тела, предстоит алтарю.

Но да будет позволено указать нашим протестантским братьям, что принцип всеобщего священства – *sacerdotium* – в своем соборном, органическом применении не исключает, но необходимо включает иерархические органы, действующие не в отрыве, а в органическом единении с Церковью. Иерархия может быть понята как организация всеобщего священства. Принцип всеобщего священства органически связывает иерархию с Телом Церкви, только он не означает, что *все* члены Церкви практически призваны осуществлять это священство, ибо *в теле* суть *разные* члены, не все они суть руки, уста и т.п. Если и в протестантизме признается необходимой церковная организация и дифференциация органов, то это практически лишь подтверждает всю ошибочность прямолинейного применения принципа всеобщего священства. Иерархия именно и есть практическое применение этого принципа, причем власть священства препоручается и сосредоточивается в

определенных органах. Это же самое, лишь с недостаточной последовательностью, признается в протестантском различии *sacerdotium* и *ministerium* (священства и служения – *Прим. ред*). Хотя здесь и отрицается иерархическое значение *ministerium*, тем не менее фактически в нем только и осуществляется *sacerdotium*, которое во всех членах Церкви, помимо *ministri* служителей – *Прим. ред*), практически упраздняется за неприменением или же выражается только в праве выбора. Получается парадокс, что и в протестантизме всеобщее священство осуществляется через личное священство, которое доктринально отрицается. Иными словами, получается, что благодаря отсутствию соборного понимания иерархии всеобщее священство в действительности остается бездейственным, кроме как в пасторе.²⁶¹ Следовательно, принцип всеобщего священства в протестантизме лишь провозглашается, но на самом деле не признается, поскольку отрицается сакраментальное рукоположение. Речь идет здесь совсем не о том, чтобы отвергнуть или умалить всеобщее священство, но наоборот, чтобы его осуществить и сделать из формальной декларации действительностью, что и имеет место при сакраментальном Рукоположении. Последнее же, как мы видели, есть подлинно Таинство *всей* Церкви, осуществление всеобщего священства. И при восстановлении сакраментального священства в протестантизме речь шла бы не об отрицании, но именно об устранении непоследовательности в применении принципа всеобщего священства Церкви, – не только данного времени, но и всех времен ее существования в ее единстве. Принадлежность к этому единству жизни церковной и выражается принципом так называемого апостольского преемства, в настоящее время выражающегося в епископском возложении рук при всеобщем согласии и молитве общины.

Епископы, рукополагая в единении с Церковью, *преемственно* выражают собой функцию именно всеобщего священства. Руковозложение не есть магический акт, *deus ex machina*, сакраментальная власть *одного* епископа *над* Церковью, но в нем осуществляет себя само церковное

священство, в своей преемственности (еще раз – Киприановское «in solidum») – организованная жизнь священства. Эта организованная жизнь гораздо последовательнее отвечает идее всеобщего священства, нежели выборное ministerium, лишенное сакраментального значения. Идея последнего есть крайнее выражение церковного юридизма или легализма, которым была поражена Западная Церковь. В своей реакции этому легализму реформация пошла еще дальше своего противника. Чиновническое уполномочиваемое ministerium, эта антииерархическая церковная демократия, означает секуляризацию, допущенную внутрь Церкви. Она неизбежно ведет к церковному провинциализму. Выборное начало в состоянии установить единство Церкви только внешним образом. Единственно последовательная форма такого принципиального раздробления Церкви является конгрегационализмом, а еще далее квакерством, с полным отрицанием иерархии во имя непосредственной личной инспирации, – также soit disant (собственно говоря (фр.) – *Прим. ред.*) всеобщего священства. Есть два полюса в этом фактическом отрицании иерархической соборности: антииерархизм квакерства и папизм. Может ли иметь решающую силу при отрицании иерархии исторический аргумент, именно указание на то, что она возникает не сразу и что первенствующая Церковь в известном смысле жила без иерархии? На это можно ответить вопросом: является ли вновь возникший в реформации ministerium действительно *восстановлением* жизни первоначальной Церкви, в которой жили святые апостолы и которая отделена от нас тысячелетиями? Или же это есть псевдоисторическая, романтическая реконструкция? С другой стороны, не является ли именно при свете принципа всеобщего священства и продолжающейся в своих дарах Пятидесятницы наиболее приемлемым принцип практического *релятивизма* в средствах для его выражения? Нужно только признать, что первенствующей является идея всеобщего священства, вверенного Церкви и осуществляемого ею под руководством Духа Святого в определенных формах. Такой формой,

освященной древностью, начиная с I века бесспорно является иерархия епископского преемства. Этот принцип преемства включает (а не исключает), и выборное начало, столь дорогое протестантизму, как и протестантский же, а вместе с тем и вполне иерархический принцип сосредоточения власти в избранной иерархии. Но, вдобавок к тому, здесь устанавливается принцип церковного единства в преемственности всеобщего священства, *sacerdotium* Церкви. Всякое *произвольное*, не необходимое отступление от органического единства или Предания в жизни церковной является не только грехом против церковной любви, но и известным *недобрым риском*, вносящим потрясение и сомнительность в сакраментальное действие. Таковым именно и явилось устранение преемственной иерархии в реформации. Насколько оно мотивировалось идеей всеобщего священства, здесь было недоразумение, ибо, если это начало и не создавалось достаточно в католическом и католизирующем богословии с его чрезмерным и односторонним применением принципа *ex opere operato*, на самом деле принцип «апостольского преемства» именно и означает всеобщее священство народа Божия. И не пришло ли время пересмотреть и проверить именно *при свете принципа всеобщего священства* – протестантский принцип *назначаемого ministerium*, чтобы возвратиться во имя его же к непрерывно сохраняющемуся единству Церкви в ее апостольском иерархическом преемстве?

IV. Сакраментальный принцип в его значении для иерархии

Итак, епископство и происходящий от него пресвитериум имеет, прежде всего, евхаристически-сакраментальное происхождение и значение, оно есть *sacerdotium*, таков его *мистический* корень. Но благодаря этому его значению епископство становится и церковной *властью*. Каноническое право опирается на силу Таинства, епископство есть власть сакраментальная, и так называемое апостольское преемство имеет, прежде всего, сакраментальное значение для урегулирования совершения Таинств. Ни один из других элементов власти, возникшей в епископате, не имеет такого первичного *значения*, напротив, все они представляют собой производные, церковно-исторические, а затем и канонические надстройки на сакраментальном базисе. *Факт* возникшего *sacerdotium* применяется как организующая сила в Церкви, которая далее прагматически истолковывается, нередко с преувеличениями и догматическими односторонностями и неточностями у церковных писателей разных эпох. Начало этому иерархическому гиперболизму положено святым Игнатием Богоносцем,²⁶² за ним последовал святой Ириней²⁶³ и нашедший для него своеобразную законченность святой Киприан²⁶⁴ с его принципом *episcopus in ecclesia* и *ecclesia in episcopo* и вообще теорией «монархического епископата», которая нашла свое последовательное завершение в Ватиканском догмате. «Наместником Христа» на земле (а то и представителем Бога) епископ называется иногда и в православном богословии, которое в своем роде не хочет отставать от римского, не всегда отдавая себе отчет, куда ведут подобные высказывания.

Все эти догматические гиперболы не достигают цели, ибо бьют дальше нее. Если в известном смысле верно, что литургисающий епископ или священник имеют на себе образ Христа Первосвященника («*in persona Christi*») при совершении Таинств и прежде всего Евхаристии, то это относится

совершенно одинаково (конечно, кроме Рукоположения) ко всему епископату и пресвитерству в равной степени, *как к священству* (sacerdotium), и было бы осторожнее ради догматической точности воздерживаться от этих гиперболических сравнений.

Итак, принцип иерархии есть сакраментально-евхаристический, он может быть выражен словами святого Игнатия Богоносца (Smym. 8): «Та Евхаристия должна почитаться истинной, которая или совершается под прямым руководством епископа, или по его поручению, не позволено помимо епископа ни крестить, ни совершать Вечери любви».

V. Власть учительства и иерархия

Историческое развитие Церкви вообще благоприятствовало иерархии, которая, сосредоточив около себя ее сакраментальную жизнь, далее получила значение вообще органа церковного единства, церковной власти как таковой. Эта власть и влияние проявляется в других служениях иерархии, кроме *sacerdotium*, это именно учительство, *magisterium*, и церковное управление, *iurisdictio*. Последнее шло об руку и с огосударствлением Церкви, благодаря связи между Церковью и империей, сотрудничеству церковной и гражданской власти, *sacerdotium et imperium*, епископства духовного и «внешнего», императорского. Юрисдикция, как и учительная власть иерархии, явилась совершенно естественными и нормальными последствиями сакраментализма, сосредоточенного в руках иерархии, ибо власть совершения Таинств вообще есть высшая и последняя власть, с которой не может сравниться никакая другая. Судьбы развития этой власти на Востоке и Западе были различны в том отношении, что на Западе развитие власти иерархии, как монархического епископата, достигло своего предела в папизме, Восток же, идя по тому же самому пути, милостью Божией остановился на середине и не дошел до предела. Учительная власть иерархии, конечно, не принадлежит к числу сакраментальных даров. Не существует иерархическая *charisma infallibilitatis* (благодать непогрешимости – *Прим. ред.*), провозглашенная Ватиканским догматом. Епископы не только не обладают непогрешимостью в учительстве, но и фактически погрешали: история Церкви одинаково знает еретиков и среди пап, и патриархов, и епископов. Возможны были многолюдные епископские Соборы, которые оказались отвергнуты и осуждены Церковью (как разбойничий Ефесский, иконоборческий 764 года, далее униональные Соборы Лионский и Флорентийский). Восточная Церковь в своем вероучении всегда подвергается опасности заменить единоличный папизм коллективным, а Ватиканский догмат непогрешимости папы заменить непогрешимостью коллективного папы – епископата. Для этого

создается фикция единогласия епископата, которое будто бы проявлено было на Вселенских Соборах, как и во всех важнейших случаях жизни Церкви. Знакомые с историей Вселенских Соборов знают, как далеко от истины является это представление о епископском единогласии. Конечно, после разных ампутаций, при содействии не только духовной, но и светской власти известное единогласие устанавливалось (хотя тоже не всегда: достаточно только вспомнить историю III Вселенского Ефесского Собора), но и это единогласие не всегда было гарантией истины: достаточно вспомнить иконоборческий Собор и Флорентийский. В результате этих сопоставлений оказывается, что авторизация соборных постановлений совершается не епископатом только как таковым, но всем народом церковным, его «рецепцией», *соборно*. Обычно в виде возражения против этой истины указывают, что Вселенские Соборы состояли из одних епископов, и этот якобы факт приводится в защиту идеи коллективного папизма. Но, во-первых, надо учесть в этом факте долю влияния светской власти, приглашавшей на Собор епископов, равно как и трудностей тогдашних средств сообщения; во-вторых, надо вспомнить присутствие на Соборе мирян – именно императора («внешнего епископа») и императорских чиновников, а также и других лиц, например, многочисленных монахов на VII вселенском Соборе (не говоря о папских представителях, обычно священниках). Особого же постановления, канонически догматического, об исключительно епископском составе Соборов никогда не было, почему в настоящее время, при изменившихся условиях всей жизни, эта практика может считаться уже оставленной (в частности Московский собор 1917–1918гг. состоял из представителей не только правящего епископата, но и духовенства и мирян, подобно аналогичным собраниям Англиканской церкви и конвокации Американской епископальной). Идея коллективного папизма, то есть непогрешительности единогласного постановления епископов, вообще окрашена в цвета романизма и отличается от него только меньшей последовательностью; провозгласить восточно-ватиканский догмат непогрешительности епископата значило бы

идти наперекор не только истории, но и самой жизни. Такое догматическое притязание имело бы своей основой *римскую* идею внешнего органа непогрешительности, аналогичного папе *ex cathedra* (с кафедры, т.е. выступающему официально – лат., *Прим. ред.*). Но такого органа, такого автомата непогрешительных суждений в Православии не существует, ибо, согласно посланию восточных патриархов, у нас все Тело церковное, а не иерархия только, хранит церковную истину. И вся Церковь свидетельствует об истине, водимая Духом Святым. Отсутствие такого *внешнего* органа в Церкви, которое обычно с римской стороны считается слабостью и беспомощностью, в действительности есть преимущество, ибо это более соответствует природе Церкви, которую сам Дух Святой научает всякой истине своими, Ему ведомыми, путями. Тем не менее, иерархии, в силу ее сакраментальной власти и в связи с нею, естественно принадлежит особое право учительства, *ius magisterii*, хранение и исповедание истины церковной. Прежде всего, оно принадлежит ей в связи с богослужением и тайнодействием, катехизаторством и проповедничеством. Епископ блюдет за церковным учительством. Однако это учительство не составляет *сакраментальной привилегии* иерархии, которая была бы совершенно недоступна для мирянства.²⁶⁵ Напротив, и миряне, по благословению соответствующего иерарха, допускаются к проповеданию даже при богослужении, а уж тем более вне его, не говоря уже о том, что они имеют право, а при известных условиях обязанность, богословского суждения (даже на Ватиканском Соборе дано было место богословам). Было бы одним из нестерпимых суеверий думать, что иерархическая харизма заменяет и восполняет отсутствие богословских знаний и вообще представляет собой своеобразную магию, невежд превращающую в богословов. Естественно скорее наоборот: от иерарха *требуется* быть подготовленным к своему служению. Но помимо этого церковного проповедания, иерархии принадлежит право и долг *блюдения* церковной истины и авторитетного ее возвещения. Не притязая на вероучительную непогрешительность, епископы суть тем не менее как бы *уста*

Церкви, в *согласии* с нею авторитетно и властно провозглашающие церковные суждения. В *этом* именно смысле и на Соборах Вселенских и Поместных последнее авторитетное суждение по праву принадлежит епископам (на Московском Соборе епископы в особых заседаниях имели право veto на постановления Собора). Это право епископства вообще и отдельного епископа в частности²⁶⁶ можно назвать условной непогрешительностью. Прагматически можно сказать, что *indicium episcopati pro veritate habetur*, однако *donee corrigetur*, или *sinon corrigetur* (суждение епископата считается истинным, *однако* пока не будет исправлено *или* если не будет исправлено (лат.) – *Прим. ред.*) Церковью. Еще более, конечно, это имеет место в отношении к действиям, имеющим вероучительное значение, или догматическим фактам. В частности, на путях экуменического сближения епископату дано ныне совершить те или иные властные и авторитетные шаги, принять ответственные решения, (в частности, в вопросах сакраментального *intercommunion* (взаимное общение (лат.) – *Прим. ред.*) ему принадлежит и прямая решающая власть). Однако с не меньшей силой следует подчеркнуть именно здесь, что эта власть может быть осуществлена только в согласии с народом церковным. Приказывать односторонне здесь иерархия не может, как об этом достаточно красноречиво свидетельствует история Флорентийского Собора. Его определения не могли быть навязаны иерархией народу. Это же надо иметь в виду и в настоящее время в вопросах экуменического сближения. Иерархия не имеет власти приказать соединение, если оно не будет подготовлено и принято народом церковным. Ко всему этому не надо забывать, что иерархическим преемством и таинствами не исчерпывается благодатная жизнь Церкви. В Церкви существует *прямое*, непосредственное приятие даров Святого Духа, сила пророчества, которого не угашать заповедал апостол. Это пророческое служение по существу своему не может быть нормировано, ибо Дух дышит, где хочет. Но для данного вопроса о *potestas magisterii* (учительной власти (лат.) – *Прим. ред.*) имеет значение, что *наряду* с иерархическим учительством Церковь знает и пророческое, то есть по существу

мирянское учительство. Поэтому учащие силы и возможности учительства в Церкви иерархией не исчерпываются. На долю иерархии остается провозглашение и оформление истины, авторитетное свидетельство о ней.

VI. Иерархия и юрисдикция

Иерархия обладает, далее, *potestas iurisdictionis*, властью *править* церковной жизнью, прежде всего и преимущественно в области сакраментальной. Эта сторона ее находится, конечно, в связи с самой сакраментальной властью, есть также «надстройка» на этом «базисе», но она имеет всецело историческое происхождение, существует *iure ecclesiastico* (по церковному праву (лат.) – *Прим. ред.*). Каноническое устройство Церкви в каждую эпоху есть не что иное, как закрепление фактического положения вещей в церковном праве. Для того или другого канонического устройства не существует *догматического* основания, которое хочет иметь Римская церковь все в том же папском догмате. Историческим примером столкновения двух разных мирозерцаний в вопросе о природе канонической власти является отношение к знаменитому 28-му правилу IV Вселенского (Халкидонского Собора), установившего пентархию патриархов (подобную «пяти чувствам») и возвеличившего Константинопольскую кафедру почти до уровня Римской. Это возвеличение оправдывалось в 28-м каноне откровенно и решительно причинами не догматическими и даже не каноническими, а историческими – фактическим значением Константинополя как «царствующего града», политической и культурной столицы империи. Эта мотивировка явилась, конечно, заведомо тенденциозной еще и в том отношении, что теми же причинами мотивировалось и положение Рима, тоже как царственного града. Разумеется, в Риме, где первенство папского престола мотивировалось *догматически*, никак не могли согласиться с таким низведением Римского примата к случайности исторической конъюнктуры, которая может и измениться, как она и действительно изменилась, как для Рима, так и для Константинополя, после падения Византии. Пример 28-го канона очень показателен и имеет принципиальное значение и для настоящего времени, когда вся историческая обстановка до неузнаваемости изменилась. Сакраментальная связь отдельных епископий, находящихся в некотором

общецерковном единении, выражается в рукоположении епископа двумя *или* тремя епископами из других епископий, а следовательно, в лице их признание их *in solidum* со стороны не только их частных Церквей, но и вселенского епископата и Вселенской Церкви вообще. Возникновение новой епископии или поставление нового епископа всегда выводит за пределы местной ограниченности данного диоцеза, и уже на основании одного этого нельзя говорить о *монархическом* епископате, который был всегда или полемической фикцией, или догматическим увлечением. Епископат мог быть только соборным, как в своем происхождении, так и существовании. Только Римская кафедра в силу догматического провозглашения папизма являет собой единственный последовательный пример монархического епископата. Путь к подлинно монархическому епископату остается один: «в Каноссу». *Сакраментальная* необходимость взаимоотношения отдельных епископов, имеющая для себя основание в соборности церковной, всегда требовала для себя известной упорядоченности и соглашения, канонических норм, которые и осуществлялись в церковных правилах, устанавливаемых на Соборах церковных. Таким образом, возникают второй, третий и далее этажи *канонической* иерархии, это представляет собой лишь жизненное развитие 34-го Апостольского правила о том, что епископам всякого народа подобает иметь первого между собою. Этот принцип получает осуществление в образовании митрополий и патриархатов, которые возникают вновь и на наших глазах и, конечно, менее всего считаются при этом возникновении с древней пентархией. *Принцип канонической юрисдикции не только сочетается с сакраментальным, как регулирующее начало*, но и спорит с ним, в отдельных случаях себя преувеличивая и даже его как бы заслоняя. В истории Церкви канонические пререкания создавали и создают много церковных схизм, которые посягают на самую силу тайнодействия. Сюда относятся разные канонические запрещения в тайнодействии, вызывающие столь печальные и болезненные явления раскола. Как во всех человеческих делах, далеко не всегда блюдетя должное равновесие между тем, что

можно назвать канонической логикой вещей и властолюбием отдельных иерархов или кафедр, вопреки мудрому правилу: *pas trop gouverner* (не слишком управлять (фр.) – *Прим. ред.*), ибо область Церкви не есть область империи. История связала канонические единства с государственными (откуда и проистекает возникновение национально-государственных патриархатов). Но надо помнить, что настоящей сакраментальной единицей в Церкви является епископия, которая находится в связи и со всей Церковью, Киприановское: *episcopus in ecclesia*. И пред лицом чрезмерности централизации огромных национально-государственных Церквей, своей тяжестью лежащей на развитие местной жизни, не пришла ли пора в наше время постепенно давать место отдельным епископским общинам, подобно апостольским, с преодолением и восточного папизма разных видов, но с восстановлением во всей силе принципа соборности? Тип сакраментально-иерархического «конгрегационализма» епископий более соответствует и существу Православия, и нуждам исторического момента, нежели запоздалые реставрации Церквей государств. К тому же государства давно уже стали лаическими и стремятся к отделению Церкви от государства в то время, когда церковные организации тянутся удержать и даже увековечить эту связь. Константиновская эпоха связи Церкви с государством миновала, и Православная Церковь вступила (с очевидностью после русской революции) в послеконстантиновскую эпоху.

Поучительное сопоставление мы находим в каноническом устройстве Церкви в протестантизме, который, отвергнув сакраментальную природу иерархии и превратив ее в выборное служительство, в то же время воздвиг весьма внушительную каноническую организацию на этом фундаменте. Мы уже не говорим о связи Церкви с государством в реформации по принципу *cuius regio eius religio* (чья страна, того и вера (лат.) – *Прим. ред.*), или главенства светского государя в Церкви в английском *establishment* (официально-государственной церкви (англ.) – *Прим. ред.*), но и о самом устройстве церковной власти. Протестантизм в обеих ветвях своих, как лютеранстве, так и реформатстве, установил целую систему канонических

органов общецерковного правительства или на выборных началах, или прямо по государственному назначению. Таким образом, вместо иерархического устройства Церкви получилось церковное чиновничество, управляющее Церковью (вся ненормальность этого положения достаточно обличилась в наши дни в Германии). Но соответствует ли эта система тому идеалу первохристианской Церкви, во имя которого произведена была реформа и отвергнута сакраментальная иерархия? Много ли напоминают эти консистории, суперинтенденты и прочие древних харисматиков, хотя протестантизм и хочет быть профетически-харизматической церковью? Преодоление этой секуляризации и какого-то откровенного и узаконенного цезарепапизма или демократии (вместо соборности) возможно лишь на пути преодоления революционного момента в реформации, именно в восстановлении сакраментальной иерархии. И не лежит ли на этом обмирщении Церкви та же мрачная тень средневекового папизма, которого совлечься хотела реформация? В протестантском мире не раз высказывался призыв преодолеть и как бы закончить и исправить реформацию (Гарнак), однако до сих пор этот призыв понимался скорее в смысле разрушительной критики христианских догматов. Но не пришло ли время действительно продолжить реформацию, освободив ее от тени папизма, которая лежит на ней, хотя и с отрицательным коэффициентом? Это же самое пожелание может быть обращено также и в отношении к некоторым православным представителям, которые в теории и на практике иногда стремятся осуществить папизм второго сорта, именно без папы, или же, что еще хуже, коллективный папизм. Совершенно не желая умалять достоинства Римского патриархата, великой Апостольской церкви Запада, мы считаем тем не менее существенным для судеб христианства в стремлении к объединению для экуменического движения внутреннее преодоление папизма в нашей собственной среде – во имя церковной соборности.

Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией* (по поводу определения архиерейского Собора в Карловцах)

Его Высокопреосвященству Митрополиту Евлогию профессора прот.Сергия Булгакова Докладная Записка²⁶⁷

Вашему Высокопреосвященству угодно было предложить мне высказать свои соображения по содержанию Определения архиерейского Собора в Карловцах от 17–30 октября 1935 года о моем учении о Софии, Премудрости Божией.²⁶⁸ Прежде чем обращаться к разбору отдельных изложений этого Определения, я почитаю необходимым изложить некоторые общие соображения (отчасти уже высказанные мною в ответе на указ митрополита Сергия). В Определении, наряду с другими моими сочинениями, делается особенно много ссылок на мой труд «Свет Невечерний» как еретический. Я утверждаю снова, что этот труд, вышедший в 1917 году, был известен как Московскому Священному Собору со Святейшим Патриархом Тихоном во главе, так и рукополагавшему меня в сан священника, по благословению Патриарха Тихона, преосвященному епископу Феодору, бывшему ректору Московской Духовной академии. Никто никакого отречения при этом от меня не требовал. Сам я (да и не я один) рассматривал эту книгу даже как известное основание для соискания священного сана, и я был принят в клир Православной Церкви, будучи автором этой книги, следовательно, со всей ее проблематикой и доктриной. Приговор Священного Собора и Патриарха Тихона был произнесен самым *фактом* этого принятия, которое со стороны Собора было подтверждено вторичным избранием меня после рукоположения в члены Высшего Церковного Совета, то есть одного из двух высших церковных учреждений. Поэтому, поскольку эта книга моя в Карловацком Определении трактуется заведомо как еретическая, причем от меня требуется публичное от нее отречение (в составе других моих сочинений), я не могу не усматривать в этом акте не только молчаливого противления действиям Святейшего Патриарха Тихона и Московского Священного Собора, но и прямого осуждения этих действий.

Такое осуждение со стороны сравнительно низшего органа в отношении к самой высшей церковной власти Русской Церкви является действием неканоническим, подрывающим самые основы церковной дисциплины и нарушающим условия нормального развития богословской мысли. Эта же тенденция проявляется с еще большей силой в книге архимандрита Серафима, который предлагает в ней, насколько мне известно, подвергнуть церковному осуждению не только мою доктрину, но и учение Вл.С.Соловьева и отца П.Флоренского. Что касается первого, то «Чтения о Богочеловечестве», основной его богословский труд, содержащий очерк софиологии, был печатан в 1881 году в Православном Обозрении, одном из лучших наших богословских (и, конечно, тогда подцензурных) журналов (а затем был лишь повторен в его французской книге «La Russie et l'Église universelle» (Россия и Вселенская Церковь (фр.) – *Прим. ред.*), и при жизни его не навлекал осуждения или даже сомнения (которое вызывалось некоторыми его латинскими мнениями). Он отошел к Господу не только в мире с Церковью, но и признанный – не только в светской, но и в духовной печати – как один из мирских путеводителей ко Христу. Поэтому, несомненно, идея теперь анафематствовать учение Соловьева включает осуждение не только его, но и всего церковного общества (с иерархией включительно), почитавшего Вл. С. Соловьева. Еще более разительное осуждение отца Павла Флоренского, который был священником и профессором Духовной Академии, редактором ее журнала «Богословский Вестник» в течение ряда лет, причем пользовался особенным доверием Преосвященного Феодора, ректора Академии. Очевидно, что и здесь вместе с П.Флоренским все эти органы церковной власти также обвиняются в попустительстве в отношении к ереси. Во всяком случае, я утверждаю, что самое право на существование софиологии – в ее проблематике и богословском исследовании – наряду с другими богословскими учениями уже признано Русской Церковью в течение десятилетий, и притом со стороны самых высших ее органов, и оно не может быть отнято от русского богословия. В случае же противоречивых суждений надлежит руководиться отношением

более авторитетного органа в сравнении с менее авторитетным: так понимаю я путь подлинного церковного послушания.

Отмечу другую характерную особенность «Определения». В нем подвергаются суровой критике мои богословские построения, они обличаются в противоречиях и т.д. Разумеется, я не считаю себя безошибочным и не могу отрицать правомерности богословской критики, хотя бы и самой уничтожающей, поскольку она остается в пределах богословского обсуждения. Однако, дело в том, что Определение знает в своем методе богословской критики лишь одну категорию: ересь, почему всякая ошибка или противоречие, верно или неверно усмотренное вообще, квалифицируется только как ересь.²⁶⁹ Следовательно, Определение усваивает себе особую харизму логической непогрешимости в богословствовании, которое, конечно, должно являться делом общего, соборного усилия даже при наличии взаимной критики, но с предоставлением известной широты дискуссии и даже возможности ошибок. Последних избегает лишь тот, кто ничего не делает.

Такая неумолимость в богословской критике с применением категории ереси в качестве единственной особенно неожиданна в акте, подписанном именем митрополита Антония, которого мнения об искуплении, как всем известно, также встречают чрезвычайный протест и самое непримиримое отношение в широких кругах церковного общества, особенно в виду того, что митрополит Антоний не только развивал эти свои мнения в богословской статье, но и включил в Катехизис. Известно, что и в составе русского епископата имеются иерархи, относящиеся к этому учению совершенно непримиримо, как к ереси: митрополит Елевферий, архиепископ Феофан, архиепископ Вениамин, вероятно, и другие. Не отрицая за митрополитом Антонием, как богословом, права иметь свои частные богословские мнения, хотя бы и необычные, я считаю, что это же право должно быть распространено и на других богословов.

Обращаясь к содержанию Определения, мы встречаем здесь прежде всего то общее суждение, которое нам пришлось разбирать уже в ответе митрополиту Сергию. Мое учение

объявляется не имеющим «достаточного обоснования для себя в Слове Божиим и в творениях святых отцов Церкви», а мои попытки найти таковое являются «совершенно несостоятельными». На это суждение я имею ответить, что таковые основания я все-таки нахожу или во всяком случае стремлюсь найти, что и стараюсь показать в своих сочинениях. И совершенно неверно, что «взамен» этого я ищу их «у язычника Платона и в каббалистическом учении». В другом месте читаем, что «говорить языком неоплатонизма или (?) гностицизма (?)» не значит говорить «языком Евангелия, Нового Завета (что, конечно, бесспорно) и вообще Христианской Церкви». Но спрашивается, можно ли даже по настоящему понимать язык Христианской Церкви без знания эллинской философии, и возможен ли теперь православный богослов, который бы не был осведомлен в античной философии, в частности, в учениях Платона, Аристотеля, Плотина, стоиков и т.д.²⁷⁰ Упоминание же о Каббале как источнике моей софиологии может вызвать только изумление: конечно, в «Свете Невечернем» я излагал многие учения, как те, которые разделяю, так и те, которых не разделяю; это обычный метод сравнительного исследования, но и только всего. Далее, подлинным источником моего учения объявляется гнозис Валентина. На это я могу ответить лишь то, что уже говорил в ответе митрополиту Сергию: никакого отношения моя доктрина к гностицизму не имеет. Фактически им я никогда не вдохновлялся и даже не занимался сколько-нибудь углубленно, и какое-либо влияние в смысле заимствования биографически является мне совершенно чуждо.

Надо еще прибавить и то, что мы вообще недостаточно знаем и еще менее понимаем гностические системы, сохранившиеся для нас лишь в беглом и полемическом изложении святых Иринея, Епифания, Ипполита. Поэтому быть под влиянием гнозиса, по правде сказать, и фактически невозможно, хотя, может быть, и очень удобно бряцать этим полемическим оружием. Наконец, ничего общего гнозис с моей софиологией не имеет и потому, что он есть система эманативного пантеизма,²⁷¹ мне вообще глубоко чуждого и даже

враждебного. Вообще я самым решительным образом отвергаю приписываемую мне связь с гнозисом, ибо твердо знаю истинные источники своего вдохновения в этом учении: это Слово Божие и жизнь Святой Православной Церкви в ее литургике, в ее почитании Богоматери и святых – Ангелов и человеков. Следующие признаки «гнозиса» находит Определение в моем богословии. Во-первых, учение о «двух премудростях». Я хотел бы понять точнее, что это значит, но ограничусь только напоминанием, что учение о двух премудростях, Слове до воплощения и после воплощения, из отцов Церкви свойственно, например, святому Афанасию Великому, – поэтому не был ли и он гностиком? Во-вторых: учение о «образе Божиим». Но это есть, прежде всего, библейское, святоотеческое и общеправославное, которое можно найти во всех догматических руководствах. И это – признак гнозиса? В-третьих, о Софии как сущности творения и как творце мира: хотя в Определении и поставлены ссылки на соответствующие страницы моих сочинений, однако мое учение здесь изображается настолько невнятно и неверно, что трудно на основании такого изложения даже и говорить о сходстве или несходстве с гнозисом. И вообще вся эта попытка характеризовать мое учение как гностическое относится к разряду полемических приемов, которые не имеют для себя никакого оправдания в моих собственных сочинениях. Там, насколько я помню, едва ли найдется даже упоминание о гнозисе, в частности Валентиновском, который якобы является сокровенным источником моей софиологии. И не лучше ли просто обратиться к VIII главе книги Притч Соломоновых, соответствующим главам Премудрости Соломона и др., чтобы найти этот действительный и не сокровенный, но откровенный источник? Премудрость Божия есть откровение Отца в Сыне и Духе Святом и потому существует нераздельно с Божественными ипостасями, в то же время отличаясь от них в том же самом смысле, в каком Божественная Усия присуща единосущной Троице и по-своему – каждой из ипостасей, не отделяясь, но и отличаясь от них. Она есть *начало*, которое имел Господь в начале путей Своих в сотворении мира

(Прем.8:22), и она соединяет и вместе опосредствует мир с Богом. Вопрос о соотношении мира и Бога живо занимает и христианское богословие еще в начальных и неуверенных его шагах, причем под влиянием одностороннего космологизма в понимании Святой Троицы оно склоняется к субординационизму: Логос, как посредник между Богом и миром, понимается как неравный Отцу – одинаково у Тертуллиана и у Оригена, пока, наконец, эта мысль не получает для себя явно еретического выражения в арианстве, которое и было осуждено Церковью в Никее. Отчасти, может быть, вследствие реакции на арианство самый вопрос об отношении между Богом и миром далее исчезает с поверхности догматической мысли, предметом которой являются преимущественно трудные и сложные проблемы христологии. Только в некоторых высказываниях отдельных отцов Церкви: святого Григория Богослова,²⁷² святого Максима Исповедника, святого Иоанна Дамаскина, блаженного Августина – о первообразах или прототипах творения мира в Боге²⁷³ да в учении святого Афанасия о сотворенной Премудрости мы имеем, правда, в зачаточном и недоговоренном виде постановку вопроса об основании творения в Боге, или, что то же, о Божественной Премудрости. Вопрос возникает с новой силой в нашу эпоху, искушенную именно в разных видах пантеизма и имеющую для христианской философии нарочитую задачу его преодоления. Религиозная философия знает следующие пути разрешения вопроса:

1. деизм, который фактически совпадает с атеизмом: здесь отношение между Богом и миром понимается как полная взаимная чуждость, так что становится непонятной и сама возможность творения;

2. пантеизм разных видов, от панлогического (у Гегеля) до материалистического, – практически это есть также атеизм, поскольку здесь так или иначе утверждается тождество Бога и мира, миробожие и человекобожие;

3. акосмизм или антикосмизм (в индуизме и в возвращенной им философии пессимизма): здесь отрицается реальность мира, который объявляется иллюзией, а в основе своей (атман)

отождествляется с Божеством; этот космологический докетизм приводит также к пантеизму;

4. манихействующий нигилианизм, для которого мир, сотворенный из «ничего» и лежащий во зле, практически не признается имеющим в себе образ Божией Премудрости, чем повреждаются далее и основные догматы христианства о Боговоплощении, преображении мира и его обожении.

Ни одно из этих учений не соответствует христианскому Откровению. И перед лицом всех этих трудностей богословие наших дней с неизбежностью заново ставит перед собой проблему о Боге в отношении к миру. Этим и определяется основная проблематика софиологии, которая имеет дело именно с этой исконной христианской проблемой, заново ныне поставленной всем развитием новейшей философии и богословия.²⁷⁴

*Она в том или ином виде неустранима из современного богословия, и в этом состоит raison d'être (смысл существования (фр.) – Прим. ред.) и моих софиологических построений. Что же мы находим по этому важнейшему вопросу в богословии Определения? Для него просто не существует ни эта проблема, ни законность попыток ее разрешения. Моя мысль о Божественной Софии как связующей и опосредствующей Бог и мир без всякого рассмотрения объявляется, во-первых, «гностической», а во-вторых, ложной, и это суждение является достаточным основанием для ее отвержения. При этом огульном отрицании, которое как бы само собой разумеется, в Определении отсутствует даже попытка дать свое собственное, *положительное* суждение по данному вопросу. Такой образ действий в отношении к самому жгучему вопросу современного богословия является догматическим произволом, ибо нельзя одной нетовщиной и запрещениями справляться с догматическими проблемами.*²⁷⁵

Учение о Софии далее называется произведением «обновленного дуализма». Что это может значить? Значит ли это, что я восстанавливаю восточное учение о двух богах: добром и злом? Но истолковать Софию, Премудрость Божию, как злой принцип, значит заведомо приписывать мне то, что так

далеко от моих мыслей, как небо от земли. Далее приписывать мне наряду с «нашим» учением о Святой Троице учение «о Софии как о некоем другом Боге» есть столь же оснований, как и для истолкования его в смысле манихейского дуализма. Как я свидетельствую во всех моих сочинениях, Святая София есть не Бог, но Божество в Боге, совершенно в том смысле, в каком является Усия (или физис) во Святой Троице. Есть ли Усия во Святой Троице «другой Бог»? Конечно, задачей здравого богословия, тринитарного и софиологического, является понять Усию-Софию во Святой Троице как начало подлинного единосущия, триединой жизни и откровения, – Единицы в Троице и Троицы во Единице, не только в отношении тройства разнобоженственных ипостасей, но и Их подлинного единосущного Триединства в природе. Иначе получается не догмат Троичности, но тритеизм, противоречащий учению о Святой Троице и осужденный Церковью. Согласно Афанасьевскому символу, «единого Бога в Троице и Троицу во единице почитаем ниже сливающе Ипостаси, ниже существо разделяюще... Но Отчее, и Сыновнее, и Святого Духа едино есть Божество, равна слава, соприисноусщно величество. Каков Отец, таков и Сын, таков и Святой Дух». С точки зрения Определения и это православное учение о едином Божестве в троичном Боге остается понимать только как «некое другое Божество».

В развитие этой общей мысли мне приписывается Определением, что у меня «введением содействия гностического посредства искажается православное учение о творении мира вплоть до отвержения его. Ибо Святая Церковь учит, что Бог сотворил мир через Ипостасное Слово Свое и Святого Духа, не мысля и не допуская здесь никаких посредников и содействий». У меня же «гностическое посредство заслоняет Божественное посредство (sic!) Сына и Духа Святого, не оставляя места деятельности того и другого». Начну с того, что формулировка христианского догмата о сотворении мира дана здесь неточно и двусмысленно. Что значит, что «Бог сотворил мир через Ипостасное Слово и через Святого Духа или через Божественное посредство Сына и

Духа»? Не возвращает ли эта формула нашу мысль к субординационизму, тертуллиано-оригеновскому, а далее также и арианскому, согласно которому Бог творит мир именно через посредство Сына и Духа Святого, Которые, соответственно этому инструментальному Своему значению, являются уже не равны «Богу» в Своем Божестве? Или же Определение, при всей неточности своих выражений, хочет в действительности сказать, что Бог Отец творит мир *через* Слово и Духа Святого, как это подлинно соответствует православному учению, и тогда возникает вопрос, что же значит именно это *через*, введенное *Определением* в самую сердцевину догмата о творении мира? Определение даже не замечает, что здесь-то именно и начинается настоящая проблема. Для меня она разрешается в том смысле, что Бог Отец, как Первоволя, «Творец неба и земли», творит мир на основании Своего образа, который во Святой Троице раскрывается в Слове и Духе Святом, и это-то самооткровение Божества, или Божественная София, и есть то *Начало* творения, о котором говорится в Быт.1:1 и в Прем.8:23. Через здесь означает, что Вторая и Третья Ипостась в творении мира участвуют, так сказать, не ипостасно, но софийно, то есть согласно Божественному содержанию Своей жизни. Бог Отец говорит: да будет (Духом Святым) то и то (Словом, имже вся быша). Очевидно, именно эту самую мысль только и может иметь в виду Определение в словах о «Божественном посредстве Сына и Духа Святого» Но зачем же мне приписывается «гностическое посредство», «заменяющее Божественное посредство»? Бог и София не два начала, но единый Бог, совершенно также – не больше и не меньше, – как Бог и Усия, ибо Усия в Откровении и есть София.

И вот в результате всего этого суждения, подлинно скользнув над самой бездной арианства, Определение спешит заключить, что мое учение должно признать «еретическим как вероучение древнего гностицизма, примыкающее и к арианской ереси и по всему этому подпадающее под осуждение Святой Церкви на I, а затем и на VI Вселенских Соборах вместе с другими еретическими лжеучениями», одним словом, приписывает мне целый каталог ересей. Однако опасно бросать

камень в другого тому, кто сам в стеклянном доме. Непосредственно после этого неумолимого суждения, продолжая свое обвинение, Определение само уже не скользит только на краю ереси, но прямо впадает в нее, допуская грубейшую догматическую ошибку. А именно, мы в нем читаем: «Далее в определении Софии, где она именуется «энергией Божией» и где София как действие Божие отождествляется с Самим Богом, повторяется ересь варлаамитов, которые, в противоположность учению святого Григория Паламы, энергию Божию отождествляют с Самим Богом, за что и были осуждены определениями Поместных Константинопольских Соборов 1347, 1352 годов». Просто не веришь глазам, читая эти строки, в которых православный догмат, принятый Церковью в согласии с учением святого Григория Паламы, приписывается его противнику Варлааму, который был именно анафематствован за его отрицание.²⁷⁶ В истории варлаамитских споров теперешние богословы нашли бы немало для себя поучительного, в частности, святой Григорий обвинялся своими противниками в том, что в понятии энергии Божества им вводится многобожие, совершенно подобно тому, как теперь противники софиологии в Софии усматривают то «четвертую Ипостась», то «другого Бога» и тому подобное.²⁷⁷

Ложное понимание моего учения о Божественной Софии как об ином, небожественном или инакобожественном начале в Боге или наряду с Богом, приводит автора Определения к такому разумению: «Еще более грубая, противная самой сущности веры христианской ересь вводится в определении Софии как Усии, существа Божия, называемой им самобытным началом наряду с Божественными Ипостасями, ибо этим нам дается понятие о Софии-Усии, как о каком-то втором Боге, вопреки учению Святой Церкви. Последняя, как все мы хорошо знаем, смотрит на существо Божие и Божественные три Ипостаси не как на две, а как на одно самобытное существо Божие, то есть Божественное Начало» (далее следует подтверждение мысли на основании библейских текстов). «Ведь совершенно несомненно, что самобытным началом может быть только Бог, как Единое *Божественное Существо*, каковым

является в нашем христианском учении *Божественная природа* во всей Пресвятой Троице, так и каждая ипостась в отдельности».

Приписав мне совершенно чуждую мне мысль о том, что Божественная София есть «другой Бог», Определение пытается выразить правый догмат о Божественном Троиединстве, но при этом совершенно запутывается в неточностях. Я подвергаюсь упреку за то, что признаю Усию-Софию «самобытным началом наряду с Божественными Ипостасями». Если это понимать так, что в едinosущии Святой Троицы я *различаю* три Ипостаси и единую сущность, то я следую здесь прямому учению Церкви (см. выше). Также я *различаю* в едином Боге три раздельноличные Ипостаси («ниже сливающие Ипостаси»). В известном смысле можно сказать, что и три Ипостаси, и единая природа существуют «наряду» одна с другой, однако это «наряду» и есть лишь бессилие нашего языка выразить одновременно и Троицу во единице, и единицу в Троице, и едinosущие, и единство Божие. И, конечно, это различие есть только плод нашей мыслительной абстракции, но соответствует и Божественной реальности, хотя и не поддается нашим рациональным схемам, которые разрывает.²⁷⁸ Для того чтобы преодолеть все эти трудности для мысли, Определение применяет выражения, отнюдь не обычные в богословской терминологии и по существу двусмысленные. Именно различие тройственных Ипостасей при единстве природы оно погружает в «одно самобытное, то есть Божественное *начало*». Что может значить это понятие «одного начала» в применении к Святой Троице, неведомое богословию? Вносится ли этим в тринитарный догмат западный примат сущности над ипостасями? Далее это понятие «самобытного начала» разъясняется как «Бог, как единое божественное Существо, каковым является в нашем христианском учении Божественная природа во Святой Троице». В этом непонятном определении можно видеть только новое подтверждение того неправославного имперсонализма, в который невольно впадает само Определение. Именно оно превращает триединое и едinosущное Божественное Лицо в безликое *оно*, в «начало или

природу», с дальнейшим еще сопоставлением: «Божественная природа во всей Святой Троице, так и каждая Ипостась в отдельности». Это последнее сопоставление природы и каждой из Ипостасей не поясняет, а только запутывает дело, и я чувствую себя отнюдь не вразумленным таким смутным определением. Критика моей софиологии заканчивается тем, что мне приписывается понимание Софии как «особого Божественного существа» (без пояснения, что именно значит здесь «существо»): «София трактуется как другое (?) Божественное существо, рядом с существом Божиим, что противоречит православному учению о Святой Троице». Последнее положение, конечно, требует доказательства. Триипостасный Бог имеет единую Усию или существо, единосущен, – таков православный догмат. Спрашивается, примышляется ли в Усии к Святой Троице «другое существо»? А если нет, то нет этого и в Софии, поскольку она тождественна с Усией, как ее самооткровение в Боге. Все недоразумение возникает из того, что «Определение» (также как и указ митрополита Сергия) преткнется о ту мысль, что Усия-София в Боге также любит Триипостасного Бога, хотя и особым образом любви, именно, неипостасной. Однако и она по-своему осуществляет ту истину, что Бог есть любовь. Целым рядом библейских и церковных текстов я показал в ответе митрополиту Сергию, что это именно так. Церковь учит о разных образах любви в Божестве, и рационалистическое противление этой мысли свидетельствует, что общая аксиома: *Бог есть Любовь* ограничивается в своей силе у этих богословов, поскольку она не применяется ими к Божественной Усии-Софии. Согласно их утверждению, Бог-Любовь имеет Свою сущность, Усию-Софию, на начале не любви, но некоего вещного, внеличного обладания, каковая мысль является величайшим противоречием в учении о Пресвятой Троице, как Любви. Наоборот, в Боге все есть любовь, и нет ничего, что не было бы причастно любви. Представление о вещном обладании, чуждом взаимности любви, в применении ко Святой Троице противоречиво и хульно. Бог есть любовь не только в том смысле, что Его личное самосознание есть Триипостасная

любовь, Единица в Троице и Троица в Единице, но и Его природное бытие есть любовь, определяется любовью. Иначе сказать то, что Бог *имеет* Усию-Софию, означает, что Он *любит* ее, или в ней любит Самого Себя в триипостасном самооткровении (причем именно эта триипостасность освобождает эту любовь и к Самому Себе от всякого себялюбия, напротив, делает ее жертвенным самоотвержением). Но и Усия тоже не есть мертвая вещь, принадлежащая на начале внешнего обладания – сия хула да не будет! – ибо и на нее распространяется Царство Божественной любви, и она есть любовь, то есть любит, хотя и особым образом неипостасной любви. Но образы любви *могут* быть многообразны, одно и то же начало любви различается в ипостасном образе соответственно характеру ипостасей (Отец, Сын, Дух Святой) и в неипостасном образе любви усийно-софийной. На основании многочисленных свидетельств Церкви совершенно необходимо утверждать возможность и наличие разных образов неипостасной любви, в частности, например, – творения к своему Творцу.

Обращаясь к вопросу о Боговоплощении, *Определение* заявляет, что я «неизбежно должен был *столкнуться* с определением IV Вселенского Халкидонского Собора». В ответ на это мнимое столкновение свидетельствую со всей ответственностью перед Христовой Церковью, что вся моя христология в *Агнце Божиим*, как это, впрочем, должно быть ясно для всякого непредубежденного читателя, стремится быть именно Халкидонским богословием, она проникнута пафосом Халкидонского догмата, в нем именно видит высшую мудрость христологии. Это в полной мере способен почувствовать тот, кто знаком со всей полемикой против этого догмата в протестантском богословии и с новейшим его отрицанием. И если я утверждаю, что Халкидонское определение оставляет место дальнейшему догматическому уяснению, то это свидетельствует лишь о моем почитании этого догмата, в котором я вижу не только данное уже определение, выраженное в четырех отрицаниях, но и зерно положительного определения, на самом Соборе не данного. Но ни один Вселенский Собор

никогда и не притязал на *исчерпывающий характер* своего определения, но оставлял место для дальнейшего раскрытия догмата как на новых Соборах, так и в общем догматическом движении мысли, и отнюдь не устанавливал принципа догматической неподвижности. И слова глумления по поводу того, что я «приписываю себе честь» и проч, догматического уразумения Халкидонского догмата, я воспринимаю лишь с болезненным недоумением. По поводу же основной моей мысли, что соединение двух природ в одной Ипостаси Логоса не может быть понимаемо механически как *deus ex machina* (бог из машины (лат.) – *Прим. ред.*), но предполагает изначальное соответствие или онтологическое соотношение обеих природ, Софии Божественной и тварной, я не нахожу ничего, кроме следующего голословного заявления: «Не может быть речи ни о каком софийном моменте (?), потому что при прямом, верном и ясном восприятии Халкидонского догмата нет места ни Божественной, ни тварной Софии». Верно или неверно мое софиесловие, но в данном случае моя проблематика и аргументация остаются просто не поняты или не услышаны, и мне остается только отослать читателя к «Агнцу Божию». Вместо такового отзвука опять и здесь повторяется утверждение о софийном в «гностическом смысле» учении, причем все заканчивается следующим суждением: «Булгаков разделяет еретические воззрения Аполлинария, осужденного II и VI Вселенскими Соборами». (Конечно, удобным поводом здесь является моя чисто историческая интерпретация доктрины Аполлинария, которую я понимаю не в смысле «аполлинарианства», но в смысле Халкидонского догмата). Здесь приводится следующее место из «Агнца Божия»: «То, что в человеке есть его человеческий дух, от Бога исшедший, то во Христе есть предвечный Логос, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы»; эта-то мысль и инкриминируется мне как аполлинарианство, как «совершенно неправославная мысль». Перед этим суждением я снова останавливаюсь в глубочайшем изумлении: в качестве «совершенно неправославной мысли» (еретических воззрений Аполлинария, осужденного II и VI Вселенскими Соборами) здесь квалифицируется основной

догмат, составляющий самую сердцевину православной христологии и повторенный трижды: на IV, V, VI Вселенских Соборах. Это догматическое определение читается так:

... «мы согласно исповедуем все того же совершенного в Божестве и того же совершенного в человечестве, истинного Бога и истинного человека, того же из *разумной души и тела* – ἕκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος –единосущного Нам по человечеству... одного и того же Господа Христа, Сына Единородного в двух природах – ἐν δύο φύσεσιν, неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемых... при сохранении же свойств каждой из природ, соединяющихся в одном лице и в одной Ипостаси – εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν, не разделяемом или разлучаемом в два лица, но один и тот же единородный Сын, Божие Слово, Господь Иисус Христос».

Итак, учение Халкидонского догмата есть именно то самое, которое содержится в приведенных мною словах, и которое признается Определением *неправославным*. Именно здесь устанавливается в Богочеловеке единое лицо, или Ипостась, Логос, которая имеет (ипостазирует) две природы, «совершенное Божество» и «совершенное человечество», причем последнее совершенно точно определяется как *тело и разумная душа*, то есть без особой человеческой Ипостаси или, что то же, человеческого духа, который замещается Ипостасью Логоса (душа не есть дух, но сила, оживляющая человеческое тело). Конечно, терминология эпохи оставляет здесь известную неопределенность, которая, однако, достаточно устраняется дальнейшим разъяснением относительно недопустимости *двух* Ипостасей в силу единства Ипостаси Богочеловека.

Ту же мысль находим в определении V Вселенского, II Константинопольского Собора: в каноне 4-м анафематствуются те, кто, утверждая двойство лиц («несторианство»), «не исповедуют единства Бога Слова во плоти, воодушевленной разумной и мыслящей душой – πρὸς σάρκα ἐμψυχόμενῃν ψυχῇ λογικῇ καὶ νοεῖᾳ,²⁷⁹ по соединению или по Ипостаси». Здесь даже яснее, чем в формуле IV Собора, выражается мысль о том, что человеческое естество во Христе, состоя из плоти,

воодушевленной разумной душой, не имеет своего особого лица или ипостаси (или, по применяемой мною терминологии, духа). «Святая Церковь исповедует единство Бога Слова с плотью по сложению – κατὰ συνθεσιν, что есть по Ипостаси – καθ' ὑπόστασιν». В каноне 5-м еще раз повторяется осуждение тем, кто не признает, что Бог Слово соединился с плотью по Ипостаси, или одному лицу (ср. текст канона 8). Наконец, ту же мысль находим и в определении VI Вселенского, III Константинопольского Собора, воспроизводящем в соответственной части определение IV Собора.

Таким образом, церковное учение состоит в том, что «полнота» человеческой природы, воспринятая Господом, распространяется лишь на тело и (разумную) душу, но не включает ипостасного духа, каковым является Сам Логос. И противоположное учение, которое Определение хочет выдать за православное, анафематствуется как несторианское. Такова степень догматической отчетливости Определения, которое так легко обличает мнимые ереси.

Однако то, что можно лишь предполагать на основании приведенного места, раскрывается во всей несомненности в дальнейшем изложении Определения, где читаем: «в своем учении о соединении двух естеств во Христе Церковь выражает веру, что с Богом Словом соединилось полное естество человеческое, состоящее из тела, души и духа, но так, что в результате получилось одно Божественное Лицо». То, что здесь выдается за православное учение, есть классическое несторианство, учение о συνάρσει двух лиц, Божеского и человеческого, во Христе: «дух» человеческий конечно, Ипостасный, ибо дух не существует безыпостасно, – соединяется с духом Божественным, то есть Логосом, в одно Божественное лицо. Это есть именно та ересь, которая была отвергнута на Халкидонском Соборе в следующем его определении:

«исповедуем... единого и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах... познаваемого... не на два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и того же Сына и Единородного Бога Слова».

А далее это же самое повторено на V и VI Вселенских соборах.

Определение же, как и в вопросе о Фаворском свете, выдает за православное учение чистейшую несторианскую ересь, осужденную Церковью, причем еще утверждается, что, отрицая последнюю, Булгаков «не разделяет этой веры нашей Церкви».²⁸⁰

Немедленно же после того, как я обвиняюсь в том, что утверждаю принятие Логосом человеческого естества, мне приписывается уже, что я говорю «не о воплощении Логоса, а о воплощении Софии»: «не Бог умалился у него до зрака раба, но лишь София и Пречистая Матерь Божия сделалась, таким образом, вместилищем не Сына Божия, но лишь той же Божественной Софии». Таким образом, получается, что там, где меня нужно обвинить в аполлинарианстве, я повинен в ипостасном воплощении Логоса, а где подлежу суду за софианство, я обвиняюсь в отрицании воплощения Логоса, которое заменяется воплощением Софии. И эти два друг другу противоречащих обвинения на одной и той же странице! Что касается приписываемой мне мысли, будто я понимаю боговоплощение как воплощение не Логоса, но Софии, я опять-таки могу только отослать к своим книгам, где развивается и утверждается совершенно православная мысль о воплощении Ипостасного Логоса, соединившего в Себе Божескую и человеческую природу, согласно Халкидонскому догмату. Вся особенность моей софиологии лишь в том, что эти две природы в Богочеловеке я истолковываю как Небесную Софию, Божеское естество, и тварную Софию, сотворенную по образу Небесной и на ее основании.

Приписывается мне далее и критически-высокомерное отношение к авторитету VI Вселенского Собора на основании одного места из «Агнца Божия», относящегося отнюдь не к определению Собора, а к одной из частных догматической полемики, ему предшествовавшей, и, что здесь самое важное, не вошедшей в догматическое определение VI Собора. При этом приводимый отрывок неправильно истолковывается в том смысле, будто под «жизнью духа» я разумею Софию (чего

именно в данном случае нет) и, тем «отвергая определение вышеупомянутого Вселенского Собора (пусть же, произнося такое обвинение, ответственно укажут: где и когда, какими словами?), «заменяю его софианским учением новоизмышленного типа». Прискорбно констатировать в *Определении* такой способ обвинения, который основан на приписывании мне мною несодеянного.

Наибольшее негодование *Определения* почему-то вызывает моя попытка богословского истолкования Вознесения Господня. Излишне говорить, что я твердо и несомненно исповедую догмат Вознесения Господня и одесную Отца седения. Однако, нельзя не признать, что догматическая истина, здесь содержащаяся, выражена в символах антропоморфических, прямого и буквального истолкования для себя не допускающих. Это с достаточной силой засвидетельствовано было уже святым Иоанном Дамаскиным, который говорит следующее относительно одесную Отца седения: «Говоря, что Христос телесно воссел одесную Бога и Отца, мы разумеем правую сторону Отца не в смысле пространства. Ибо каким образом Неограниченный может иметь пространственно правую сторону? Правая и левая сторона суть принадлежности того, что ограничено. Под правой стороной Отца мы разумеем славу и честь, в которой Сын Божий, как Бог и Единосущный Отцу, пребывает прежде веков и в которой, воплотившись в последок дней, восседает и телесным образом по прославлении плоти Его» (Кр. Из.прав,веры, IV, гл.II). Но подобно тому как «одесную Отца седение» нельзя понимать в смысле пространства, так и «сошествие с Небес», и «Вознесение на Небо» не могут быть понимаемы пространственно (астрономически), хотя Вознесение и символизируется в пространственных образах.

Известно, что вопрос о Вознесении и одесную Отца седении («*dextera Patris*») подвергался особому обсуждению в эпоху Реформации в Евхаристических спорах, в частности между кальвинизмом и лютеранством. Но эта богословская проблема для *Определения* просто не существует и «никакой антиномии не представляет»²⁸¹: «Догмат о Вознесении несколько не менее светел и приемлем, чем всякий догмат нашего вероучения». Но

речь идет совсем не о приемлемости или неприемлемости догмата Вознесения, но об его богословском уразумении, для которого отнюдь недостаточно представления об исчезновении Христа из поля зрения апостолов через поднятие Его в высоту: догмат относится не к эмпирическому исчезновению, но к онтологическому удалению из мира сшедшего с Небес Спасителя, Который снова вознесся на Небо. И здесь прежде всего надлежит исправить искажение «светлого» догмата Вознесения, которое допущено в Определении. Именно, здесь говорится: «Ведь все историческое христианство (?) всегда признавало, что вознесся Господь на Небо не Божеством Своим, Которым Он всегда пребывает на Небе с Богом Отцом, а человечеством, и что в человечестве Своем Он вознесся именно полным Человеком – в душе и теле Его,²⁸² и эту прославленную в Воскресении и Вознесении Его плотью и душой Он и воссел и пребывает одесную Отца Своего»...

Остановимся для разбора содержания этого догматического определения.

Основная мысль его есть чисто «несторианское» разделение Божества и Человечества во Христе, применяемое в данном случае к истолкованию Вознесения Христова. Прежде всего, мы узнаем, что «вознесся Господь на Небо не Божеством Своим, которым Он всегда пребывает на Небе с Богом Отцом». Значит, напрасно учит нас Символ веры о Сыне Божием, «сшедшем с Небес»? Значит, мы должны думать, вслед за Павлом Самосатским и другими медалистами, что Иисус не был Богочеловеком, в Котором «обитает всякая полнота Божества телесно», но лишь человеком, на котором почивала сила Божия? Или же вслед за «несторианским» учением мы должны думать, что Человек Иисус был лишь, так сказать, местом присутствия Сына Божия, встречи и соединения двух лиц: Небесного Логоса и земного Иисуса? Значит, мы не должны следовать учению апостола Павла (Фил.2:68) об унижении Сына Божия, которое есть в известном смысле богодохновенная транскрипция формулы: «сшедшего с небес»? Здесь Определением вводится прямо еретическое, подлинно уже осужденное Церковью, учение, разделяющее природы (вопреки

Халкидонской формуле: «ниже разделяюще, ниже соединяюще») и тем самым отрицающее единство Богочеловека, подлинность Его Вознесения, а постольку и самого Боговоплощения. Конечно, при изложении догмата о Боговоплощении нельзя забывать о том, что сошествие Логоса с Небес соединяется и с некоей Его неразлучностью со Святой Троицей (это составляет самое сердце догмата о кенозисе Сына), но уже одно это показывает, что догмат Вознесения совсем не так прост («светел»), как это кажется Определению.

Повреждение общего христологического догмата о Боговоплощении неизбежно включает в себя не меньшее повреждение и догмата Вознесения Христова. Именно о последнем и говорится, что Христос вознесся «не *Божеством* Своим, Которым Он всегда пребывает на Небе с Богом Отцом, а *человечеством*».²⁸³

Такое заключение естественно, раз Определение фактически отрицает сошествие с Небес, а следовательно, и Боговоплощение. Но только надо отдать себе полный отчет в том, что такое учение о Вознесении прямо противится словам Самого Господа, Который говорит от лица всего Своего Богочеловечества, то есть не одного только человечества, как мнит Определение, но в ипостасно соединенного с ним Божества в прощальной беседе: «*Я иду к Отцу*». Кто это Я, от лица Которого говорит Господь? При отрицании прямого воплощения Логоса в Определении (см. выше), при отрицании Вознесения *всего* Богочеловека, с ограничением Вознесения лишь Его человеческим естеством, это Я должно быть отнесено несторианствующим Определением к неведомому для Церкви человеческому «я» в Богочеловеке: оно имеет вознестись на Небо к другому Божественному Я, которое согласно Определению, всегда пребывает на Небесах и на землю не сходит. Тогда пусть внимают дальнейшим словам Богочеловека, Самого воплотившегося Слова: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде создания мира» (Ин.17:5). «Я к Тебе иду, Отче Святой» (II). «Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что

возлюбил Меня прежде создания мира» (24). От лица какого Я, возлюбленного и прославленного Отцом прежде создания мира, говорит Господь? Ужели от лица человеческого, «несторианского» Я? Определение с настойчивостью еще прибавляет, что Христос «именно в человечестве Своем вознесся полным Человеком, в душе и теле Его». Надо сказать, что это пояснение отличается не только неточностью, но и заведомой двусмысленностью, настолько, что может быть понято прямо в двух противоположных значениях, в зависимости от того, исходит ли Определение из *дихотомического* или *трихотомического* учения о человеке, предполагает ли двучастный – из души и тела – его состав или же тричастный: из духа, души и тела. В первом случае утверждение Определения значит, что во Христе наличествовал полный ипостасный человек, наряду с Ипостасным Логосом, то есть ересь «несторианская», *συνάθει* Бога и человека во Христе, сложная, двусоставная Ипостась. И в применении к Вознесению это означает, что человек во Христе во всей полноте своего человеческого состава вознесся на Небо, чтобы там соединиться с Логосом. В другом месте Определение, правда, высказывает, как мы видели, мысль о *тричастном* составе человека, – из духа, души и тела, и потому определение этого состава как двучастного, которое мы находим здесь, является противоречием или, по крайней мере, не точностью. Однако, несмотря на это противоречие, мысль и интенция Определения в данном случае совершенно ясна: речь идет о полном составе человека в Богочеловеке и о Вознесении на Небо этого полного Человека.

Поэтому другая возможность понимания этого места, именно как учит Православие в определениях IV и других Вселенских Соборов, то есть о наличии *лишь* человеческих души и тела в Богочеловеке, здесь не может быть допущена, поскольку здесь прямо сказано, что «в человечестве Своем Христос вознесся именно полным Человеком». Итак, схема богословия Вознесения, согласно Определению, такова: в Небесах пребывает Логос, с Неба не сходявший, и в Небеса возносится Человек, никогда на Небесах не бывший, и все это в

прямом противоречии Ин.3:13: «никто не восходил на Небо, как только *сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на Небесах*». «И этой, прославленной в воскресении и вознесении Его, плотью и душой Он и воссел и пребывает одесную Отца Своего». Этим и исчерпывается все богословие Вознесения в Определении, которое противопоставляется моему – пусть несовершенному – богословствованию. Но что же может здесь означать на языке богословия и метафизики это телесное седение одесную Бога Отца, то есть в абсолютном Духе? Уже от святого Иоанна Дамаскина Определение смогло бы научиться, что это не может быть понято буквально, но требует объяснения, так сказать, перевода на язык богословия. Что есть *dextera Patris*, что значит «Вознесение» и одесную Отца «седение»? Определению это кажется «светлым» и ясным, и в нем отсутствует даже попытка выразить догмат богословски.

Богословская проблема догмата Вознесения заключается в антиномической сопряженности, с одной стороны, удаления из мира, «Вознесения», и, вместе с тем, пребывания в мире, сохраняющейся связи с ним. Это выражение в одновременном наличии повествования о Вознесении у евангелистов Марка и Луки и обетования о пребывании с ними во вся дни до скончания века у Матфея (при отсутствии рассказа о Вознесении у Иоанна). Эта же антиномия выражена и в кондаке праздника, на который ссылается и Определение:... «вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучался, но пребывая неотступный»... Антиномичность догмата выражается, далее, в том, что «Вознесение на небо и одесную Отца седение» не может быть понято как пространственное определение или «место» (как, согласно с Определением, толкует это и Кальвин), ибо Бог выше пространственности, и в то же время означает удаление – притом именно телесное – из этого мира. Антиномия догмата состоит далее том, что в недрах Святой Троицы, поскольку «Бог есть Дух», нет места телесному присутствию, в частности, «одесную» Отца, и в то же время догмат необходимо включает именно и таковое. Далее, Небесное «одесную Отца седение» соединяется с таинственным Евхаристическим присутствием Христа на земле

в Святых Дарах, как и вообще с духовным Его присутствием в Церкви, силою Духа Святого. Наконец, удаление из мира в премирность является только временным, поскольку в парусии Христос возвращается в мир в том же образе, пребывая навеки и в недрах Святой Троицы. Задача богословия Вознесения состоит в том, чтобы соединить все эти антиномические определения в сложной системе богословских понятий, что я и пытаюсь – худо ли, хорошо ли – сделать. Оценить эту попытку есть дело богословской критики. Для Определения же вовсе не существует всей этой богословской проблематики. Оно в качестве исчерпывающего богословского определения учит о «вознесении на Небо человеческой плоти Христа», даже без попытки пояснения, что это может значить для мысли, как это может быть ею реализовано. Моя доктрина не только подвергается просто глумлению, но я еще обвиняюсь в учении о развоплощении Христа. Здесь приходится иметь дело не только с непониманием, но и с полнейшим богословским нечувствием самой проблемы. Подобная же участь постигает и мои идеи, касающиеся евхаристического богословия. Конечно, для Определения не существует всей той многовековой борьбы около проблем Евхаристического богословия, которое в частности для православного богословия имело последствием его заражение латинской теорией транссубстанции. Моя общая мысль, что Господь возвращается на землю в Божественной Евхаристии, облекается Своим прославленным Телом и в него таинственно включает евхаристические элементы, Святые Дары, для духовно-телесного Причащения, расценивается таким образом, что «и тени подобных представлений нет в учении Святой Церкви» и это есть «фантазии перемудрившего богослова», которые «ничего общего не имеют с учением *всего исторического Христианства*».

Извратив, как мы видели, догмат Вознесения, Определение переходит далее к извращению догмата Второго Пришествия, который выражен в Символе веры следующими словами: «и паки грядущего со славою судити живым и мертвым, Его же царствию не будет конца». Здесь говорится о новом

возвращении Христа в мир и Его воцарении в мире. Эта мысль поясняется в новозаветных пророчествах как преображение этого мира, явление «нового неба и новой земли», сошествие с неба Небесного Иерусалима, в котором Господь будет жить вместе со Своим Человечеством. «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: Се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом... И вознес меня в духе на великую и святую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога... Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его и Агнец... И ничего уже не будет проклятого, но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему» (Откр.21:1–3,10, 22; Откр.22:3).

Из приведенного явствует с очевидностью, что будущее Царствие Христово имеет быть на преображенной земле, в сошедшем с Неба граде Иерусалиме для народов, которые принесут туда свою «славу и честь»; одним словом, Царствие Божие для твари совершится в этом мире, «на земле». Что же мы находим по этому поводу в Определении? А вот что: «такими его (то есть моими) представлениями и категорическим заявлением о недопустимости никакого «тела плоти» в мир небесный отвергается и учение Православной Церкви о будущем блаженстве святых людей после Страшного Суда Христова с воскресшими и прославленными телами славы в Небесном Царстве Пресвятой Троицы, ибо сущность этого блаженства и будет состоять в полноте богообщения, как и сказано в Апокалипсисе: «се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними» (Откр.21:3), как, значит, и они с Ним».

Снова не веришь своим глазам, читая такую эсхатологию. Оказывается, согласно Определению, что будущее Царство Христово имеет быть не в этом тварном мире на земле, но в Небесном Царстве Пресвятой Троицы, иными словами, прославленное человечество будет вознесено на Небо в лоно

Пресвятой Троицы. Откуда взято это странное и отнюдь не православное учение о всеобщем вознесении, которое, очевидно, как приходится заключать, имеет произойти после Второго Пришествия и тем самым предполагает, очевидно, и новое, второе Вознесение Христа на Небо уже вместе со всем человечеством? Такое учение не имеет для себя никакого основания в учении Церкви и прямо противоречит, как мы видели, Слову Божию. Потому оно может быть сближаемо только с Оригеновским учением об апокатастасисе, который состоит в упразднении этого мира и в возвращении душ в пренебесное изначальное состояние. И замечательно еще, что эта странная доктрина подтверждается текстом Откр.21:3, который говорит как раз о Небесном Иерусалиме, сошедшем на землю, и о Царстве Христовом на земле.

Но пойдем далее.

Здесь мы приближаемся к тому, что в Определении является поистине потрясающим, а именно, мы читаем здесь: «Тем же крайним субъективизмом и произволом, совершенно и по духу своему недопустимыми в православном писателе, тем более богослове, отличаются и *другие измышления* отца Булгакова, например, о *безгрешности Божией Матери* как совершенном явлении и откровении Третьей Божественной Ипостаси Святого Духа и о Богоматернем существе». Я ужасаюсь, читая эти строки. Как! «Безгрешность Божией Матери» есть «крайний субъективизм, недопустимый в православном писателе», и есть «измышление»? Значит, для православного писателя, вопреки всем свидетельствам богослужебных текстов, признается соответственным произносить хулу на Пречистую и Пренепорочную и приписывать Ей личные грехи? (Конечно, при признании *личной* безгрешности Богоматери не устраняется «первородный грех», который, как общую немощь, Она разделяет с человеческим родом). Пусть же тогда перед лицом всего христианского мира будет указано, какие именно грехи утверждаются в Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим.²⁸⁴

Далее следует ряд тенденциозных и несправедливых обвинений в том, что я «игнорирую авторитет Вселенских

Соборов», отношусь «с презрительным пренебрежением к учению святых Отцов», чему приводятся примеры. Читатель моих сочинений без труда убедится, в какой степени это неверно: задача моего богословствования именно и определяется *богословским* уразумением догматических определений Церкви, причем мной оказывается самое ответственное внимание изучению святоотеческой традиции, как это я и делаю во всех отдельных случаях исследования. Но при этом я не могу отказаться от права и обязанности применять и исторические масштабы в этом изучении, соответственно современному состоянию патристической науки, и воспретить это, как фактически хочет этого Определение, значит воспретить вообще научное богословие, что возможно только при неведении о действительном состоянии научного богословия в наши дни. Творениям святых отцов, при всей важности и авторитетности этих писаний, отнюдь не может быть приписываема непогрешительность суждения. Их мнения между собою различаются (иногда вплоть до взаимного анафематствования, как было, например, в случае между святым Кириллом Александрийским и блаженным Феодоритом), на них лежит определенная печать эпохи. Вообще учение о непогрешительности святоотеческих творений, подобной Слову Божию, есть ересь для Православия, которая была свойственна средневековью, в частности эпохе Флорентийского Собора.²⁸⁵ Православное отношение к вопросу выражено следующими словами столь консервативного богослова, как митрополит Макарий (Введение в православное богословие, §141):

«Приписывая полный авторитет всем отцам и учителям вместе, когда они согласно утверждают что-либо в учении о предметах Божественного Откровения, мы должны помнить:

1) что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому Отцу порознь. При всей своей святости, при всем обилии духовных дарований, святые Отцы не были богодохновенны, подобно святым Пророкам и Апостолам, и потому писания отеческие никогда не должно сравнивать с каноническими книгами Священного Писания. Святые Отцы не

были непогрешимы каждый порознь, напротив, могли погрешать, и некоторые действительно погрешали;

2) что вовсе нельзя приписывать Отцам и учителям такого же авторитета в тех случаях, когда они разногласят между собою...

3) что вовсе нельзя приписывать святым Отцам и учителям такого же авторитета, когда они рассуждают не о предметах Божественного Откровения... Наконец, не должно соблазняться встречающимися иногда несогласиями того или другого древнего уважаемого учителя Церкви касательно некоторых откровенных истин с единодушным учением всех прочих пастырей, а надобно смотреть на это несогласие как на *частное мнение учителя*».

При свете этого трезвого и здравого суждения, вдобавок к которому надо еще вспомнить о существовании исторической науки, непрестанно уточняющей наши знания в области патристики, можно оценить критические приемы Определения, для которого всякое прикосновение критики является уже уничтожением авторитета святых отцов.

И конечно, историческая наука, непрестанно дающая нам новый материал, побуждает к пересмотру и переоценке и древних авторов, и их учения. Такого рода суждения историко-критического характера, разумеется, имеются в моих сочинениях, где мне приходится иметь так много дела с патристическими текстами. И все они ставятся мне на счет Определением как выражение непризнания с моей стороны святоотеческого авторитета.

Если читать богословские сочинения патентованных православных богословов, работавших притом при наличии духовной цензуры, везде мы встречаем эту критику источников и ее отрицание означало бы прямое воспреещение научной работы. Не мешало бы при этом еще вспомнить о том, какая нелегкая апологетическая задача ложится на плечи православного богослова, который неведущим о фактическом положении науки представляется не признающим авторитетов. Не стоит останавливаться на отдельных инвективах, хотя и без труда можно было бы дать на них ответ. Больше всего

достаётся мне, конечно, за историческую реабилитацию, которую по мотивам чисто научно-историческим я делаю Аполлинарию. Последний, по моему разумению, вовсе не был «аполлинаристом», поскольку мысль его была неправильно понята, как и Несторий, по крайней мере, в конце жизни также не был «несторианцем», как это следует заключить из новооткрытого его трактата «Гераклида». Эти исторические суждения о лицах и богословские оценки их идей подают повод обвинять меня в приверженности ересям «аполлинарианизма» и «несторианства», осужденным Церковью. Что могу я сказать в свою защиту пред лицом подобного извращения моих намерений? Не буду вовсе останавливаться на том поношении, которое достаётся на мою долю по поводу моей юбилейной («Ховарской») речи, имевшей только одну тему: верность Церкви в живом Предании, ибо буква мертвит, дух животворит.

В заключение от меня требуется публичное отречение от моего «еретического учения о Софии». Как и в указе митрополита Сергия, Определение не содержит никаких формул, в которых выражалось бы осуждаемое мнение и ему противопоставлялось бы православное учение. Что значит вообще отречься от учения о Софии пред лицом: а)библейского учения о Софии, б)литургических текстов софийных служб, в)иконографии и храмостроительства, г)определенного цикла патристических текстов, д)богословской мысли? Должен ли я все это отвергнуть без попытки разобраться во всем этом материале? Прибавлю также, что все мои сочинения посвящены богословскому выяснению тех или иных догматов Православия (это допускается, как бы нехотя, и Определением: «Проф.Булгаков высказывает в своих сочинениях немало совсем иных мыслей и в особенности смягчающих оговорок (!), которые являются часто приемлемыми с православно-христианской точки зрения»). Отречься от своих сочинений значило бы поэтому отречься не только от своего богословия (независимо от того, возможно ли это или невозможно), но прежде от тех догматов, которые я в них исповедую и раскрываю. В свою очередь, само Определение, которое притязает быть нормой православного богословствования,

допускает, как мы видели, ряд более или менее крупных погрешностей относительно тех догматов, которых оно касается: о Боговоплощении, о Вознесении, о свете Фаворском, о будущем Царстве Христовом, об источниках богословия.

Но самое тяжелое, с чем совершенно не мирится моя совесть как православного священника, есть содержащееся в нем утверждение, что Пресвятая Богородица «имеет грехи».

Эти свои недоумения сим я повергаю на благоусмотрение Вашего Высокопреосвященства.

Январь 1936 года. Сергиевское Подворье в Париже.

Автореферат книги «утешитель. О богочеловечестве. Часть II, Париж 1936. YMCA-PRESS» ²⁸⁶

Настоящее сочинение представляет собою вторую часть трактата о Богочеловечестве, первая часть которого посвящена была христологии²⁸⁷ и содержит богословское учение о Духе Святом (пневматологию). Довольно значительная часть его, соответственно характеру предмета, посвящена изучению библейского и патристического учения о Духе Святом (в книге она набрана мелким шрифтом). Введение содержит изложение учения о Духе Святом в составе общей доктрины о Святой Троице в патристическую эпоху, начиная с апостольского века и апологетов и кончая святым Иоанном Дамаскиным. В частности, исследуются разные виды субординационизма (у Тертулиана в связи с стоической философией, в арианстве в связи с космологизмом, у Оригена в связи с неоплатонизмом); омоусианство у святого Афанасия Александрийского, рассматривается Тройство ипостасей у каппадокийцев, у которых остается однако вне проблематики их общая связь в Триединстве (в этой же постановке вопрос остается и для II Вселенского Собора с его Символом). Напротив, западная система омоусианства у блаженного Августина исходит из первичного характера *природы* Божества, в которой возникают лишь вторичным актом ипостаси, как внутритроичные отношения. В общем итоге, в патристическом богословии само существование Третьей ипостаси, данное в Откровении и, следовательно, заданное богословской мысли, остается не вполне освоенным, проблема Троичности, как таковая, не разрешена, но завещана будущим векам, и все же творчество этих Вселенских Соборов отдано было христологии, но не пневматологии. Первая глава посвящена выяснению места Третьей ипостаси во Святой Троице и его необходимости в Ее самооткровении, в котором ипостась Отца есть открывающаяся, а Сына и Духа Святого – открывающие. Ипостаси связаны между собой отношениями не происхождения, как учит

господствующая доктрина, но взаимооткровения. Во взаимоотношении ипостасей также должен быть выдержан тройственный, а не двойственный его характер, ибо в последнем случае Троица рассеклась бы на две двоицы. В этом смысле разъясняется и «таксис», или порядок ипостасей во Святой Троице.

Глава вторая посвящена доктрине исхождения Святого Духа в ее истории на Востоке и на Западе. В ранний патристический век на Востоке эта проблема в строгом смысле вообще не существовала, при большой пестроте высказываний у разных отцов, общий же итог выразился в учении святого Иоанна Дамаскина об исхождении Духа Святого от Отца через Сына. Западный же теологумен об исхождении Святого Духа от Отца и Сына получил свое выражение в филиоквистическом учении блаженного Августина, разделявшемся и всей Западной Церковью. Оба теологумена мирно сосуществовали до возникновения латино-фотиевской распри, в которой обе стороны заострили различие в доктрине исхождения Святого Духа, понятого как причинное происхождение Его или от одного Отца (у патриарха Фотия), или Отца и Сына, как одной причины (у западных), что было одинаковым новшеством в столь законченном виде и для Востока и Запада. Эта полемика бесплодно продолжалась и в связи с униональными Соборами (Лионский II и Флорентийский) и даже до наших дней, питаемая еще и схизматическим духом, и привела в догматический тупик. Причина этой бесплодности состоит в ложной проблематике *происхождения* как причинного возникновения одной ипостаси от другой, и она же порождает и многовековое догматическое недоразумение. Вопрос об исхождении Духа Святого, согласно заключению В.В.Болотова, не был «разделяющим препятствием» в Древней церкви и не должен быть им и теперь.

Третья глава посвящена различению «духа Божия и Духа Святого»; «если «Дух Божий» есть Троиединство трех ипостасей в их раздельности», то «Дух Святой есть их ипостасное единение в Третьем Лице» (188), в завершительной ипостаси во Святой Троице, и непосредственное откровение Бога творению есть действие Духа Святого («благодать»), причем однако

отнодь не всегда это действие Духа Божия является ипостасным откровением Духа Святого. Таковым вообще не было оно в Ветхом Завете, и далеко не во всех случаях даже и в Новом, уже знающем откровение о Третьей ипостаси (это показывается в специальном экзегетическом отделе, который посвящен этому различению. Здесь рассматривается и прямое учение Христа об Утешителе).

Глава четвертая посвящена «Двоице Слова и Духа», которая основывается на том, что обе ипостаси «нераздельно и неслиянно» открывают собою Отца как в предвечной жизни, в Софии Божественной, так и в творении, Софии тварной. Бог Отец самооткрывается для Себя в Софии, которая едина, но софийных ипостасей две: Слово всех слов, как идеальное содержание, и Дух, его в Красоте являющий: в Софии «идеальность реальна, а реальность идеальна», причем адекватность взаимоотношения обеих открывающих ипостасей не устраняет их раздельности, при их нераздельности. Поэтому неправильно соотносить Божественную Софию с *одной* только ипостасью, Логосом или Духом Святым, нет, обе Они лишь в нераздельности Своей ее открывают. Это двойство выражается также и в том, что полнота образа Божия человеку осуществляется в двух началах духа – мужском и женском, которые лишь в соединении своем, а вместе и в раздельности, являют образ предвечного Человечества во Святой Софии. Эта аналогия ведет нас и к уразумению того факта, что в Богочеловечестве воплотившийся Логос принимает для Себя естество мужское, Дух же Святой избирает Духоносицей Деву Марию, так что полнота Богочеловечества выражается лишь этой Двоицей: Иисус-Мария. В отношении же к тварному миру, хотя мир творится всей Святой Троицей при особом участии каждой из ипостасей соответственно ее свойствам, мы различаем, однако, в этом троиственном акте действие Отца как Первоволи, Творца в собственном смысле, и Сына и Духа Святого, которые обращены к творению не ипостасно, но Божественной Софией (конечно, при сохранении нераздельности ипостаси и Софии). Бог Отец творит мир словами Слова, облакаемыми реальностью и красотой Духа

Святого, *да будет и добро зело*. И лишь при сотворении человека мы имеем акт не только софийного творения, но и ипостасно-божественного, при участии всей Святой Троицы (в Божественном Ее совете). Слово Божие, «имже вся быша», и Дух, «носившийся над водами», проникают мир в его бытии как софийный его корень, двоицей софийного Своего самооткровения. Посему Отец и посылает в мир Сына и Духа Святого в Их ипостасях, Они суть посылаемые в свершение Богочеловечества воссоединение Софии Божественной и Софии тварной. Мир в бытии своем определяется идеями – сущностями Логоса и имеет силу жизни и реальность от Духа Святого, помимо, или прежде, или как бы независимо от Их *ипостасного* откровения, которое однако оказывается возможно лишь в силу этого соотношения. Дух Святой действует как вдохновляющая, животворящая сила, как радость творения и вдохновения в человеке, силою которого он осуществляет вложенное в него слово, призвание, идеальную заданность, творчество жизни.

Глава V посвящена откровению Духа Святого в Его кенозисе. Возможность этого откровения основана на общем принципе Богочеловечества, способности человеческого духа к обожению через приятие Духа Божественного. Однако последнее имеет для себя меру и ею определяется. Безмерность Духа Святого приемлет для себя эту человеческую меру и соотносится с ней, это и есть кенозис Духа Святого, аналогичный кенозису Сына, но вместе от него отличный. Дух Святой в сошествии в мир не умаляет Себя в Божестве Своем, как Сын, но долготерпит и самоограничивается в действии Своем, в соответствии мере вместимости твари. Боговдохновение существует и в Ветхом Завете, в дарах его, притом не только в пределах избранного народа, но и вне его, хотя, конечно, иначе. Во Христе мы имеем полноту этого Боговдохновения, поскольку Дух Святой, сошедший на Него при Крещении, ипостасно почивал на Нем в диадическом соединении, в нераздельности и неслиянности с Ним. Ипостасное сошествие Духа Святого совершилось и в Благовещении на Деву Марию, истинную Духоносицу. В силу

этого совершившегося сошествия Святого Духа на Христа и Его почивания на Нем Дух Святой в Пятидесятнице посылается в мир уже Сыном, хотя и «от Отца», или, можно сказать, Отец посылает Его через Сына. Пятидесятница есть *ипостасное* сохождение Духа Святого в мир, хотя оно и проявляется доселе не в ипостасном откровении, но в сообщении лишь Его даров. Пятидесятницей завершается Богочеловечество, которое не ограничивается одним Боговоплощением Логоса, но необходимо включает и сошествие Святого Духа для обожения духа человеческого через соединение с ним в «благодатствовании». Дух Святой, «другой Утешитель», являет Христа, жизнь во Христе, как бы снова Собою возвращает присутствие Христа на земле. Он не имеет Своего собственного откровения, кроме того, что Он являет Христа, – «от Моего возьмет и возвестит вам». Рождество Христово, как Боговоплощение, и Пятидесятница, как сошествие в мир Святого Духа, в своем двуединстве раскрывают в мире диадический характер обеих открывающих Отца ипостасей, в их Нераздельности и неслиянности. Дело Христово совершается Духом Святым, который Собою открывает не Себя, но Христа, во Христе же и Отца. Пятидесятница продолжается в мире, преображая мир, благодатствуя человечество, доколе не наступит полнота времен и сроков, – для Второго Пришествия Христова, которое будет соединено и с *ипостасным* откровением Святого Духа. Конечно, последнее не может быть Боговоплощением, как для Логоса, но человеческая Личность, – именно прославленной Девы Марии, становится прозрачной для этого откровения. Дары Пятидесятницы, как можно их определить по данным Слова Божия и по опыту жизни церковной, суть прежде всего новая любовь, как живое единство церковное, *койнония*, вместе с водительством Духа Святого в важнейших определенных случаях (по книге Деяний Апостольских); далее дар пророчества и служение пророчества; духовная жизнь, в ее своеобразном христианском пути – аскетизма, в соединении с любовью к миру, смирения, соединенного с дерзновением; далее дары любви в ее разных образах агапическом, филическом и эротическом, в браке, дружбе, семье, в любви

личной и неличной. Пятидесятница не имеет для себя предела в своих дарах, она простирается в вечную жизнь, от славы в славу.

Заключительная глава, эпилог-пролог к обеим частям трактата о Богочеловечестве, носит заглавие *Отец*, и посвящена Первой ипостаси, как Открывающейся Началу. Отчая ипостась, как трансцендентная в самой Святой Троице, а потому и в творении, однако имманентно открывается в открывающих ипостасях. И эта идея трансцендентно-имманентного Начала дает единственно возможный выход из философской апории – соотношения трансцендентного и имманентного. Отец, открываясь чрез диадку Сына и Духа, тем самым являет Себя в Софии и в этом смысле самооткровение Отца и Он Сам есть София (хотя и не наоборот). Отец, сущий в Софии предвечной, является Отцом и в Софии тварной, для человека, усыновленного Богу через Боговоплощение Логоса от Духа усыновления. Образ Отца начертан на Небесах и на земле, в вечности и в творении. При этом обращает на себя внимание тот факт, что Отец в Слове Божием преимущественно и даже почти исключительно именуется Богом и есть в этом смысле Бог (ὁ θεός, αὐτός ὁ θεός) по преимуществу. Таков Он и во Святой Троице, в предвечном Человечестве – Божественной Софии, таков Он и в земном человечестве, Софии тварной – Богочеловечестве. Отец открывается в Богочеловечестве Сына и Духа Святого, Он есть в этом смысле и Сам – Богочеловечество. И Ему, Небесному Богу и Отцу, молится небо и земля: Отче наш, иже еси на Небеси! Авва Отче!

Проблема «условного бессмертия»²⁸⁸ (из введения в эсхатологию)

Часть I

Вообще область эсхатологии менее всего отличается движением богословской мысли. Даже на Западе, где, начиная с эпохи Реформации, богословие сдвинулось с места и, худо ли, хорошо ли, проявляет новую жизнь в разных областях, менее всего это применимо к эсхатологии. Можно скорее говорить здесь об известном эсхатологическом нечувствии, которое проявляется или в традиционном повторении того, что в таком виде неповторимо, или же в легком принятии безболезненных разрешений так называемого универсализма. Преобладают два типа эсхатологического мышления: уголовный кодекс во всей свирепости, или же благодушная амнистия, являющаяся фактическим уклонением от всех трудностей проблемы. Первый путь все более становится фактической невозможностью в наши дни, ибо утратил свою внутреннюю убедительность; второй представляет собою не преодоление, но простое отрицание первого (не говоря уже о серьезных библейских и богословских его трудностях). Пред лицом обоих типов: средневековой ортодоксии и гуманистического универсализма, возникает вопрос о возможности иного, третьего, пути, который, соединяя преимущества, был бы свободен от слабостей обоих, некоего *tertium* (третьего (лат.) – *Прим. ред.*). Таким образом, из отрицания обоих членов эсхатологической дилеммы возникает во второй половине XIX века богословское учение, именующее себя теорией «условного бессмертия» или кондиционализма. Оно во всяком случае заслуживает внимания уже потому, что с радикальной остротой ставит вопрос о бессмертии и вечной жизни, этот предварительный вопрос всякой эсхатологии. Для одних человек – смертен, как животные, и потому смерть есть некое уничтожение; отсюда с очевидностью следует отрицательная эсхатология пустоты. Такова ныне распространенная вера атеистического неверия (ибо, конечно, и неверие здесь есть лишь разновидность *веры* по характеру этого вопроса, не допускающего рационально доказуемого разрешения). Или же человек бессмертен, принадлежит

вечности, и эсхатология пытается определить содержание этой вечности. В теории кондиционализма мы имеем еще третью альтернативу: человек не имеет природного бессмертия, но может получить его или же не получить. Бессмертие обусловлено, оно *дается* или же не дается в зависимости от определенных условий. Такова постановка эсхатологической проблемы, которую мы имеем в «кондиционализме». Невозможно обойти ее молчанием, с нею отсчитавшись.²⁸⁹

Теория «кондиционализма» в качестве заметного течения богословской мысли появляется во второй половине XIX века, в Европе и в Америке, разумеется, преимущественно, даже почти исключительно, среди протестантских богословов, не связанных традиционной ортодоксией. Оно насчитывает среди своих сторонников целый ряд видных богословов и философов (среди последних, например, Ренувье). Руководящими основоположниками здесь являются два протестантских пастора: англичанин E.White²⁹⁰ и швейцарец Petavel-Oliff,²⁹¹ к которым примыкают их многочисленные последователи.²⁹² Сочинения обоих, при известной богословской примитивности, отличаются тем не менее незаурядной силой убеждения, а потому и убедительности. Они предлагают кондиционализм не только как богословскую истину, принятие которой указывается Откровением, но и как спасительную идею, которая одна лишь способна освободить современное христианство от соблазнительной безответности относительно вечной жизни, ибо от этой безответности страдает и христианская жизнь, и в особенности христианская миссия. Согласно теории условного бессмертия, уделом человечества в вечной жизни будет райское блаженство, и этим осуществится пророческое слово апостола, что будет Бог все во всех. Однако в этом блаженстве примут участие только праведники, его достойные. Грешники же, до конца противящиеся воле Божией, умрут, обратившись в ничтожество, не получают удела бессмертия. Такова основная мысль. Обратимся к ее богословскому обоснованию.

Человек создан был в отличие от животных, которые имеют лишь *родовую* жизнь («по роду» их: Быт.1:21, 24–25), имеющим личную ее энергию, которая осуществляется в личном бессмертии. Человек не сотворен смертным по естеству, напротив, он имеет возможность бессмертия – *posse non mori* (возможность не умереть (лат.) – *Прим. ред.*), по *сотворению*.²⁹³ Это бессмертие свойственно человеческому духу, подобному духам бесплотных. Однако человек отличается от духовного мира сложностью своего состава, именно, он сотворен не как бесплотный дух, хотя и сущий в тварном мире, но пребывающий над этим миром. Он есть дух *воплощенный*, связанный с миром. Возможность смерти подстерегает эту сложность не со стороны «бессмертия души», но со стороны жизни *целого* человека, для которого смерть не есть возвращение в небытие, но некое развоплощение, разрыв с миром, онтологическая катастрофа. Тело отнюдь не есть причина смерти, но, напротив, условие жизни человека, данное ему Богом при творении. Этой сложностью человек отличается одинаково и от бесплотного мира, не знающего воплощения, и от животного мира, не имеющего духа, но лишь «душу живу», ту животную душу, которую, вместе с ним, имеет и человек. Эту связь духа и тела, сверхприродного и природного бытия, которая *дана* была при творении, должен был закрепить человек силою своего свободного и творческого духа, возведя свое бытие к высшему состоянию положительного бессмертия. Это было связано с определенным его отношением к Богу (что символически выражено в заповеди невкушения плодов от древа познания добра и зла), как и в определенном положительном отношении к миру (что выражено во вкушении плодов от древа жизни). Изначальное устройство не отлучало человека от мира, и мироотречность не была ни целью, ни основанием бессмертия. Напротив, должная связь с миром, включенная в должную связь с Богом, была необходимым условием жизни человека на пути к положительному

завоеванию, *non posse mori* (невозможность умереть (лат.) – *Прим. ред.*), хотя мы и не знаем, как бы оно осуществилось. Но произошло грехопадение. Человек потерял неустойчивое онтологическое равновесие сложного своего существа. В мир вошла смерть, *человеческая* смерть, которая глубоко отлична от смерти, господствующей в животном мире, при всем внешнем сходстве. Ибо смерть человека не есть смерть в строгом смысле, но онтологический разрыв его единого существа на два начала, в него входящие. Через смерть человек *внешне* приравнивается животному миру, которому он не равен, хотя плотской стороной своего существа к нему и принадлежит; он приравнивается и бесплотному миру, к которому он также не принадлежит, хотя и сроден с ним духовной стороной своего существа. Смерть есть не прекращение человеческого бытия, но катастрофическое как бы расчеловечение человека, утрата им своей целостности.

Кондиционализм *отрицает* коренное различие, существующее между человеком и животным миром, как по соображениям биологии (здесь мы имеем прямое влияние дарвинизма и вообще биологического эволюционизма), так и своеобразной экзегетики. Человек сотворен, по нему, «в душу живу», одинаково с животными, и различие между ними есть не качественное, но количественное: человек имеет такую же животную душу, как животные, только обладающую известными свойствами. Именно – язык, да моральное и религиозное чувство отличают человека от животных. Таким образом, *жизнь* одинакова для человека и животных, также одинакова и смерть их или смертность. «В Ветхом Завете *душа и жизнь* (*nephesh*), приписываемые человеку, часто приписываются и животным». «Мы должны или разделить бессмертие с нашими соседями животного царства, или же пожертвовать нашими собственными надеждами и признать себя смертными, как и они».²⁹⁴ «Образ Божий в человеке не есть нечто онтологическое, но «тень», *l'ombre n'est pas la réalité*,²⁹⁵ *ombre de ressemblance*, – *l'ombre n'est pas l'identité*²⁹⁶». «Образ Божий» в Адаме состоял в способности понимать и подражать своему Творцу и таким образом моральным путем возвышаться к бессмертию»²⁹⁷.

Человек не сотворен бессмертным, но он есть «кандидат к бессмертию». Бессмертие абсолютное может быть свойственно одному Богу, условное же свойственно человеку. Сила смерти одинакова для человека и животных: это есть уничтожение жизни, разрыва жизненного единства, разложение полное и окончательное всего природного комплекса, одновременное разрушение тела и души, «аннигиляция субстанции»²⁹⁸, упразднение личности. Влияние платонизма²⁹⁹ с его учением о бессмертии души, как и «l'immortalité inconditionnelle et impie de religions panthéistes» (безусловное и кощунственное бессмертие пантеистических религий (фр.) – *Прим. ред.*), извратили это прямое понимание смерти как полного уничтожения, несмотря на то, что из 600 случаев упоминания о душе в Библии ни разу не говорится о душе бессмертной³⁰⁰ (но ни в одном случае не говорится и о смертной). Поэтому и угроза смерти человеку в раю в случае его непослушания означала не какую-либо «духовную смерть», но немедленное и полное уничтожение. «Смерть могла означать и для Адама лишь то, что называлось этим именем в животном царстве». «Изначальная угроза предсказывала неминуемую смерть».³⁰¹

Итак, человеку было дано условное бессмертие. Оно было обусловлено исполнением воли Божией. Это продолжение существования зависело от материальной пищи, вкушения плода от «древа жизни»³⁰², которого лишен был человек за непослушание. Человек пал, и следствием этого должна была наступить немедленная смерть, которая тем самым сделала бы невозможным существование человеческого рода, ибо он пресекся бы в родоначальнике. Однако этого не последовало: исполнение смертного приговора было отсрочено. Это произошло силою искупления: «в момент падения началось искупление»³⁰³. «Если бы фатальный приговор имел свое немедленное действие, мы все были бы мертвы в Адаме, или, вернее, мы никогда бы не были рождены. Следовательно, само существование нашего рода есть благодать»³⁰⁴. Бог не исполнял Своей педагогической угрозы, оказавшейся своего рода *ria fraud* (благой ложью (лат.) – *Прим. ред.*). Смерть не только была вообще отсрочена, но оказалась не той полной

смертью, которая угрожала. Именно, вместо разрушения личности «при смерти индивида его дух сохранился в целости, чтобы соединиться с телом в день суда. Это выживание души мы приписываем исключительно искуплению»³⁰⁵, действие которого, таким образом, предваряется во времени. «Искупление же есть не что иное, как соединение человечества с Божеством, существа, нарушившего закон, с верховным Законодателем».³⁰⁶

Боговоплощение, приятие Сыном Божиим, Логосом, человеческой плоти имеет целью искупление и примирение человека с Богом, жертвой Безгрешного, Его страданиями и крестной смертью. «Цель искупления – сделать человека бессмертным».³⁰⁷ «Le chemin de l'immortalité passe par Gethsémané et par Golgotha. On cherchait en vain autre route» (Дорога к бессмертию лежит через Гефсиманию и Голгофу. Тщетно искать другого пути (фр.) – Прим. ред.).³⁰⁸

«Согласно господствующей догматике, если тело человека смертно, его душа, образующая его личность, естественно, бессмертна или вечна. Искупление не предназначено изменить природу или длительность этого духовного элемента. «Воскресение тела» во славе есть обстоятельство акцидентальное и второстепенное для спасения. Величие этого спасения состоит в избавлении души от «грядущего гнева» или вечных мук. Подобное избавление означало Божественное искупление, жертву Агнца Боіу. Эти идеи кажутся нам противными Писанию. Согласно библейскому учению, искупление имеет прямым предметом изменить нашу природу, перевести нас не только от греха к святости, но от *смертности к бессмертию*, от смерти к жизни».³⁰⁹

Искупление состоит в том, что прощается вина греха, но не устраняется *наказание*. «Иисус искупил не все, так не говорит и Писание. Каждый из нас страдая, умирая, до известной степени искупает. Но разница, существующая между нашим искуплением и соделанным Иисусом Христом, в том, что Он умер за виновных, будучи невинным... Только Его искупление имеет значение предстательства. Грешник ожесточенный испивает до дна чашу искупления, застарелые последствия греха идут до полного уничтожения его существа. Вечная смерть есть плата за его упорство: pour lui, par le fait, Jésus se trouvera n'avoir rien eхріé» для него Иисус окажется, по существу, ничего не искупившим (фр.) – Прим. ред.).³¹⁰

Христос был воскрешен из мертвых Духом Святым. «Будучи Богом, как человек, Он, несомненно, был «подвластен закону» и умер в качестве Жертвы примирения; как Бог же Он был выше закона, наложенного на твари, и не мог умереть. Вот почему, когда смертный приговор исполнялся над смертной природой, Божественный Гость, впитывая человеческий дух в Свое собственное естество, имел власть восстановить его развалины, «разрушенный храм», овладеть им и «воскресить его в третий день...» Он победил смерть, но не как «сын Адама», но как «Сын Вышнего», как Господь небесный».³¹¹ Воскресение Христа является не имманентно-трансцендентным, но всецело трансцендентным актом всемогущества Божия. Наше собственное воскресение из мертвых покоится на формальном и непогрешимом обещании Сына Божия. «Соединенные со Христом в Его страданиях и смерти, мы идем навстречу тому дню, когда наш Спаситель, участвуя во всемогуществе, преобразит наше смертное тело по подобию Своего славного тела. Отец, Сын и Дух Святой соединятся в исполнении этого славного дела (Рим.8:11). Всемогущество, которое проявилось в сотворении мира и в Воскресении Христа, проявится в осуществлении и нашего собственного воскресения. Если чудо *сотворения* человека имеет свой *raison d'être* (смысл существования (фр.) – *Прим. ред.*), мы можем рассчитывать с еще большим *raison d'être* на *обещанное* чудо, которое даст избранным славные органы новой жизни».³¹²

Всеобщее воскресение предваряется двумя другими действиями Боговоплощения, еще прежде его совершения. Первое из них нам уже известно: это – отсрочка смерти прародителей после грехопадения, которая дала возможность произойти от них человеческому роду. Очевидно, эта отсрочка распространяется и на все греховное человечество, которое, будучи повинным смерти за грех, однако, живет, хотя и в пределах ограниченной, смертной жизни. Второе предварение силы Боговоплощения, еще более поразительное, состоит в том самом *бессмертии души* за гробом, против которого с такой настойчивостью восстают кондиционалисты. Они принуждены признать эту загробную жизнь души, как в силу бесспорных

данных откровения, так и по связи своей собственной системы.³¹³ «Если какой-либо элемент нашей природы переживает в первой смерти, это должно быть приписано единственно искуплению, которое действует сверхприродным путем для сохранения нашего духовного существа от разрушения, для суда ли, или для вознаграждения»... «Я обязываюсь Библией верить, что души переживают смерть... Вот как позволено представлять себе их состояние: одни спят; другие суть абсолютно без сознания; иные мыслят, воспринимают, совершенствуются; иные находятся в печали и даже в муках, иные блуждают по земле в состоянии *daimonia* (духов, демонов – *Прим. ред*), иные низвержены в бездну, иные содержались во аде до Первого Пришествия Христова».³¹⁴ Загробное состояние праведников уже имеет начало вечной жизни и бессмертия. Жизнь грешников после смерти имеет целью: 1)установление личного тождества того, кто грешил здесь и пробужден будет для суда; 2)для мук в аду (2Пет.2:9); 3)для исцеления от восстания против Бога, когда оно имеет извинение в неведении, через проповедь «духам в темнице»; 4)для принятия высшего наказания, самого торжественного и устрашающего: первая смерть умерщвляет лишь тело; умертвить душу оставлено для смерти второй.³¹⁵ «Предварительное страдание есть добавление к мукам; отчасти оно имеет значение наказания, частью – убеждения. Оно оставляет место для раскаяния»,³¹⁶ это – род пургатория. В общем, загробное состояние не останавливает на себе особого внимания кондиционалистов и понимается преимущественно как промежуточное между смертью и воскресением.

Воскресение является всеобщим не только для добрых, которые пробуждаются в воскрешение живота, для вечной жизни, но и для злых, которые пробуждаются в воскрешение суда, для второй и окончательной смерти, для уничтожения. В признании этого двойного исхода, бессмертия одних и полного уничтожения других, и заключается основная мысль кондиционализма.

Условием бессмертия является не какое-либо «онтологическое или физическое изменение субстанции, но

моральное состояние души, в которой вообразился Христос, и тем привлечено пребывание Духа Святого»,³¹⁷ дар благодати. Для грешников же наступает неотвратно вторая смерть и окончательное уничтожение через известное, ближе не определяемое, время после суда. Возникает общий вопрос: есть ли это уничтожение смертная казнь или самоубийство? Как ни странно, в этом основном вопросе нет полной ясности, и отдельные суждения колеблются между этими обеими возможностями. Иногда можно думать, что «вторая смерть» есть смертный приговор, который осуществляется не сразу и не в короткое время, но в течение всей остающейся жизни, – как смертная жизнь наиболее квалифицированная.³¹⁸

Другие останавливаются, так сказать, на имманентной стороне смерти, как уничтожения. Прежде всего, смягчается самая идея воскресения для новой и окончательной, «второй» смерти, ибо она неожиданно включает в себя возможность раскаяния и исправления после воскресения³¹⁹. Вместо неумолимой справедливости мы имеем здесь горькую необходимость и род самоубийства со стороны упорствующих.³²⁰

«Универсалисты» ставят «кондиционалистам» вопрос: «Если злые должны быть в конце концов уничтожены, то с какой целью Премудрость Божия вызвала их к существованию»? На это дается ответ в том смысле, что Бог дал бытие существам не злым, но способным избирать добро и зло, ценный, но и опасный дар свободы. «Насильственное бессмертие связало бы эту свободу. Достоинство Божественного свободолюбия (*il est digne du libéralisme de Dieu*) не обязывать жить бесконечно существа, которые упорно отрицают рациональные условия существования... Возможность самоубийства, которую Бог оставляет для каждого человека в этом мире, не есть ли аналогия, которая дает нам понимать возможность самоубийства души и условного бессмертия... Конечно, злые сотворены не для истребления, но и самое их истребление, а косвенно и их изначальное сотворение, кое-чему послужит. Воспоминание о их конечной судьбе (чье и когда?) противопоставит в качестве устрашающего барьера для

злоупотребления свободой в будущей жизни»³²¹. Итак, странным образом последнее наказание смертью оказывается торжеством тварной свободы: «une immortalité absolue porterait une grave atteinte à la liberté humaine» (всеобщее бессмертие было бы грубым посягательством на человеческую свободу. Трагически окрашенной становится ситуация, когда человек, обладающий по-настоящему значительной свободой, может оказаться сильнее Бога, сильнее своего Спасителя (фр.) – *Прим. ред.*).³²² «Il est au sens tragique dans lequel l'homme nanti d'une liberté véritablement sérieuse, peut être plus fort que Dieu, plus fort que son Sauveur»^{323*}. «Грешник уничтожает сам себя».³²⁴

Кондиционалисты ищут для своих идей подтверждения и в церковном Предании, в частности в патристике. В особой главе Petavel-Olliff вслед за White приводит целый ряд ранних церковных писателей, преимущественно апостольских и послеапостольских мужей, у которых он находит следы более или менее определенного кондиционализма. Сюда относятся: Варнава, святой Климент Римский, святой Игнатий Богоносец, Эрм, святой Поликарп, святой Иустин Философ, Тациан, Феофил Антиохийский, святой Ириней, Климент Александрийский, Арнобий, Лактанций, святой Афанасий Великий (de incarnatione (о воплощении (лат.) – *Прим. ред.*), Немезий. Большинство из этих цитируемых текстов отличаются наивным морализмом, свойственным эпохе, и, конечно, эти ранние писатели чужды проблематике кондиционализма, определенное выражение которого находим лишь у Арнобия. Когда эсхатологическая проблема возникает, мы наблюдаем в ранней Церкви (до V века) два основных течения, которые одинаково исходят из признания бессмертия души: универсалистическое (с Оригеном и святым Григорием Нисским во главе) и антиоригенистическое с принятием «вечных мук», представляемое на Западе блаженным Августином, на Востоке юстиниановским антиоригенизмом. Признание условного бессмертия свойственно иудаизму, как ортодоксальному во влиятельных течениях Талмуда, так и мистическому в Каббале и философскому у Маймонида (также у Спинозы).

Таким образом, кондиционализм умеет найти для себя известные опорные пункты и в Предании. Однако главная его сила, и, нужно сказать, сила немалая, заключается в его *экзегетике*, в умении и настойчивом желании находить для себя подтверждение в Священном Писании Ветхого и Нового Завета. В этом отношении его сторонниками произведена большая работа, и их библейская аргументация требует для себя более внимательного рассмотрения, нежели то, которое она до сих пор встречала³²⁵ как со стороны самого изучения

текстов, так и их богословской экзегезы. В настоящем очерке ограничимся лишь необходимым минимумом. Кондиционалисты прежде всего делают статистический и текстуальный учет тех библейских текстов как Ветхого, так и Нового Завета, в которых говорится вообще об уничтожении, гибели, смерти: в 100 текстах Ветхого и Нового Завета говорится о том, что грешники будут истреблены. В еврейском языке существует 50 корней слов, означающих уничтожение живых существ. Petavel-Olliff составил целую синоптическую таблицу различных выражений в Библии, еврейских, греческих, для выражения *notion d'une destruction complète* (представлении о полном истреблении (фр.) – *Прим. ред., Petavel–Olliff, 1, 349–356*), тоже 546, 552). Кроме этой общей сводки,³²⁶ оба автора приводят обширные сопоставления ветхозаветных и новозаветных текстов, в которых говорится о конечной гибели грешников и вообще противящихся воле Божьей. Более всего таких текстов имеется, конечно, в Ветхом Завете, в псалмах и пророчествах. Однако даже и поверхностное знакомство с ними убеждает, что при всей щедрости псалмопевцев и пророков на эти угрозы, чаще всего они носят относительный и, так сказать, образный характер³²⁷ и с трудом поддаются эсхатологическому истолкованию (ср. White, 158–162).³²⁸ Гораздо важнее тексты новозаветных писателей.³²⁹

Вот общий список новозаветных выражений об участи грешников (White, 32–45).

Умереть: «если живете по плоти, то умрете» (Рим.8:13).

Смерть: «Ибо возмездие за грех смерть» (Рим.6:23).

Погибель: «широки врата и пространен путь, ведущий в погибель» (Мф.7:13).

Вечная погибель: «подвергнутся наказанию, вечной гибели от лица Господа и от славы могущества Его» (1Фес.1:9).

Тление: «Сеющий в плоть свою пожнет тление» (Гал.6:8). «Они как бессловесные животные..., рожденные на уловление и истребление... в растлении своем истребятся» (2Пет.2:12).

Истребление: «и будет, что всякая душа... истребится от народа своего» (Деян.3:35).

Смерть: «И детей ея (Иезавели) поражу смертью» (Откр.1:23) и т.д.³³⁰

В 12 местах Нового Завета место нераскаянных грешников называется геенной. В ста местах Ветхого и Нового Завета Писание учит, что злые будут совершенно уничтожены. Сторонники условного бессмертия собирают все тексты, где только упоминается смерть и жизнь в их взаимоотношениях.³³¹ Ограничимся некоторыми, наиболее трудными, текстами.³³² Рим.1:32: (язычники) знают праведный суд Божий, что делающие такие дела *достойны смерти*». Рим.6:23: «ибо возмездие за грех – смерть, а дар Божий – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем». Рим.8:13: «Ибо если живете во плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете». Гал.6:8: «сеющий в плоть свою пожнет *тление*, а сеющий в дух от духа пожнет *жизнь вечную*». 1Тим.6:9: «похоти... погружают людей в *бедствие и пагубу*». Евр.10:27: «...страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников». 2Пет.2:12: «... они, как бессловесные животные..., рожденные на уловление и истребление... в *растлении своем истребятся*». Иуд.1:7: «...Содом и Гоморра, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример».

(Но этим и подобным текстам, где говорится о смерти и гибели в более или менее неопределенном смысле слова, можно противопоставлять иные тексты, где говорится о смерти, несомненно, *не* в смысле уничтожения: Рим.7:10–11: «я умер, и таким образом заповедь, данная мне для жизни, послужила к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ея». Рим.7:13: «*грех* причиняет мне *смерть*». Ср. Гал.2:19; Еф.2:1, 5; Кол.2:13; Иак.5:20; 1Ин.3:14; 1Тим.5:6: «...заживо умерла» – ζῶσα τέθνηκεν).

Однако и самим собирателям текстов приходится считаться с существованием таких, которые не могут быть благоприятны для кондиционализма. Таковыми являются или те тексты, где говорится о вечных муках (Мф.25:41, 46; Мк.3:29; Откр.14:9–1; 19:20, 20:10) или же где говорится о Божественном милосердии и спасении мира и людей (таковы по White, 416–418, следующие тексты: Ин.3:17, 1:29, 12:32; Рим.5:15–18;

1Кор.15:18; Еф.1:10; Фил.2:9–11; Кол.1:19; 1Тим.2:4–6;
1Тим.4:10; Тит.2:10; 1Ин.2:2; 1Кор.15:22; 2Кор.4:13; Откр.4:13).
Конечно, эти мешающие тексты подвергаются у
кондиционалистов соответствующему истолкованию.

Итак, греховное и противящееся Богу человечество умирает и обращается в ничто, *забывается*. Его нет так, как будто и не было. Оно забывается одинаково в памяти Божией, как и памяти человеческой (как, очевидно, и в памяти духовного мира, о котором кондиционализм в своем богословии вообще более или менее забывает). Остается нерушимой лишь свобода твари, которая принимает свое определение к жизни в Боге, или к возвращению в дотварное ничто. Уцелевшие остатки человечества (причем нет оснований думать, что их будет большинство) получают вечное блаженство и собою являют оправдание творения. Про уцелевшую его часть можно будет сказать, что «будет Бог всяческая во всех». Этот продырявленный мир, просеянное человечество и составляют последнюю цель творения, есть его теодицея. Здесь упраздняется наличие вечного ада, к которому трудно применить текст, что будет Бог все во всех, иначе как в смысле палящего огня. Здесь дается как будто ясный, математически рациональный ответ на проблему вечной жизни, с согласием Творца признать ошибку в творении, наличие пустых номеров, как и согласие человечества на себялюбивое забвение казненных самоубийц. Нельзя отрицать простоту и понятность такого решения, при всей его парадоксальности. Нельзя отрицать и радикализма мысли и смелости в постановке вопроса, которая может быть плодотворнее робкого замалчивания. Так, в данном случае эта эсхатологическая ересь, подобно другим ересям, будит догматическую мысль. Тем не менее, мы должны сказать, что теория условного бессмертия есть настоящая ересь, которая включает в себя целый ряд догматических заблуждений, и это теперь нам предстоит показать.

Следует начать с того, что составляет все-таки самую сильную сторону кондиционализма, с разбора его библейски-экзегетической аргументации. Как мы видели, им удалось собрать огромное количество библейских текстов, которые

говорят об уничтожении, гибели и смерти. Нельзя отрицать, что это сопоставление само по себе, хотя все эти тексты в отдельности, конечно, и известны внимательным читателям Слова Божия, производит сильнейшее впечатление и способно смутить, если не склонить к признанию условного бессмертия или, что то же, природной смертности человека. Однако это первое и, так сказать, внешнее впечатление должно уступить место более внимательному вниканию как в контекст, так и в конкретное значение каждого отдельного текста. В Слове Божием, действительно, не говорится о бессмертной душе, да эта философская формула вовсе и не характерна для христианского догмата. Последний состоит вовсе не в бессмертии души – вне отношения к телу, но в бессмертии человека, который не умирает до конца даже и в смерти и воскресает с телом силою Христова Воскресения. При этом, что не менее важно, в Библии отнюдь не говорится о смерти человека как об уничтожении. Вообще Библия говорит не в философских терминах, но языком образов, которые всякий раз требуют особого уразумения, причем одни и те же выражения могут быть многообразны и многосмысленны. Поэтому они нуждаются в экзегезе, по крайней мере, там, где нет очевидного смысла. А эта экзегеза в известной мере определяется всей совокупностью апперцепирующих идей, или догматических предпосылок, то есть преданием, которое содержит в себе свидетельство Церкви о понимании Библии. Библейский буквализм и неправилен, ибо «буква мертвит, дух животворит», а часто и невозможен. И именно язык эсхатологических текстов в наименьшей степени поддается буквальному пониманию, поскольку его образность ярко окрашена языком апокалиптической письменности с ее фантастикой и синкретизмом, как это известно каждому, имевшему дело с эсхатологическими текстами. И конечно, язык апокалиптический резко отличается от параноэтических текстов, духовных увещаний апостольских, которые имеют дело преимущественно с идеями нравственного порядка. Кроме того, трудная задача в эсхатологической экзегезе состоит и в том, чтобы различить разные планы и ракурсы в эсхатологических образах, которые

наслаиваются один на другой по образу горных цепей в перспективе. Поэтому буквальное толкование текстов часто вообще невозможно, а та догматическая экзегеза, которую дают кондиционалисты, отнюдь не бесспорна и отнюдь не есть единственно возможная. Она обусловлена определенными богословскими предпосылками, которые и нужно выделить и проверить в свете более основных и общих, а вместе с тем и уже установленных Церковью догматических истин.

В частности, основные понятия, которыми оперирует теория условного бессмертия: жизнь, смерть, гибель, истребление, разрушение и т.д., также не однозначны, но многозначны. В частности, и то понятие *смерти*, как и *жизни*, из которого исходит кондиционализм, вовсе не самоочевидно. Это явствует уже из того факта, что так, как понимались они в теории последнего, раньше их никто не понимал. Кондиционализм упрощает понятие *жизни* и *смерти* до простого биологического сопоставления. Зоологический биологизм есть общая схема этого богословия. Жизнь и смерть здесь одинаковы для человека и животного. Человек есть животное, которое отличается от животного мира лишь некоторыми свойствами, не тем, что ему самому принадлежит, но что дает ему Бог, именно условное бессмертие. (Это несколько напоминает католическую схему: *natura* и *donum supematurale* (естество и сверхъестественный дар (лат.) – *Прим. ред.*). Оно дается ему сначала через вкушение плодов древа жизни, то есть физическим средством, а затем восстанавливается чрез физическое же соединение Бога с человеком в Боговоплощении, которому так усваивается именно такое биологическое значение. Им дается физическое бессмертие, и этим оно исчерпывается, так что нет и речи о преображении, обожении, прославлении человека. С этой точки зрения становится даже непонятным, почему Боговоплощение совершилось именно в человеке, раз он не отличается от животного мира, а не в каком-либо из животных, если это понимается лишь как физическое лекарство бессмертия. И, с другой стороны, является необъяснимым то *предварительное* действие Боговоплощения, которое оно оказывает прежде

своего свершения в сохранении жизни человека на земле и за гробом. Излишне говорить, что загробное существование теряет здесь всякое самостоятельное значение в судьбе человека и представляет собой только промежуточное состояние между смертью и воскресением. Здесь существенный пробел в эсхатологии кондиционализма.

Человек для него есть одно из живых существ в этом мире, имеющее и *относительную* жизнь. В этом основном определении со всей очевидностью проявляется отсутствие в богословии кондиционализма одинаково как антропологии, так и космологии, что в данном случае одно и то же. Человек не есть для него тварный бог, и не есть центр и владыка мира. Характерно здесь это поверхностное истолкование образа Божьего в человеке. За ним не признается онтологического значения в смысле богоподобия и причастности Божества. Недостаточно оценивается и тот факт, что Бог сотворил человека в исполнении предвечного совета во Святой Троице по образу Нашему (Быт.1) и, творя человека из земли, сам *дыханием Своим*, то есть из Себя Самого, вдунул в него «душу живу», которую кондиционалисты отождествляют с «душою живою» животных. Справедливо говорят кондиционалисты, что человек не имеет, как особого начала, бессмертной души, временно заключенной в смертном теле как темнице или футляре и ждущей от него освобождения. Такова восточно-платоническая доктрина. Человек имеет дух, предназначенный для бессмертной жизни в *теле*, которое, хотя и нарушено относительно смертью вследствие греха, но будет восстановлено в воскресении. Однако кондиционалисты делают отсюда то ошибочное заключение, что человек вовсе не имеет в себе бессмертного Божественного начала, и даже видят в признании его ересь пантеизма.³³³ Однако мы имеем слово Откровения, что Бог *вдунул* в человека из Себя дыхание жизни. Это значит, что человек в духе своем имеет нетварное начало Божества, которое однако имеет для себя сотворенную Богом по образу Своему ипостась.³³⁴ Таким образом, человек имеет в себе нетварно-тварное начало, принадлежит вечности Божественного мира,³³⁵ хотя самобытное личное бытие

получает лишь в тварности своей. К этому же надо присоединить, что человек, как центр творения, предназначенный господствовать над ним, имеет в духовной своей природе причастность Божественной Софии, в мире же, тварной Софии, он есть человекомир и «радость» Божественной Премудрости «в сынах человеческих». Через это человек стоит в центре мира, но также и над миром. Принадлежа к тварно-животному миру, он вместе с тем есть и бог по благодати.³³⁶ И здесь нечего пугать пантеизмом, как это делается нередко, в частности, и в данном случае. Пантеизм в дурном смысле означает тождественность мира Богу, а не одну лишь причастность его Божеству. Если человек сообразен Богу, то это значит, что и Бог сообразен человеку. Богочеловечество соединяет Бога и человека, есть Богочеловечество вечное, Небесное, как есть и богочеловечество тварное. Только на основании этой сообразности Бога и человека может быть онтологически понято Боговоплощение как усвоение Логосом человеческой природы, соединение в одной ипостаси двух природ, или двух волей, Божеской и человеческой. В христологии кондиционализма Боговоплощение принимает характер онтологического абсурда: Бог воспринимает... животное естество человека, не имея с ним никакой онтологической связи. Отсутствие антропологии в кондиционализме необходимо ведет и к отсутствию христологии.

Итак, человеку принадлежит, по Божественному его происхождению, природное бессмертие. «Бог единый имеет бессмертие» (1Тим.6:16) в Себе, но человек имеет бессмертие в Боге. Нельзя не отдать справедливости кондиционалистам в их критике рациональных доказательств бессмертия души, начиная с Платоновского Федона (что сделано было еще Кантом),³³⁷ ибо бессмертие подлинно присуще одному Богу, но и тому, что *богопричастно*, как человек.³³⁸

Это парадоксальное антиномическое понятие живого образа Божия как сотворенного бога именно и характеризует человека. Как творение, человек имеет осуществить то задание, которое вложено в него его богопричастностью и в этом смысле несотворенностью, она же есть сила бессмертия. Это

бессмертие в тварности его изначально есть *потенциальное* бессмертие, которое начинается с *posse non mori* (возможно не умереть (лат.) – *Прим. ред.*). Это *фактическое* бессмертие вследствие грехопадения смертью, хотя и не абсолютной, а лишь относительной, но восстанавливается в Христовом Воскресении уже как *non posse mori* (невозможно умереть (лат.) – *Прим. ред.*), как положительная сила бессмертия. Она *дана* Богочеловеком, но могла быть *принята* человеком как ему сообразная.

Полнота образа Божия в человеке есть *личность*, живущая в своей собственной природе, причастная тварной Софии, включенная в мир, в полноту творения. Личность, понятая в этой полноте жизни, есть *ens realissimum* (самое реальное существующее (лат.) – *Прим. ред.*) в творении. Полнота образа Божия в человеке, коренящаяся в личности, выходит и за личность, как монаду, в многоединство всего человечества. Можно сказать, что образ Божий в полноте принадлежит даже не человеку в его единоличности, но человечеству в его соборности, в любви, по образу единосущного Троиинства Божия.

Вот эта-то изначальная богопричастность человека, делающая его нетварно-тварным, и содержит в себе силу бессмертия, в сверхвременности или вечности человеческой личности, сознание чего дано ей в непосредственном акте самосознания: *я есмь я*. В этом качестве я, я сам себе принадлежу, сам собою полагаюсь, хотя вместе с тем, как сотворенное я, я сам себе и дан. И это не пантеизм, но это, конечно, *панэнтеизм*, исповедуемый апостолом: «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим.11:36).

Лето 1935 года.

Часть II

Кондиционализму принадлежит бесспорная заслуга дать, в соответствии с его главной темой, более внимательную постановку вопроса о жизни и смерти, нежели это обычно делается. Мы слишком привыкли к смертности жизни, так что перестали чувствовать подлинную *тайну* как жизни, так и смерти. Между тем тайна эта существует уже и в животном мире, с которым человек связан, так сказать, в своем филогенезисе, а также и в жизни своей как господин творения. Всякая жизнь происходит от Источника Жизни, Духа Животворящего, и обо всем творении сказано: «Отнимешь дух их – умирают, и в персть свою возвращаются. Пошлешь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс.103:29–30). Неиссякаемый источник жизни в животном мире есть непрестанное чудо мироздания, которое философия еще издревле уразумевала как гилозоизм, жизнеспособность всего вещества. Жизнь животных и живущая и действующая в них Премудрость потрясали философским и религиозным потрясением человеческую душу, и эта тайна животной жизни находила для себя выражение в зоолатрических культах. Египет был проникнут этой тайной жизни животного мира в его отношении к человеку и к божеству и запечатлел свое «удивление» в животночеловечных образах своих богов. Для нас остается трансцендентна жизнь животных в ее *ограниченности*, благодаря отсутствию у них духа, а вместе с тем и в ее зоологической софийности, «инстинкте» души мира. Для нас остается трансцендентна и смерть их, также в ограниченности их жизни, благодаря отсутствию бессмертной личности, полноте умирания. Смерть в известном смысле естественна для животного мира. Однако, и животные со всей силой знают ужас насильственной, несвоевременной смерти, которою полон мир, и «вся тварь совокупно страдает и мучится доньне» (Рим.8:22). В мире царит борьба за существование, взаимное поедание одних другими, все же вместе поедаются смертью. Животные не имеют личности, но лишь

индивидуальность, однако, и ее достаточно для переживания смерти. Животным дано родовое бессмертие, по роду их (известна теория Вейцмана, объяснявшего смерть как фактор приспособления жизни в борьбе за существование, «профессору в ночном шлафроке» легко дается штопание дыр мироздания). И тем не менее, даже в животном мире ныне неведома эта естественная смерть как безболезненное засыпание. И кто переживал смерть животных, друзей человека, знает эту предсмертную тоску и какой-то зов к жизни, который звучит невольным упреком человеку: не призван ли он дать бессмертие и животному миру, и не виноват ли он в этой тоске смерти? Однако, если смерть и животных теперь так мучительна, то принципиально она может быть и безболезненным угасанием изжившей себя жизни, поскольку животные не имеют в себе онтологического основания бессмертия. И даже безмерная расточительность природы в их размножении как будто свидетельствует, что здесь более ценится бытие вида, чем индивида. Однако, и здесь остается ряд открытых вопросов, так сказать, богословской зоологии: как уразуметь создание *смертной жизни*, поскольку животные созданы смертными? И если «Бог смерти не сотворил» (Прем.1:31), то как же примирить это с сотворением всего живого мира лишь по роду их? Следует заметить, что и при его сотворении *не говорится* о смерти, но лишь о «душе живой» (Быт.1:20, 24). Может быть, для этих вопросов не пришло еще время человеку, и тщетно заниматься пустым совопросничеством. Остается признать, что смерть через животный мир была уже ведома человеку как уничтожение индивида с сохранением вида, как неличное бессмертие жизни и индивидуальная ее немощь. Но для человека смерть животных не могла не остаться чем-то чуждым, ибо в себе он не мог не знать бессмертного своего духа, в своем сверхвременном самосознании. Поэтому, вопреки утверждениям кондиционалистов, заповедь о невкушении плодов от древа добра и зла для него звучала не как угроза уничтожения, но как Некая таинственная, непонятная судьба, поскольку она включала в себя не *ту* естественную смерть,

которая царила во всем животном мире, но какой-то противоестественный паралич жизни, с временным разрывом человеческого состава. И даже после приговора Божия Адам не верил в смерть как уничтожение жизни. Это выразилось в том, что тотчас после суда Божия Адам жене своей дал имя *Ева*, то есть *жизнь*, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт.3:20). Утверждение, что отсрочка смертной казни для прародителей была дана вопреки приговору силой еще не совершившегося искупления, ни на чем не основано и представляет собой отнюдь не библейский домысел спекуляции, противоречащий фактам. А факты состоят в том, что Адам и Ева ощутили смертный свой приговор не как угрозу человеческой жизни, которая только начиналась в своем творчестве, но лишь как тяжелую тайну о судьбах человеческой жизни. Они поняли смерть, которой Бог не сотворил, не как уничтожение, но как акт человеческой жизни. Одним, словом, между смертью в мире животном и человеческом в сознании прародителей существовала черта различия.

Заслуживает особого внимания, что у человека павшего поднимается сознание своей божественности и бессмертия, злая духовность, с большей силой, нежели *до падения*, когда человек в тварном смирении своем жил в Боге, еще не видя в этом самого себя, своего собственного богоподобия. С грехопадением начинается тот люциферический нарциссизм, самолюбование, которое привело к падению Денницу в духовном мире, а вслед за ним и человека. С фактическим обезбожением человеческой жизни начинается в нем человекобожие, конечно, как особый образ его духовности (низшая сторона которого ведет его к животности, к состоянию «плоти»). Таково значение слов Божиих о падшем человеке: «вот Адам стал, как один из Нас, зная добро и зло (то есть в падшем, люциферическом самосознании, в человекобожии); и теперь как бы не простер он руки своей «не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт.3:22). Бессмертие было бы последним утверждением человекобожия (как в Люцифере оно явилось ангелобожием). И в путях человеческого спасения нужно было прежде всего предоставить

человека своей собственной судьбе, то есть *смертной* жизни. И первая смерть, которую увидел мир, убийство Каином Авеля, была пережита как великое потрясение, конвульсия жизни. Бог оказал Каину: «что ты сделал? И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей» (Быт.4:10). Смерть, не будучи сотворена Богом, вошла в мир вопреки воле Божией, вследствие духовного ослабления человека, изменившего свое *posse non mori* в *non posse non mori* (возможность не умирать в невозможность не умирать (лат.) – *Прим. ред.*). Однако, включенная в пути Промысла Божия через Божественный приговор, она получила свое особое место в человеческой жизни как развоплощение, хотя и противоестественное, но для человека плодотворное, поскольку через нее осуществляется особый, иначе сделавшийся для человека недоступным опыт, так сказать, принудительной духовности и общения с духовным миром. В теории кондиционализма загробное состояние имеет значение только промежуточного времени до воскресения, которое они не знают, как заполнить, и всего проще его было бы заполнить бессознательным состоянием, сном души. Между тем, загробное состояние в развоплощенности есть существенная часть человеческой жизни на пути к воскресению, без нее невозможно это последнее. Существенно здесь то, что смерть человека есть жизнь, хотя и ущербленная по отношению к полноте человеческого состава, но существенная по своему значению. Достаточно только напомнить факт «проповеди Христа во аде», чтобы понять эту значительность. Итак, в соотношении жизни и смерти человека мы имеем хотя и нечто сродное, но однако качественно иное, нежели в жизни животного мира. Именно, здесь имеет место не уничтожение, но по-своему пробуждающаяся жизнь. Полнота жизни, утраченная в смерти, восстанавливается во всеобщем Христом воскресении, которое имеет для себя онтологическое основание в Христовом Воскресении. Христос воспринял *всего* Адама, все человеческое естество, и в Своем Воскресении даровал ему бессмертие. Для теории кондиционализма было бы, конечно, удобнее просто принять, что воскресает не все человечество, а

лишь часть его, достойная бессмертия. Однако так далеко она не идет, с одной стороны, по невозможности прямого противоречия Откровению, а с другой вследствие потребности отвести место агонии умирания и удовлетворить чувству наказания. По существу же это возобновление жизни для уничтожения, воскрешение для смерти, является онтологически неоправданным.

В перспективе бессмертной жизни в воскресении мы можем постулировать разные возможности, что не составляет сейчас предмета нашего рассмотрения. Следует отметить, что кондиционализму свойственно с огромным ударением указать наличие трагической стороны эсхатологии, поскольку она выражается в многочисленных текстах о гибели и смерти в будущей жизни. При невозможности, вместе с кондиционалистами, истолковать эти тексты в смысле полного уничтожения жизни, мы должны, следовательно, принять их как определения возможного состояния жизни, притом определения, явным образом не исчерпывающего, раз смерть и гибель не уничтожают силу жизни, но в нее вмещаются и, что еще важнее, *совмещаются* с положительными потенциями жизни. Эсхатологические пророчества надо понимать не только в статике, но и в динамике. Разные и противоречивые силы и состояния совместимы в *единой жизни*, неисследимой в глубинах человеческого духа, в путях вечности. Об этом не место говорить здесь по существу, но следует признать, что и проблематика кондиционализма делает более очевидной необходимость конкретного понимания жизни в ее глубине.³³⁹

Жизнь, и, в частности, бессмертие, не может быть понимаемо как статическое состояние, так сказать двух измерений, оно имеет три и более измерений, хотя бы их многоединство и не поддавалось рационалистическому определению. Поэтому и становится возможно одновременное и одинаково обоснованное соединение двух и более, разно- и противоречивых определений: смерть и жизнь, гибель и спасение, вечная жизнь и бессознательность. Да в теперешней жизни разве ведомо человеку, доступно его сознанию действительное бытие духа со всей его глубиной, –

подсознательной и сверхсознательной сферы? Конечно, является онтологическим абсурдом постулировать угасание духа, превращение его в небытие, саморазложение. Однако мы стоим и перед лицом ведомого нам факта погруженности этого бытия в потенциальность, его нереализуемости в сознательной жизни. Материалисты, отрицающие существование духа и сводящие жизнь к тем или иным «собачьим рефлексам», совершенно искренно свидетельствуют о скудости своего наличного самосознания, «зане суть плоть», «люди душевные, не имеющие духа» (Иуд.1:19). «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, почему почитает это безумием; и не может разуместь, потому что о сем (надобно) судить духовно» (1Кор.2:14). Такой человек находится в состоянии духовной смерти, хотя и будучи живым. Ему предстоит духовное воскресение. Вообще и жизнь и смерть суть интенсивные величины, которые имеют бесконечное количество разных и сложных, меняющихся спектров, вплоть до обморочного угасания, которое не есть, однако, небытие, и нового рождения, которое однако не нарушает континуитета и тождества личности. Божественный огонь жизни, который пылает в человеческом духе, неуничтожим, но его светильник, будучи вверен ограниченной и грехом ослабленной твари, колеблется и замирает, хотя и способен вновь вспыхивать ярко озаряющим пламенем. Его интенсивность имеет бесконечность измерений, и в этом основная сверхрациональная тайна эсхатологии. Кондиционализм, хотя и через отрицание, дает почувствовать тайну конкретного бессмертия. Характерно, между прочим, для кондиционалистов их большая сдержанность суждений, если не полное отсутствие их, в отношении к бессмертию духов бесплотных, как светлых, так и в особенности темных. Во-первых, возникает вопрос, что могла бы здесь означать смерть при отсутствии тела. Однако природное бессмертие, казалось бы, исключено и здесь, поскольку один Бог имеет бессмертие. Ввиду неизбежности признавать жизнь падших духов, действующих в мире, кондиционализм не касается этого деликатного вопроса, избегая прямого конфликта, с Писанием. Между тем, здесь, как нельзя

более было бы применимо суждение кондиционализма о возможном самоубийстве сатаны и аггелов его, находящихся в упорном и сознательном противлении Богу. Почему не умер сатана со всем его воинством? Этот вопрос остается безответен с точки зрения логики кондиционализма, и вместе с тем он является для него проверкой. И вообще в свою эсхатологию кондиционализм совершенно не вводит вопроса о судьбах падших духов, хотя этот вопрос был поставлен уже в оригенизме. Этот вопрос столь же безответен в теории кондиционализма, как и о самом условном бессмертии. Каким образом по природе смертное человеческое естество может стать бессмертным через соединение с Божественным? Как может совершиться самое это соединение? Здесь кондиционализм невольно впадает в механическое, чисто натуралистическое понимание как Боговоплощения, так и бессмертия. Но человек может стать бессмертен только силою своего собственного бессмертия, которое лишь восстанавливается силою Боговоплощения. Природное есть приютителище благодатного. *Humanum sарax divini* (Человеческое восприимчиво к божественному (лат.) – *Прим. ред.*).

Теперь мы должны рассмотреть аргумент кондиционалистов наибольшей остроты, не лишенный известной демагогичности, – именно аргумент от *свободы*. Жизнь сопровождается сознанием свободы, даже если эта свобода направляется на самоуничтожение. Человек имеет свободу обратиться в ничто, из которого он призван к бытию. Бог не насилует свободы человека навязыванием ему постылой жизни», которую он может разрушить сам, если желает. Быть или не быть есть дело свободного выбора человека. Для человека возможно метафизическое самоубийство, обращение себя в до-тварное или уже какое-то после-тварное ничто, полное *разрушение* творения Божия. Правда, этот ряд идей в кондиционализме остается нерасчлененным от другого ряда, с которым постоянно смешивается и чередуется, именно об уничтожении падших душ всемогуществом Божиим, метафизической смертной казни, в которой и Бог Сам разрушает Свое творение. Однако, нам следует различить и отдельно рассмотреть эти два ряда идей.

Итак, имеет ли человек относительно своего собственного бытия свободу, которая составляет необходимое онтологическое условие самоуничтожения? Этот вопрос равносильен другому, более общему: есть ли человек *свой* собственный творец, силой своей свободы и вышедший из ничего и властный в него возвратиться? Принадлежит ли человеку его собственное бытие? Но, если бы это было верно, то человек не отличался бы от Бога, Который существует Своей силой, свободой акта абсолютного самополагания, причем свобода здесь есть совершенно опрозраченная: необходимость, исключаящая всякую извне-данность, осуществляющая самобытие. Для этой абсолютной самобытности Божией (*aseitas*) не существует никакой онтологически внешней границы, никакого *ничто*, для которого нет онтологического места в этой всеполноте свободного бытийственного акта: «Я есмь, Который буду, Я есмь сущий, Иегова», самозамкнутая актуальная бесконечность. Напротив,

человек есть тварь, он сам себе дан, сотворен таким, каким он есть для себя, определен. Но, поскольку *omnis definitio est negatio* (всякое определение есть отрицание (лат.) – *Прим. ред.*), он и ограничен не только положительно, но и отрицательно, не только бытием, но и небытием, зияющей бездной *ничто и не-что*. Такое существование, конечно, не может почитаться полагаемым *свободой* и как абсолютным онтологическим актом. Однако оно полагается если не свободой, то в свободе. Тварное существо, не будучи вещью, имея в себе богоподобие духа, хотя и полагается к бытию Премудростью, Всемогуществом и Любовью Божией, но оно отдается в свою собственную принадлежность, оставляется в свое собственное распоряжение. Возникает *тварная свобода*, отличная от абсолютной свободы Творца и однако все же ей сообразная. Эту тварную свободу следует назвать *модальной*, в отличие от абсолютной. Она есть образ бытия *твари*, которая дана себе в своей сотворенности, но свободна в своем существовании и, следовательно, имеет *творческое* отношение к своей жизни. Она свободно творит и изживает данную ей тварную жизнь. Несвободная в *теме* или *содержании* своего бытия тварь свободно ее осуществляет. Диалектика образа и подобия Божия в человеке, свободы и тварности, данности и заданности, сотворенности и творчества, определяет собой характер человеческой жизни в ее абсолютно-относительности, абсолютности самосознания свободы и относительности ее творческого акта, с постоянной рефлексией на себя, на свое собственное самобытие, которое, как данность, есть и инобытие. В силу этого человек не есть вещь, но и не есть только акт, он есть одновременно факт и акт, в активной фактичности и фактичной активности своей. В греховном состоянии раздора с самим собой, в несогласии со своим собственным естеством в нем преобладает фактичность, в которой он рабствует своей собственной стихии, не в силах будучи покорить ее своему своеволию. Напротив, в согласии со своей природой, в здоровье целомудрия, в свободной верности своей собственной норме, человек не знает своей фактичности, он свободен в

истинности своего бытия: «познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин.8:32).

Модальность тварной свободы имеет своим последствием то, что она осуществляется лишь в пределах тварного *бытия*, в его предположении, которое имеет силу факта и данности. Тварная свобода *не* беспредпосылочна. Она смотрится в данность бытия и существует лишь в отношении к нему и в его пределах, за которые антологически не может перейти. *То новое*, без которого вообще не существует творчества, здесь совершается лишь в пределах данности ее, именно из чего-либо или в чем-то.

София определяет собой все содержание тварного мира, оно *софийно* во всем бесконечном разнообразии и относительной новизне этого софийного творчества. Но из ничего человек не может сотворить ничего, ни даже малого клопа, о котором, в смысле причастности его к полноте бытия, писал Достоевский: «клоп – тайна», Он принадлежит к творению, к его полноте, из которого проистекает полнота жизни и творчества, поскольку жизнь и творчество – синонимы.

И обратным заключением мы вынуждаемся признать, что, как человек не может ничего сотворить из ничего, так же точно он не может никакого *бытия* погрузить в небытие, разложить в ничто, – ни одного атома вселенной: она – Божия, и лишь дана, вверена в господствование человеку. «Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса» (Ис.48:13). «Господь, распростерший небо, основавший землю и образовавший дух человеку внутри его» (Зах.12:1). Конечно, человек может преобразовать *образы* бытия и разрушать его данные *формы*, и в этом смысле разрушительная энергия человека эмпирически *не* ограничена, но онтологически она остается бессильной: мир Богом утвержден в своем бытии и не может быть человеком возвращен в бездну небытия, во тьму ничто, он – нерушим.

Но если человек бессилен уничтожить хотя бы один онтологический атом, властен ли он посягнуть на свое собственное бытие, а постольку разрушить творение Божие, по крайней мере, в данной его точке? Способен ли человек

вступить в единоборство с своим Творцом и рассотворить то, что Он сотворил? Самый вопрос этот сдержит самоочевидный онтологический абсурд и есть лишь тонкая форма человекобожия или безбожия. Идея метафизического самоубийства мира и была провозглашена воинствующими проповедниками безбожия, философами пессимизма, Шопенгауэром и Гартманом как угашение воли жизни.

Однако этот вопрос не может быть значительно разрешен лишь на основании общих соображений о нерушимости творения. Свобода есть также нерушимый факт творения, хотя и в своих собственных пределах и своей собственной природе. И свободе дано именно то сознание самобытности, самопринадлежности, самополагания, вне которого она и не существует. Парадокс тварной свободы в том именно и состоит, что она, будучи тварной в своей прикрепленности к данности бытия, несет в себе самосознание и нетварности, самополагания и от него не может быть отрешено без разлагающего, онтологического самопротиворечия. Свобода противится данности, в свободе сознание богоподобия человека граничит с опасным человекобожием. Нужно понять этот парадокс самосознания тварной свободы. Он есть свидетельство того, что имеет силу в недрах бытия, в самой глубине творения. Бог творит дух человека из Самого Себя, вдыхая в него «душу живу» и творческим актом вызывая к бытию свободную индивидуальность, тварное я, которое однако со-яйно Троиединому Божественному Я и несет в себе образ Его свободы. Самый акт сотворения твари Богом остается для нее трансцендентен, ибо он составляет условие самого ее бытия и сознания, онтологически ему предшествует, оставаясь для него, так сказать, за кулисами бытия. Но есть в ней и глубина, в которую тварный дух самосознанием и проникает, находя ее также в качестве условия своего собственного бытия, его предпосылки. Это – акт тварного изначального самополагания как свободного соучастия в Божием полагании, в самом акте творения Божия. Свободный дух не может быть сотворен односторонним актом всемогущества Божия, каким сотворен весь видимый мир, то есть как вещь в онтологическом смысле), ибо он есть личность, имеющая свободу и самосознание в этой свободе. Если сказано, что «душа человека дороже мира и какой выкуп даст человек за душу свою» (Мф.16:26), то это имеет и онтологический смысл в отношении к особой природе

души в сравнении со всем творением. Мы не можем знать этого первичного акта самополагания, имеющего место на грани творения и на грани времен, но мы чувствуем последствия во всем нашем бытии. Мы сохраняем память его в некотором темном анамнезе, который можно выразить лишь на языке онтологического мифа. Итак, мы можем сказать, что в творении тварно-нетварного, тварно божественного духа была спрошена и, следовательно, участвовала и его собственная тварная свобода. В творческом *да будет*, обращенном к каждому тварному лику, заключен *вопрос* Божий о его собственном согласии, об его воле к бытию и к жизни, и *ответ* в виде некоего абсолютного самополагания. Его абсолютность определяется не только его надвременностью, но и включенностью в абсолютность творческого акта Божественного. На языке онтологического мифа можно просто сказать, что не только Бог сотворил человеческий дух (как и ангельский), но и сам он себя определил к бытию, конечно, силой своей включенности в Божие творение.

Нельзя далее постигнуть и объяснить этот акт творения в свободе и участии тварной свободы в своем собственном творении, которого так грубо коснулись и кондиционалисты, не впадая в ненужное мифологизирование. Но можно констатировать на основании показаний нашего собственного самопознания, что человек и вообще тварный дух в акте творения его Богом и сам себя полагает абсолютным полаганием, обладающим вечностью и нерушимостью, свойственными силе творения Божия. Бог в любви Своей к твари и в снисхождении Своем к ней дает ей соучаствовать в творении, и на Божественный вопрос о воле к бытию ответствуется нерушимое *да* твари. И это *да* звучит в нашей душе как свидетельство «бессмертия» души, нетварной вечности духа. Но это есть вневременный, на самой грани времен стоящий акт, который определяет собой всю временность бытия, есть его молчаливое, но нерушимое предчувствие. Свобода дала свое согласие на бытие, проявила волю к жизни, и эта жизнь стала столь же нерушима, как нерушимо и все творение Божие.

Поэтому наивно думать, чтобы во времени, хотя бы и во время загробного бытия, вообще во временной дискурсии жизни мог быть отменен или обессилен этот акт самотворения. Метафизическое самоубийство вообще невозможно, ибо противоречиво: оно может мыслиться лишь как акт жизни, предполагающий самого живущего субъекта. Обычное самоубийство есть явное проявление воли к жизни, выражающееся в неприятии лишь данного образа жизни, так сказать, частный протест в общем процессе жизни, акт ее самоутверждения. Это хорошо понимал Шопенгауэр, который проповедовал именно метафизическое самоубийство как угашение воли к жизни, то есть обессиление того самотворческого акта, который он представлял себе как слепое действие произвола неразумной воли. Конечно, и это есть такая же бредовая утопия, как метафизическое самоубийство вследствие адских мук в теории кондиционализма. Корчи и судороги жизни, каковы бы они ни были, как и всякое стремление защищаться или освобождаться от известного ее состояния, есть акт жизни, ее самоутверждение. Огненное колесо жизни не может быть остановлено или обращено вспять человеческой свободой в дискурсии, ибо эта свобода уже определилась на все времена. И это самоопределение есть: быть и жить.³⁴⁰

Человек есть личность и, как таковая, имеет на себе предвечно почивающую любовь Божию. Он есть луч спектра Божественной Софии, принадлежит Полноте и включен в нее. Он нужен Богу, именно в личности своей, как другой Бога, как друг Божий в предназначении. И память Божия есть *память вечная*, которая хранит и не забывает друзей своих, и об этой «вечной памяти» Божией свидетельствуем мы в молитве об уходящих в мир иной. Личность, с одной стороны, принадлежит к человеческому многоединству и в этом смысле есть одна из *многих*, но она же есть и *единственная* в неповторимости и незаменимости своей для человека и для Бога, душа человека дороже целого мира. Является странным духовным самоослеплением то допущение, которое делается в теории кондиционализма, что человеческая личность может погибнуть в смысле полного самоуничтожения, бежать от вечности, спастись от нее. И еще более странной представляется эта мысль в отношении к любви Божией и соответствующей ей памяти Божией, которая будто бы забывает создания свои. Самая мысль эта есть хула на Творца, сотворившего в человеке образ Свой. И, наконец, еще более странной является такая теодицея – оправдание мира в Боге и Бога в мире. Это оправдание, победа Бога в мире, покупается ценою уничтожения *большой* половины творения (ибо по библейским соображениям кондиционалисты принуждены, вслед еще за блаженным Августином, признать, что спасенных будет меньшая часть). Впрочем, принципиально не имеет значения количество, потому что в известном смысле одинаково трудно принять уничтожение даже одной только души. Апофеоз мира выразится в том, что будет Бог всяческая во всех,³⁴¹ но лишь во всех уцелевших. Богу приписывается здесь как бы непризнание Своей ошибки в творении, которую Он исправляет уничтожением неудавшегося творения. Он уподобляется школьнику, рвущему старые тетрадки по миновении надобности, причем тетрадки эти суть живые личности. Конечно, это есть поношение Премудрости

Творца и творения, Софии Божественной и Софии тварной. Адвокаты Бога хотели найти рационально-приличный исход из положения, чтобы избежать вечного ада как несовместимого с всеведением Божиим, но и признать во всей силе наказание грешников. Надо еще отметить, что это забвение об уничтожающихся приписывается и всем уцелевшим: для них когда-то любимые люди проваливаются в пустоту, уничтожаются, и делом спасенной добродетели является поскорее и приличнее окончательно их забыть. Как это не походит на великого апостола, который «желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев своих, родных по плоти» (Рим.9:3), хотя они и были мертвы духовно. Очевидно, что в предположении аннигиляционизма упраздняется понятие *целого* человечества. Оно превращается в агрегат, в стадо особей, друг друга мало замечающих, ибо столь легко мирящихся в благодушии своей спасенности с гибелью своих собратьев. Круглый нуль, по крайней мере, относительно *части* творения, есть последний его итог для Бога и человеков. Это и есть сатанинский кошмар, хотя и навеянный благими намерениями и эсхатологическим испугом.

Но нет. Человек есть сын вечности, он создан для вечности и имеет вечную судьбу. Неуничтожимо создание Божие. В страхе и трепете, но и в полной ясности самосгорания пусть знает человек – каждый человек безо всякого исключения, – свою вечность, тварную вечность, *aevitemitas*, рождаемую от вечности Божией (*aetemitas*). Нет *конца* творению Божию.

Признание условного бессмертия, связанного с условной смертностью человека, невозможно. Но возникает другой вопрос: все ли особи, принадлежащие к человечеству биологически, суть люди в смысле духовном? А если нет, то они-то именно и подлежат не условному бессмертию, но безусловной смерти, ничем не отличающейся от смерти животных и, конечно, чужды и воскресения. Вопрос этот, естественно возникающий пред лицом факта огромного различия в духовном уровне разных представителей человечества, сводится к тому, все ли люди имеют дух? Не есть ли между ними и впрямь человекообразные обезьяны, какими в дарвинистическом восторге почитают себя столь многие из наших современников и даже желают быть только ими, отрицаясь всякого духовного начала? Человек имеет вместе с животным миром тело и животную душу («в крови душа животных») и отличается от него высшей руководящей, *третьей* частью своего состава, духом. Так вот, могут ли того желающие особи *homo sapiens* обойтись без этого, столь им неприятного, третьего элемента? Могут ли быть человекообразные животные, обладающие земным умом, животной хитростью и животной же жестокостью, но лишенные того, что есть сама человечность в человеке, Божественного начала духа? Эта мысль настойчиво стучится в наше сознание пред лицом всем известных впечатлений современности. Было бы гораздо легче и проще отнести зверинообразных существ прямо к числу зверей, притом не из лучших, но из худших, ибо выродившихся. Не является ли та же мысль и относительно наиболее деградированных дикарей, прирожденных идиотов и т.п.? Мистическая писательница конца XIX века утверждала, что с 1848 года появилась новая порода людей без души, тех человекообразных обезьян, или точнее, нечеловечных человеков от преднамеренного скотоложства.³⁴² Могла ли она быть права в своей интуиции?

Вопрос этот не ставился в богословии и на него нет прямого ответа. Есть, конечно, некоторые наводящие тексты. Что значат, например, слова Божии о предпотопных исполинах: «они суть плоть» (Быт.6:3)? Правда, в 1Пет.3:20, в свидетельстве о проповеди Христа во аде, упоминается и о находящихся в темнице духах, некогда непокорных, во дни Ноя. Однако здесь не содержится прямого указания, чтобы это было все предпотопное человечество целиком. Что могут значить слова апостола Иуды: люди «душевные, не имеющие духа» (ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες)? (19), как и аналогичные слова 1Кор.2:14: «душевный (ψυχικός) человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что почитает это безумием, и не может разумеать, потому что о сем (надо) судить духовно». Говорится ли здесь, особенно у апостола Иуды, только об отсутствии духовности или же и об отсутствии самого духа? Текст оставляет обе возможности.

Конечно, и в душевности человек отличается от животных, которые, хотя и имеют мудрость инстинкта, но не имеют той способности *родового* разума, который позволяет *накопление* знания или прогресс, по крайней мере, техники жизни. Но, может быть, будучи вкраплены в общую жизнь человечества, эти человекообразные существа в одних случаях просто вымирают, как дикари, от соприкосновения с цивилизацией, а в других – процветают и даже достигают положения признанных и «любимых вождей» человеческого стада? Категорического ответа мы здесь не имеем, а потому и возможности существования людей, «не имеющих духа», отрицать не можем. Однако, что для нас практически более важно, нам *не дано* различать таких существ и вообще выделять из человечества этих нечеловеков; во всяком случае, одного их собственного убеждения в том, что они суть человекообразные обезьяны, здесь недостаточно. И напротив, мы имеем заповедь в каждом человеке видеть своего «ближнего», то есть относиться к нему по-человечески, как к человеку. Мы должны, в частности, проповедовать христианскую веру всем язычникам, одинаково и папуасам и коммунистам, не спрашивая себя и не заподозривая в себе их человечности. Отсутствие этого принципа способно

породить в нас такой же подлинно зоологический расизм, такое же различение человечества на чистых и нечистых, благородных и неблагородных, что пред этим побледнел бы всякий сословный или национальный расизм. Поэтому нам надо аскетически побороть и смирять в себе те чувства, из которых проистекает наше подозрение о том, подлинно ли человек – тот или иной герой истории, как например Аттила или иные из наших современников, «вождей». Господь сокрыл в неведении тайну человечности каждого человека, и она откроется нам лишь тогда, когда на суд предстанут «все народы», все человечество в его полноте. А те, которым дано быть «бичом Божиим» лишь в человекообразном облики, на суд не предстанут, ибо умрут так же, как все животные, и в том числе те жестокие животные, которые причинили много бед и страданий человечеству. Однако такого рода смерть существенно отличалась бы от того духовного самоуничтожения, которое полюбили последователи теории «условного бессмертия», хотя косвенно и навеяна ею.

Подведем итоги. Теория условного бессмертия отличается чрезмерным натуралистическим биологизмом. Она понимает жизнь как некое общее свойство или качество тварного мира, с особой силой чувствуя и исповедуя эту жизненную силу мира, есть гилозоизм. В этом мирочувствии есть своя доля истины, как философская, поскольку жизнь и живое существо представляет собой основную, первенствующую категорию бытия, которую обычно не включают в свою таблицу категорий философы, так и религиозная, ибо в мире струится сила животворящего Духа равно для всех существ. Однако, надо с гораздо большей силой различать разные *ступени* жизни, от низших органических форм ее до духовно-бесплотных ангельских. И человеческая жизнь не есть просто жизнь, только в биологическом смысле, но и еще особое духовное качество жизни, «вечная жизнь», сверхприродная и сверхбиологическая. Благодаря этому неразличению и сила боговоплощения понимается чрезмерно биологически. Смертному человеку подается «лекарство бессмертия» через соединение Божеского естества с человеческим. Восстановление утерянной силы жизни, а не ее преобразование, но новая жизнь в воскресшем, прославленном теле подается человечеству как обожение, как жизнь по благодати сынов Божиих и друзей Божиих. Теория кондиционализма страдает поэтому чрезмерным космизмом или имманентизмом. Хотя здесь и признается в полной силе боговоплощение, однако оно понимается лишь в отношении к смерти, но не как раскрытие всей силы богочеловечества, единства Божественной и человеческой жизни в Новом Адаме, во Христе, а в Нем и во всем человечестве. Для Халкидонского догмата, как и догмата VI Собора, не находится места в общей концепции кондиционализма.

Однако этот имманентизм составляет не только слабость, но и своеобразную силу, как мотив эсхатологии. Именно он вводит в свои границы тот односторонний трансцендентизм, который вообще присущ эсхатологии, где последние судьбы

понимаются слишком часто как внешний приговор и действие *над* человеком, и в меньшей степени состояние самого человека. В своей односторонности кондиционализм останавливает мысль на том, что же именно совершается или не совершается с человеком самим, чем определяются различия в судьбах из его собственного состояния, как его *дело*. В частности, это относится к духовному самоопределению самого человека. Человек имеет дух, это дано ему, но это дано ему как творческая задача и подвиг, дело его собственной жизни. Кто не хочет духовной жизни, тот и не знает ее, он не имеет духа, его имея. И вот это-то замирание духа в существе по природе духовном, как собственное самоопределение человека, является состоянием духовной смерти, не в смысле уничтожения, но в смысле неосуществления, сведения к потенциальности того, что по природе своей должно быть актуально. Не касаясь здесь вопроса о том, в какой мере это самоопределение может быть неизменно и окончательно, здесь мы имеем выражение той ценной мысли, что в *известном* смысле последняя судьба человечества есть имманентное раскрытие собственного человеческого существа, его воли и творчества, вне которого и без которого ему ничего не может быть дано, или вернее, принято. Здесь раскрывается та истина Евангелия, что у кого было мало, будет отнято и это малое, а у кого было много, дано будет многое и преизбудет. Человек и в последней судьбе своей не лишается творческого участия, положительно или отрицательно: «Жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор.30:19).

Из далекой Америки пришла нежданная и жданная весть: скончался Франк Гавин. Давно уже шли тревожные вести о его здоровье, но как-то не мирилась мысль, что смерть подлинно стоит у его ложа, – этого крепкого человека в цвете сил, всего 47 лет. Господу было угодно в урочный, Ему одному ведомый час, отозвать к Себе верного Своего раба. Всякая смерть оставляет пустое место и вырывает кусок сердца у близких. Но эта смерть тяжким стоном отзовется во многих и многих сердцах, ибо этому человеку был нарочито свойственен высший дар Божий: любить и быть любимым ответной любовью. Самой потрясающей и светлой чертой его отношения к людям было бескорыстное благоволение и неустанная благожелательность, дар дружественной любви: так именно вспоминается его взгляд, улыбка, голос, он сам... В этой доброте и чистоте его сердца было нечто детское – такое, о чем сказано, что если не будете как дети, не внидете в Царствие Божие. Как много, наверное, оставил он друзей, ему обязанных, им поддержанных, обрадованных и утешенных. Пишущему эти строки дано было на себе изведать эту дружбу и верность, испытать его помощь в трудные времена. Как рыцарь, ринулся он в защиту христианской свободы и достоинства мысли от темноты и насилия и, как верный друг, себя он умел как-то слить и отождествить с делом другого. Сколь немногие имеют этот дар и как немногие умеют его ценить! В дни моего пребывания в Нью-Йорке General Theological Seminary (Главная богословская семинария (англ.) – *Прим. ред.*) и в ней квартира Гавина стали для меня как бы родным домом в огромном чужом городе. В лице его мы имели неизменного ходатая по русским делам в Америке. Его неустанная работа по организации помощи Русскому Богословскому институту в Париже не забудется в сердцах наших.

Проф. Гавин имел исключительное значение конечно прежде всего в жизни своей родной Церкви, – о чем не призван судить иностранец, но оно было значительно также и в христианском

экуменическом движении, в котором я встречал его в течении 10-ти лет и неизменно чувствовал его особую к себе близость. Как англокатолик, он в такой мере приближался к Православию (сохраняя при этом всю крепость и здоровье своей епископальной Церкви), что я чувствовал его как бы собратом в священнослужении, как бы уже находящимся в единении церковном, это была некая личная уния ранее внешнего соединения Церквей, что бывает в отдельных случаях церковной дружбы. В Continuation Committee Лозаннской конференции (1927–1937), как и во время Эдинбургской конференции (1937), я имел от него неоцененную поддержку в самом жгучем и трудном вопросе о почитании Богоматери, и как мне было особенно дорого узнать, что он погребен был в Богородичном храме (где и мне довелось однажды проповедовать во славу Пречистой). Верится, что Пресвятая Дева, которая, по верованию Церкви, подает особую помощь отходящим из этого мира, Своим Покровом осенила читателя Своего...

Имя проф.Гавина, как богослова, пользовалось почитанием у себя на родине и в Европе.³⁴⁴ Его монография о греческом богословии (недавно заново переизданная) является в своем роде единственной. Его различные богословские этюды³⁴⁵ представляют собой образец научного метода. Его лекции были содержательны и блестящи. Его положение в качестве секретаря комиссии Американской епископальной Церкви по внешним сношениям естественно определяло для него видное место в междуисповедных сношениях (в последний раз он участвовал в делегации английских богословов при их поездке в Румынию). Наконец, его мысль и сердце были открыты и для социальной проблематики, причем в нем соблюдалось так трудно достижимое и сравнительно редкое равновесие между христианством и социальностью, которое обычно так легко нарушается.

Невозможно исчерпать и перечислить все эти дела, которые ныне идут за ним в вечность, но над всеми ними возвышается благостный и мудрый образ его личности – вселенского христианина епископального исповедания: «потому узнают все,

что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин.13:35).

С чувством глубокого умиления и сердечной благодарности склоняю колена у ранней могилы и молю Господа сил, да упокоит Он в селениях праведных раба Своего.

Епископ Вальтер Фрир (in memoriam³⁴⁶) (1863–1938)³⁴⁷

Вслед за ранней и, по человеческому разумению, безвременной смертью нашего американского друга, Fr.F.Gavin, нам суждено было в этом году, вслед за ним, потерять и нашего любимого и чтимого английского друга и соратника, доблестного епископа Фрира. Смерть погасила тихо догоравший факел, и в мире отошел ко Господу светлый старец, приложившись отцам своим. Общее уважение к нему, как духовному авторитету, соединяется и с теплым личным чувством, как будто в нем потеряли мы не только одного из духовных вождей, но и своего собственного верного и ласкового друга или родственника. Таково было его личное обаяние, в котором одновременно соединялась высокая духовность с тонкой культурностью. Духовный аристократизм сочетался в нем с простотой, скромностью и смирением, озарялся детской веселостью и приветливостью. Его появление неизменно вызывало всеобщую радость и невольное к нему движение.

Мне довелось знать этих обоих столпов англиканского епископата, епископа Гора и епископа Фрира, которые были во многом лично и преемственно связаны. И оба они отмечены духовной свободой и особым личным благородством, и оба они принадлежали к высшим представителям англиканского богословия. Епископ Гор является одним из руководящих богословских умов Англии XIX–XX века, епископ Фрир был неутомимым тружеником на почве богословского исследования, преимущественно литургики. Последняя его работа под характерным для него заглавием «*The Anaphora or Great Eucharistic Prayer. An eirenical Study*» вышла в свет незадолго до его смерти, которая застала его с пером в руке в монашеской келье в его любимом монастыре Community of Ressurrection (Mirfield). Но его значение для Англиканской, как и для всей Вселенской Христовой Церкви заключается не только в составлении «иринических» исследований, но и в его «иринической» деятельности, направленной к воссоединению

ныне разделенной Христовой Церкви. Строгий и ответственный англиканский епископ, он был носителем и вселенского духа. Он явился деятельным участником «Малинских собеседований» англикан и римокатоликов, которые происходили под председательством кардинала Mercier. В Малине произошла, можно сказать, первая встреча Англиканской церкви с Римской, после злосчастного отвержения англиканских ординаций в булле папы Льва XIII. Хотя осязательных результатов эти встречи дать не могли, но, конечно, ими достигнуты результаты неосязательные, духовные. Главные же заслуги епископа Фрира на путях «экуменизма» увенчали последние годы жизни, его цветущую старость. Это была его работа по жизненному сближению англиканства и русского Православия, не на почве иерархических переговоров и соглашений, но на почве органического срастания обоих церковных Тел в определенных, хотя и ограниченных точках. Всем известно, что последнее 10-летие отмечено возникновением интенсивного сближения между англо-католиками и православными (преимущественно русской молодежью). Оно выражается в ежегодных конференциях, характерной чертой которых является не только богословская дискуссия, но и планомерное литургическое общение, выражающееся в каждодневном служении православной Литургии и англиканской мессы (поочередно), вместе и с другими службами при общем молитвенном участии всех членов. Это литургическое сближение, представляющее собой вообще нечто новое в жизни Вселенской Церкви, неизменно находило одного из вдохновенных руководителей в лице епископа Фрира, который не уклонялся и от трудных и ответственных вопросов, возникавших на этих путях. Одним из таких показательных предметов обсуждения явился, между прочим, вопрос о взаимном участии в Евхаристической Трапезе в пределах братства мученика Албания и преподобного Сергия (Fellowship of St.Alban and St.Sergius), которое образовалось из постоянных участников конференций. Этот вопрос и доселе остается неразрешенным, но следует отметить, что он находил в епископе Фрире благосклонного и духовно бесстрашного участника в разных стадиях его обсуждения.³⁴⁸

Епископ Фрир, первый президент нашего «Fellowship», являлся как бы его патриархом и, будем верить, наложил на него неизгладимую печать своего духа. Он же явился патриархом и для чисто богословского сближения русских и англиканских богословов. Под его председательством в мирной и дружественной атмосфере протекала в апреле 1936 года наша богословская конференция в родном его Mirfield'e в Community of Resurrection, где ныне покоится прах его (как и епископа Гора). (На этой конференции мной был читан и доклад о софиологии).

Весною 1936 года, во время Англо-русской конференции в Париже было явлено пророческое видение того, чего всегда чают молящиеся «о соединении всех». В Парижском русском кафедральном соборе (на rue Daru) можно было видеть по середине церкви совершающего краткое богослужение (род молебна) англиканского епископа вместе со своим клиром. Это был президент англорусского Fellowship епископ Фрир, которому дано было в конце жизни испытать предвкушение радости снятия конфессиональных граней в молитве. Англиканский епископ, который всегда любил и чтит Русскую Церковь (он в молодости посетил Россию и несколько знал наш язык), соединялся в молитве с русским Православным народом. Епископ Фрир был сам живой эмблемой грядущего.

С чувством благодарной любви поклоняемся его праху. Да упокоит Господь светлую его душу!

18.05.1938.

Una sancta³⁴⁹ (основания экуменизма)

Движение, направленное к «соединению церквей», представляет собой некоторый догматический парадокс. Оно исходит из предположения, что существует *Единая* Святая Церковь, *Una Sancta*, и притом не как нечто только искомое, но как высшая, превосмогающая действительность, – не только идея, но и факт. В то же время оно предполагает наличие ряда церквей (или исповеданий), из которых каждая обладает атрибутом церковности, *есть* Церковь, по крайней мере, в смысле принадлежности к *Una Sancta*. Последняя, конечно, не делится на части и не состоит из частей, а в то же время все их, очевидно, в каком-то смысле в себе содержит если не статически, в единой организации, то динамически, в едином бытии. Так именно изображается Церковь в Посланиях апостольских: как единое Тело Христово и в то же время неопределенная множественность церковных общин или «церквей». Никакой трудности отсюда не возникало бы и теперь, если бы, видимо, существовала только одна Церковь, которая с полным правом утверждала бы себя как Единую и всеобъемлющую и тем самым отрицала бы самую возможность существования Церкви за пределами этой данной организации или исповедание. Тогда различались и противопоставлялись бы между собой Церковь и не-церковь, и не могло бы быть речи о движении, направленном к объединению церквей в пределах Церкви. В известном смысле подобным же образом и стояло дело в христианстве до возникновения нового «экуменического сознания», которое упорно отказывается принять подобное упрощенное воззрение в качестве некоторой самоочевидности, но утверждает прямо противоположное. Для до-экуменического или анти-экуменического сознания единственно последовательной линией поведения является отрицание даже самой мысли об отношении к «инославию» как Церкви. Вместо того здесь является уместен только прозелитизм, стремление привлечь инославных, которые фактически приравниваются язычникам или не-христианам, в лоно единоспасающей Церкви.

Экуменическая идея для такого воинствующего конфессионализма, признающего Церковь только в пределах одной конфессиональной организации, есть некоторое самоочевидное противоречие или *nonsens*. Он признает или только православных, или римских католиков, или протестантов в качестве Церкви. Самое имя просто «христиан», какое усвоили себе ученики Христовы впервые в Антиохии (Деян.11:26), для воинствующего конфессионализма вызывает отрицательно-ироническое или подозрительное к себе отношение (так звучит выражение «панхристиане» в устах Римского первосвященника Пия XI в булле *Mortalium animos*, посвященной Лозаннской конференции). Поэтому в души невольно закрадывается вопрос, не есть ли причастность экуменическому движению и в самом деле некоторый дилетантский либертинизм и недолжное попустительство, как бы измена истине ради угождения человекам? Как может быть оно осмыслено и оправдано в своем существовании и в какие нормы должно быть облечено? Этот основной и предварительный вопрос «экуменического» богословия до сих пор не имел для себя достаточного обсуждения и не находит разрешения, в особенности со стороны обеих ветвей Католической церкви, – римской, которая официально еще держится в стороне от экуменического движения, хотя частным образом от этого воздержания уже отступает, и Восточной Православной, которая, хотя и не отрицается такого участия, однако еще не высказала догматического его обоснования. Поэтому «экуменическое» движение в догматическом отношении остается каким-то полулегальным и, самое большее, только терпимым, хотя и подозрительным. Разумеется, подобное отношение не может почитаться нормальным и окончательным, а потому и является вполне естественным искать для него положительного оправдания в христианском учении о Церкви, как оно излагается в Слове Божиим и далее содержится в церковном Предании.

Церковь, как она определяется в апостольских посланиях, имеет для себя, так сказать, два измерения: онтологическое, относящееся к ее сущности, глубине и жизненной силе, и

эмпирическое, раскрывающееся в факте ее исторического существования. Поэтому различается единая Церковь и церкви как существующие в разных местах общины. Обращаясь к первому определению, как оно дается в Слове Божиим, мы совсем не находим в нем эмпирических конкретных признаков Церкви, как они даны в человеческой истории. Церковь есть премирное основание мироздания и его последняя цель («домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге», «многоразличная Премудрость Божия», Еф.3:9–10). Она есть пребывающее Боговоплощение, как Тело Христово («Вы одно тело во Христе» (Рим.12:5), «Тела ваши суть члены Христовы» (1Кор.6:15). «И вы тело Христово, а порознь члены» (1Кор.12:27), и, как пребывающая Пятидесятница, есть храм Духа Святого («Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? (1Кор.3:16). К этому нужно еще прибавить такие мистические определения, как Невеста Христова или Жена Агнца, Град Божий, сходящий с неба на землю (Апокалипсис), как Полнота (Еф.1:22), Слава, Царствие Божие. Самая принадлежность к Церкви определяется мерой причастности верующих ко всем этим духовным благам и высшим ценностям. Церковь есть совершенное Богочеловечество, полнота Наполняющего «все во всем» (Еф.1:23), жизнь во Христе, стяжание Духа Святого.

Эта жизнь в Церкви, сопровождающаяся приращением Тела ее (Еф.4:16), определяется у апостола как различие даров Духа, соответствующих различию членов Тела Христова.

«Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же тело, так мы многие составляем одно тело в Христе, а порознь один для другого члены. И как, по данной мне благодати, имеем различные дарования, то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; (имеешь ли) служение, (пребывай) в служении; учитель ли – в учении, увещатель ли – увещай; раздаватель ли, (раздавай) в просторе; начальник ли – начальствуй с усердием; благотворитель ли, – благотвори с радушием» (Рим.12:4–8. Ср. 1Кор.12:4–30).

В этих, конечно, не исчерпывающих, но примерных лишь перечислениях мы находим, так сказать, свидетельство о реальности Церкви в человеческой жизни. Она выражается в различных дарах и в разных образах бытия в Церкви, как духовном организме, мистической реальности.

Это, конечно, еще не все; что может быть сказано о Церкви как существе мистическом. Венец этого учения составило бы учение новозаветного Апокалипсиса, а еще более Ветхозаветного: Песни Песней, посвященной тайне взаимной любви Творца и творения, Христа и Церкви, каковая любовь есть Дух Святой. Эта любовь, собирающая многих в многоединство, соборность, есть образ Святой Троицы, Божественного Триединства, в тварном многоединстве.

Эти определения относятся вообще ко всему христианскому человечеству, соединяющемуся в частных и поместных, исторических церквах («церкви асийские», церкви домашние и т.п.), помимо какого-либо ограничения или даже различия, так что единственной границей, отделяющей от церкви, является грех (напр., случай Коринфского кровосмесника). Этим усиленно подчеркивается вселенский, универсальный характер спасения, а следовательно, и принадлежности к Церкви. Христос пришел для спасения всех людей (Лк.2:10–11, 2:30–32; Тит.2:11; 1Тим.1:15), а не одних только избранных и предопределенных, как и Дух Святой, пришедший в мир, изливается на всякую плоть (Деян.2:17). Эта универсальность спасения распространяется через человека на всю тварь, «которая с надеждой ожидает откровения сынов Божиих» (Рим.8:19–22). Ибо последняя цель и откровение Церкви в творении в том, чтобы «был Бог всяческая во всех» (1Кор.15:24–28).

Внимательно вникая в это учение о Церкви, мы находим в нем указание ряда внутренних, духовных признаков, свидетельство о наличии многих сил и даров, так же, как и мистической глубины, в которой укоренено бытие отдельных церквей. Но наряду с этим мы не без изумления отмечаем и отсутствие некоторых черт, которые мы прежде всего ожидали бы здесь встретить: именно, почти отсутствует все то, что относится к жизни Церкви как иерархически-сакраментальной

организации, к «potestas clavium» (власть ключей (лат.) – *Прим. ред.*) со всеми образами ее осуществления в разных разветвлениях.

С нашим теперешним понятием о Церкви как организации или установлении, якобы непосредственно идущем от Господа, мы должны чувствовать себя беспомощными и даже смущенными, находя в Слове Божием хотя и не противоположное, но *иное* понятие о Церкви. Правда, и здесь мы находим некоторые зачатки иерархической системы. Конечно, «епископы», «пресвитеры» и «диаконы» в первенствующей Церкви представляют собой нечто иное, нежели наша теперешняя трехстепенная иерархия, возникновение которой относится лишь к II веку, будучи связано с устанавливающимся в это время порядком совершения Евхаристии, а позднее и других Таинств.³⁵⁰ Из этой Евхаристической власти, которая усваивается преимущественно иерархии и относится к potestas clavium, развивается вся иерархическая структура Церкви, которая представляет собою как бы внешнюю ограду, а вместе и скелет, становой хребет Тела Церковного. В Апостольской церкви, где действовали еще сами святые апостолы, как и в век послеапостольский, вы не найдете в Слове Божием упоминания ни о разветвленной высшей иерархии, ни о епископиях и архиепископиях, ни о митрополиях и патриархиях, ни о юрисдикциях и юрисдикционных распрах.

Здесь обнаруживается как будто некий hiatus (разрыв (лат.) – *Прим. ред.*) между мистическим телом Церкви и исторически-иерархической организацией. Potestas clavium далее распространяется не только на организацию сакраментальной жизни, но и на охранение и блюдение правой веры и правого учения, которое постепенно облекается в систему догматов, составляющих закон веры. Во всех вероучительных исповеданиях («символических книгах») мы находим в качестве признаков Церкви наличие правильно совершаемых Таинств, иерархии (как бы ни были различны ее определения: sacerdotium или ministerium (священство или служение (лат.) – *Прим. ред.*) и учение веры. (Любопытно, что первый пример

такого определения Церкви подал именно протестантизм, а реформации последовала и контрреформация, как на Западе, так и на Востоке).

Спрашивается теперь, как же соотнести эти два определения Церкви, мистическое, как о Телѣ Христовом или о Богочеловечестве, совершившемся силою Боговоплощения и Пятидесятницы, и наше теперешнее представление о Церкви как явной эмпирической организации, или как невидимое в видимом и эмпирическом? Преодолѣм ли этот hiatus, или же на самом деле здѣсь имеются два несовместимых понимания Церкви? В каком соотношении находятся эти два образа Церкви, онтологический и эмпирический, мистическое тело и организация? Объединяются ли они в некоем высшем тождестве, или же сохраняют непримиримую двойственность? От того или иного ответа на этот вопрос зависит и наше разумеѣе проблемы экуменизма. В первом случае мы утверждаем единство Церкви как Тѣла Христова, как жизни во Христе и в Духе Святом, для которой не существует конфессиональных границ и нет ничьей монополии.

Во втором случае стремление к единению церквей в Церкви есть ложная задача, поскольку существует лишь единая истинная Церковь как одна определенная иерархическая организация. Вне нее есть место только ереси или расколу, в которых нет и вообще не может быть церкви: все или ничего. Нет места светотени, полуистине, относительности, так что единственный путь к церковному единству есть прекращение самого бытия соперничающих церковных организаций, которые все должны влиться в единое стадо с единым Пастырем. Остаются возможны лишь индивидуальные присоединения, которые явно не решают «экуменической» проблемы и даже ее отрицают.

Обсуждая этот вопрос по существу, прежде всего мы не можем допустить никакого разрыва между глубиной и эмпирической оболочкой Церкви, поскольку и то, и другое принадлежат единому Тѣлу, относятся к единой жизни. Мы не имеем права отрицать наличие церковной жизни как у отдельных лиц, так и целых групп или организаций,

исповедающих Имя Иисусово, призывающих имя Небесного Отца и взыскующих Духа Святого «Просите и дастся вам», «ищите и обряцете» (Мф.7:7). И этот дар Божий есть тайна Божия, ведомая только Подающему его. На этом основании мы не имеем права сказать, что «инославные» не принадлежат к Церкви, не суть члены Тела Христова, не находятся в единении с нами, хотя и на недоступной нашему взору глубине. Осуществление видимого единения уже должно предполагать сущее, хотя еще не проявленное, не осознанное единство. Нельзя стремиться к несуществующему единству, нельзя принимать задание, которое не имеет уже для себя основания в данности.

Церковь как Богочеловечество, наряду с Божественным и нерушимым началом содержит в себе и начало человеческое, которое подлежит истории, имеет свои исторические судьбы, подвержено историческому развитию, дифференциации и изменениям. Поэтому-то Церковь и в Слове Божием изображается как множественность местных исторических организаций, которым соответствуют притом разные образы церковности, или ее типы (как это явствует из наличия семи образов церквей в Апокалипсисе).

Стороной своей, обращенной к человеческой истории, Церковь принимает в свою жизнь и начала тварной, человеческой свободы и связанной с ней относительности и даже ограниченности в каждом моменте своего бытия, поскольку она подлежит человеческому развитию. Во внешних ее судьбах отпечатлевается не только вечное Божественное начало, в ней живущее, но и историческая среда со всей ее многосложностью. То индивидуальное различие Поместных церквей, которое существовало изначально и обозначилось уже в различии иудео-христианства и эллино-христианства, а позднее Востока и Запада, все время отражалось на типах Поместных церквей. Это же различие, перейдя известную ступень, приводит сначала к разногласиям, а затем к разделению в среде единого христианства, порождая ереси и расколы. Последовательно развиваясь, оно приводит к тому многообразию его ликов и тому множеству вероисповеданий,

перед лицом которого мы стоим. Различия проникают глубоко и всесторонне: они касаются иерархии, юрисдикции, Таинств и богослужения и, наконец, самых догматов. Конечно, есть известная грань, с прехождением которой христианства вообще уже не остается (при отрицании веры в Богочеловечество Христа и Святую Троицу). Однако в пределах единой христианской веры, и даже при наличии общего христианского исповедания в Символах веры, остается еще настолько много догматических различий, что они воздвигают практически непреходимую стену между разными исповеданиями. Последние также и в Таинствах и богослужении перестают общаться между собою, как бы представляя собой уже разные религии. При этом каждое исповедание утверждает себя – и не может не утверждать как единое и истинное, отличие же от себя почитает отпадением от истины, заблуждением и грехом против Церкви, в котором надлежит покаяться. Таким образом, логика конфессионального благочестия должна вести к самоутверждению в своей особенности, к сугубому конфессионализму, к множественности и раздроблению христианского мира. Каждое вероисповедание, утверждая свою истину, с тем большей силой отталкивается от всех других, неизбежно проникаясь духом ревнующего и воинствующего прозелитизма. Это сказывается ныне столь печально на миссионерской работе среди нехристиан. Здесь именно, где мы возвращаемся как бы к самым истокам христианской истории, во всей обнаженности становится вопрос, существует ли вообще единая христианская вера, проповедь которой в свое время понесли во всю землю и концы вселенной святые апостолы, или же остались только «вероисповедания», между собою соперничающие, из которых каждое почитает себя только истинным христианством, а все остальные исповедания суть уже как бы другие религии? Замечательно, что такое конфессиональное самоутверждение существует в одинаковой мере для всех исповеданий. Оно ведет или к дальнейшему дроблению христианства, или же к агрессивному церковному империализму Рима, или вообще «романизированию», которое существует и за пределами и Римской церкви. Экуменизм же

при этом естественно становится невозможностью или вероотступничеством, в лучшем случае лишь религиозным синкретизмом. И однако, вопреки этой как будто неумолимой очевидности, из недр христианского сознания поднимается этот пророчесственный зов экуменизма, противящегося конфессиональной исключительности и видящего в *fratres separati* (разделенных братьях (лат.) – *Прим. ред.*) действительных братьев во Христе, членов Тела Христова. Та природа церковного бытия, которая трансцендентна отдельной церковной организации, хотя и лежит в ее основе, становится ощутима и самоочевидна, *наряду* с замкнутостью и исключительностью отдельной церковной организации и даже вопреки ей. Появляется чувство различия между первоосновным, ноуменальным и эмпирическим, феноменальным бытием Церкви, вместе со стремлением приблизить эмпирическую множественность к трансцендентному единству Церкви. Переводя же эту философскую формулу на язык практического христианства, мы можем сказать, что возникает взаимная церковная любовь, единение во Христе лиц, принадлежащих к разным исповеданиям. Эта любовь требует для себя осуществления и в практическом единении, которое, хотя и не может достигнуть полноты общения церковного, однако ищет для него возможного *maximum'a* в молитве, исповедании, взаимном познании и понимании. Возникают новые пути экуменического благочестия и экуменического богословия. Постепенно преодолеваются границы церковного провинциализма, который проявляется, впрочем, во взаимоотношениях не только разных исповеданий, но и национальных церквей в пределах единого вероисповедания («филетизм»).

Нельзя закрывать глаза на всю трудность и даже опасность этого экуменического пути, который действительно способен приводить, вместо экуменического единения, к своего рода дилетантизму и синкретизму ценою утраты жизненной и цельной веры. Эта опасность, однако, не менее реальна и для противоположного пути, который ведет к фарисейскому

надмению и нехристианскому фанатизму. Опасность одинаково подстерегает на обоих путях. Трудна работа Господня.

Самый трудный и острый вопрос экуменизма состоит в том, есть ли действительный выход из этого вавилонского смешения языков, преодоления вероисповедных различий и противоречий? Если он вообще немыслим и невозможен, то тем самым все экуменическое движение является ложным, обрекается на бесплодность и противоречивость. Должно сознаться, что прямого *человеческого* ответа на этот вопрос дано быть не может, он остается чаем лишь на путях совершающейся Пятидесятницы, как церковное чудо: невозможное человекам возможно Богу. Однако для человека должно стать безусловной невозможностью мириться с христианскими разделениями, не болея ими и не ища их преодоления на путях веры, надежды и любви. Для этого же надлежит в себе воспитывать своеобразный конфессиональный аскетизм, который состоит в том, чтобы не позволять себе мыслей и чувств, противящихся признанию христианства в «инославных», церковной любви к ним.

Но в то же время и в антиномической сопряженности с предыдущим утверждением должны мы исповедовать со всей силой истину, которая открылась нам в вере нашей. Мы, православные, должны не только исповедовать, но и проповедовать Православие как полноту и чистоту веры, которая неповрежденно содержится в православном Предании. Поэтому в отношениях к инославным мы не должны впадать в конфессиональный индифферентизм, для которого все вероисповедания одинаковы, напротив, мы должны различать степень удаления их от Православия. Однако это отнюдь не значит, чтобы в своей жизни сами православные вполне осуществляли свое Православие и были бы свободны от греха ереси жизни. Через это они могут оказываться даже менее православными, чем иные инославные, и в таком смысле от последних назидаться в Православии. Православие имеет всю силу Таинств и полноту их. Однако, и это никоим образом не значит, чтобы другие исповедания были совершенно лишены сакраментальных даров, или чтобы Таинства, ими

совершаемые, вовсе не имели для них спасительной силы (как учил даже блаженный Августин). Правда, инославные остаются отделены от нас в своей сакраментальной жизни (и стремление преждевременно или поверхностно преодолевать эти границы в чересчур широко и легко применяемом «Intercommunion» не только не достигает цели, но даже от нее скорее удаляет). Но нам не дано мерить этого *больше и меньше* в силе Таинства, хотя и не позволено умалять практического значения для нас этого различия. Однако, кроме сакраментальной данности («ex ore operato», из-за того, что действие сделано (лат.) – *Прим. ред.*) существует еще и различный образ ее человеческого приятия («ex ore operantis», из-за того, кем действие сделано (лат.) – *Прим. ред.*) который может и малое принимать как великое («по вере их будет дано им», выразился однажды святитель Феофан Затворник о таинствах протестантов). Но помимо этого – и это есть здесь самое главное, – сакраментализм, как иерархическая организация Таинств, сам имеет для себя собственную границу. Он не абсолютен в том смысле, что им не закрываются и не упраздняются и другие, прямые пути для действия благодати Божией. Это явствует уже из апостольского перечня даров духовных, из которых ни один не связан с иерархией и чрез нее подаваемыми Таинствами. Эта возможность и неиерархически-сакраментальной стороны церковной жизни вообще относится к царственному и пророческому служению Христову, к Царствию Божию и дарам Духа, и она не поддается ни описанию, ни регулированию. Этим веянием Духа особливо отмечена жизнь первенствующей Церкви, оно есть тайна первохристианства, которая не отнята и от теперешней эпохи. Ею вообще отмечены все героические времена в жизни Церкви и высшие достижения христианского духа. Пророчественность есть динамика жизни церковной, как иерархизм есть ее статика. Лишь соединение того и другого образует *Una Sancta*, как совершающееся Богоприятие, Богочеловечество *in actif* (в действии (лат.) – *Прим. ред.*). Эта жизнь не вмещается в видимую организацию церковную, но переливается за ее края. Она обращена ликом своим ко всему человечеству, которое будет судимо Христом на основании Его в

нем присутствия, и даже ко всему творению, о котором сказал Господь: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли» (Мф.28:18).

Таким образом, мы подходим к заключению, что мы не можем отрицать принципиально ни иерархичности иерархии, ни сакраментальности и спасительности Таинств, совершаемых вне Православия (разумеется, в разной мере, в разных исповеданиях), хотя эти пути и остаются для нас сокрытыми и недостаточными. Но тем жарче должна быть наша молитва «о соединении всех» и наше его искание. Чаша Христова остается едина, хотя и разделены к ней приступающие. И «тот же» есть Дух, подающий разные дары. И что особенно замечательно, взаимное постижение наиполнее совершается чрез углубление собственной жизни церковной, ибо здесь, в этой глубине, мы встречаемся и опознаем друг друга в нашем единстве во Христе и в Духе Святом, как дети единого Отца Небесного.

Однако остается еще вопрос об единении в догматах, которое утеряно в течение веков в разных Поместных церквях и отдельных общинах церковных, и здесь-то ждет нас в экуменическом движении трудная, но и наиболее плодотворная работа. Несмотря на разногласия, христианский мир и доселе сохраняет существенное единение в самых основных догматах веры, выраженных в принимаемых всеми в главных исповеданиях и символах веры (Nicaenum, Apostolicum, Athanasianum). Возможно вообще с разной силой чувствовать наши согласия и разногласия, делая преимущественное ударение то на первых, то на вторых. Здесь характерно свидетельство изменяющегося словоупотребления. Если сравнительное изучение догматических учений разных исповеданий прежде называлось преимущественно «обличительным» богословием, вдохновляемым пафосом обличения или самозащиты, то теперь оно чаще получает именование символического или сравнительного богословия. Последнее воодушевляется, прежде всего, стремлением понять и объяснить самое возникновение разногласий и их действительный смысл и лишь в свете этого понимания обличать его слабые стороны. И делом экуменического

богословия является прежде всего взаимное точнейшее понимание в целях устранения неизбежных недоразумений, а далее и действительных разногласий, которые могут быть не только просто отвергаемы, но и перерастаемы в процессе взаимного сближения. Разумеется, здесь перед Православием (впрочем, как и перед всяким исповеданием, верующим в свою правду) стоит ответственная задача, – стойкого исповедания своей веры и упования, – однако не в духе надмения и исключительности, в сознании обладания привилегией непогрешительности, но в духе любви и терпения, с верой, что истина преодолевает. В этом смысле мы, православные, должны верить и надеяться, что жизненная истина Православия явит свою побеждающую, ибо убеждающую силу, не как «вероисповедание», но как универсальная правда христианства. Другие исповедания, поняв ее, обретут ее как свою собственную веру, как то именно единое на потребу, что они искали обрести и защитить, – хотя и средствами не всегда соответствующими, ибо ограниченными. Догматические перегородки между христианами станут прозрачны и чрез то бессильны и бездейственны. Ибо «в доме Отца Моего обителей много» (Ин.14:2), но все они принадлежат дому Отца. «Дары различны, но Дух один и тот же», как и Христос «вчера и сегодня и во веки тот же» (Евр.13:8).

Таков должен быть дух экуменизма – веры и терпения в уповании и любви.

«Да будут все едино: как Ты, Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин.17:21). Это единение не есть единство иерархической организации, что есть лишь внешнее его обнаружение, но прежде всего единство жизни, которое уже содержится в Божественном ее первоисточнике. Оно присутствует в Церкви как Божественная ее глубина и сила, но вместе является и искомым, как задача исторической жизни. Эта задача является в настоящее время первоочередною, она есть оселок, на котором теперь испытывается христианское сознание и воля.

Примечания

¹ - Печатается по «Путь». Орган русской религиозной мысли. Париж: Издание религиозно-философской академии. № 1, 2, 4. 1925–1926. – Прим. ред.

² - Confessio Augustana (1530), art.7. Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administratur sacramentis. Art. 8. Quamquam Ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, qui per malos administrantur (Ст. 7. Церковь есть собрание святых, в котором правильно объясняется Евангелие и правильно совершаются таинства. Ст.8. Хотя Церковь собственно есть собрание святых и истинно верующих, но так как в этой жизни часто встречаются лицемеры и дурные люди, позволено пользоваться таинствами, которые совершаются через дурных (лат.) – Прим. ред.); Лютер в Большом Катехизисе: Credo in terris esse quandam sanctorum congregationem et communionem ex mere sanctis hominibus coactam, sub uno capite Christo. Катехизис Женевской церкви. (Calvini 1545): Quid est Ecclesia? Corpus ac societas fidelium quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit. (Что есть Церковь? Тело и сообщество верных, которых Бог предопределил к вечной жизни, (лат.) – Прим. ред.) Scotorum confession: Haec Ecclesia invisibilis est, uni Deo cognita, qui solus novit quos elegerit. (Шотландское исповедание: Эта Церковь невидима, известна одному Богу, который один знает, кого выбрал (лат.) – Прим. ред.) (M. D'Herbigny Theol. de eccl. I, 85–86).

³ - K.Hase. Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Leipzig 1871, S.3. Реформаторы обратились к Небу за вечным правом идеи – nach dem ewigen Rechte der Idee: «Не мы – истинная Церковь, как ее хотел Христос, ни вы, но это Царство Божие, стремящееся обнять все человечество своей совершенной божественной правдой и совершенным нравственным благочестием, ist eine Idee, которая лишь постепенно и в образах осуществляется в мировой

истории». Лютер говорит: «Мы верим в Святую Церковь, ибо она невидима, живет духе в таком месте, куда никто не может прийти. Член веры говорит: я верую во Святую Церковь – но не говорит: я вижу Святую Церковь. Если ты будешь судить по внешнему виду, ты увидишь, что она греховна и преступна, ибо в себе она не имеет оправдания, кроме как во Христе, который есть ее глава, в этой вере вижу я ее святость (следовательно, действительность, не соответствующую идее). Я верю, что Святая Церковь на земле, а таковая есть не только под папой, но и во всем мире, у турок, у персов, у татар, а также телесно рассеяна во всем христианстве, но духовно собрана под одним главой, который есть Иисус Христос» (ibid.)

⁴ - Даже Möhler (Symbolik) говорит: «Католики учат: сначала видимая Церковь, а там приходит невидимая, лишь первая образует вторую. Лютеране говорят наоборот: из невидимой происходит видимая, и первая есть основание последней. В этом, по-видимому, незначительном (?) противоречии заключается огромная разница».

⁵ - Эта мысль в церковной письменности с особенной отчетливостью выражена в Пастыре Эрма (140/55) вид.2, гл.4,1: ему было открыто, что почтенная старица, ему явившаяся и давшая ему книгу, есть Церковь. «Почему же она старица (πρεσβύτερα)? Потому что она создана первее всех, потому она и старица, и ради нее создан мир (καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατεκτίσθη). Также и у св.Климента, папы Римского, во Втором послании к Коринфянам (ок.150) читаем: «Думаю, что вам ведомо, что церковь живущая, жена Церковь. А еще книги пророков и апостолы свидетельствуют, что Церковь не теперь только, но есть тело Христово (Еф.1:22–23). Ибо говорит писание: Сотворил Бог человека ... мужа и жену (Быт.1:27). Муж есть Христос, жена Церковь. А еще книги пророков и апостолов свидетельствуют, что Церковь не теперь только, но свыше (τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν, ἣν δὲ πνευματική), она была Духовной, как и Иисус наш явился же в последок дней, чтоб нас спасти» (14,2).

⁶ - Ср. протоколы семинария пр. прот.С Булгакова: «Новозаветное учение о Царствии Божиим» (Дух. Мир

студенчества. №№1,2, 3, 4, 5. Прага, 1923–1924–1925).

⁷ - В необходимом – единство, в сомнительном – свобода, во всем – любовь (лат.) – Прим. ред.

⁸ - Митр. Антонием недавно в печати высказано мнение, что папа Римский, если бы отказался от догматических своих заблуждений, имел бы первенство чести, а по практическим соображениям мог бы получить и значительную власть, даже более обширную, нежели та, которая была ему свойственна до церковного разделения (The Christian East. February, 1924).

⁹ - Подробный экзегетический разбор Мф.16:18 и проч, текстов см. в специальном очерке «Петр и Иоанн, два первоапостола» (готов, к печати). Общую же характеристику римского католицизма см. в очерке «Ватиканский догмат» (готов, к печати; см. ниже главу «Очерки учения о Церкви IV. О Ватиканском догмате». – Прим. ред.).

¹⁰ - Мы коснемся в следующем очерке Ватиканского догмата папской непогрешимости.

¹¹ - Только еще недавно имел место новый обмен взаимных возражений по вопросу о папской власти между проф. Глубоковским и еп. Гором, с одной стороны, и Баттифолем, с другой (The Christian East. Novem. 1923, Febr., June, Sept., Dec. 1924), причем лишний раз можно удостовериться, как мало дает здесь полемика, хотя это отнюдь не значит, что от нее всегда нужно и можно уклоняться. Но справедливы остаются слова Bishop Gore: «The old points of controversy cannot be got out of the way» (Старые спорные пункты невозможно сбросить со счетов (англ.) – Прим, ред.) (June 1924; p. 65).

¹² - Настоящий очерк представляет отрывок из курса лекций, по запискам Л.А.Зандера.

¹³ - «Хранитель Благочестия у нас есть самое Тело Церкви, т.е. самый народ, который всегда желает сохранить свою веру неизменной».

¹⁴ - Не подтверждает же вновь вступающий папа постановления своих предшественников, имеющих силу *ipso jure* (по собственному праву (лат.) – Прим. ред.).

¹⁵ - В словах «изволися Духу Святому и нам» выражалось не горделивое притязание, но смиренная надежда, которая впоследствии отвергалась согласием или несогласием всего народа церковного или всего тела Христова, как выразились восточные патриархи» (Хомяков, с.71–72).

¹⁶ - «Церковь вручила право формулировать свою веру своим старейшинам епископского чина, сохранив, однако, за собой право проверить формулу, которую они усвоят» (Хомяков, с.137).

¹⁷ - Ср. Макарий. Православное богослужение, II. С.208–211.

¹⁸ - При присоединении к католицизму Вл.Соловьевым была прочитана (по свидетельству катол.свящ.Толстого) *professio fidei Tridentina* (Тридентское исповедание веры (лат) – Прим, ред.), которая оканчивается анафемствованием всего осужденного и отвергнутого Римской церковью, т.е., в частности, и Православия, поскольку последнее отвергает хотя бы, напр., Ватиканский догмат: *Simulque contraria omnia atque haereses quoscunque ab ecclesia damnatas et rejectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo* (И вместе с тем все противоположное и любые ереси, осужденные, отвергнутые и анафематствованные церковью, я также осуждаю, отвергаю и анафематствую (лат) – Прим. ред.). В свою очередь и Православие от приходящих в его лоно из Католической Церкви требует отвержения католических лжеучений, в частности, папизма (Ср. чин воссоединения).

¹⁹ - Примером гибкости церковной практики в применении канонов может почитаться следующее место из послания Федора Студита: «Вопрос II: о желающих креститься, когда не находится священника православного или безукоризненного: можно ли им креститься от священников, имеющих общение с еретиками, или таких, о которых не было извещения, особенно когда угрожает смерть? Ответ. Здесь изречено исповедниками, иерархами и игуменами такое правило: пресвитерам, устранившимся от священнослужения за общение с еретиками, когда не находится не совратившегося священника, дозволяется крестить и преподавать св. тайны, прежде

освященные невинным священником. Также сообщать монашеский образ, совершать молитвословие при погребении, читать Евангелие на утрени и благословлять богоявленную воду».

²⁰ - Еп. Никодим Милаш полагает, что в отношении римско-католического духовенства Православная Церковь руководится I правилом Константинопольского Собора 879г. Еп. Никодим. Правила православной церкви с толкованиями, рус. пер. т.I, С.147. СПб. 1911.

²¹ - Ср. правило 6-е Второго Вселенского Собора: «Еретиками же именуем как тех, которые издавна чуждыми церкви объявлены, так и тех, которые после того нами анафеме преданы; кроме же сего и тех, которые хотя притворяются, будто веру нашу исповедуют здраво, но которые отделились и собирают собрания против наших правильно поставленных епископов».

²² - По мнению проф.Бердникова, который ссылается и на 2-е правило Трульского Собора в толковании еп.Иоанна Смоленского, «нельзя понимать обязательность канонов в смысле безусловной неизменяемости и неотменяемости правил Древней Вселенской Церкви для последующего времени. Характер неизменности принадлежит только таким определениям Соборов, которые касаются догматов веры». (Православная богословская энциклопедия, т.8. Проф.И.Бердников. Практическое значение канонов Вселенской Церкви, С.383).

²³ - Ср., напр., Правила св.Никифора Исповедника, вопрос 9, о вкушении пищи с еретиками.

²⁴ - «Благословение» – εὐλογία – понимаются благословенные хлебы или частицы просфоры, которыми менялись Церкви в знак общения.

²⁵ - По правилу 21 Трульского собора самое большее, что может быть ему предоставлено, – это лишь стричь волосы по образу клира.

²⁶ - Интересны мотивы принятия возвращающихся в Церковь в сущем сани, выраженные в 68-м правиле

Карфагенского собора: «Нарекание прежнего заблуждения не должно быть препятствием принятию их в чин клира, когда они, приступив к вере, истинную Церковь признали своей и, в ней уверовав во Христа, приняли Таинства Троицы... Сего ради по преданию анафеме имени заблуждения, возложением руки да приемлются в единую Церковь... в которой спасительно приемлются все Таинства вечные и животворящие, впрочем пребывающих в ереси подвергающие великому осуждению и казни. Что в истине светлее препровождало бы их к вечной жизни, то в заблуждении становится для них более омрачающим и осуждающим... Таковые, когда присоединится удостоверение в их добром житии, без сомнения, правильно могут утверждены быти в клире для служения Святым Тайнам». Ср. Карфагенского Собора правило 57 (о приятии клириков донатистов в клир кафолической церкви).

²⁷ - Мы уже упоминали, что на основании этого получает свое принципиальное объяснение различное отношение к католичеству со стороны Греческой и Русской Церкви, причем первая рассматривает ее как ересь (на оснований постановления Собора 1756 года при патриархе Кирилле V) и считает латинское крещение простым купанием *ράντισμα μόνον ψιλόν* (Пидалион), Русская же Церковь, согласно терминологии святого Василия Великого, практически рассматривает его как раскол, хотя и связанный с еретическими учениями.

²⁸ - Знаменитый православный канонист еп. Никодим Милаш замечает: «Неизгладимый характер по учению Православной Церкви означает только то, что это Таинство не может на одной и той же ступени повторяться над одним и тем же лицом». (Право Православной Церкви, т. II, С. 66).

²⁹ - В связи с этим стоит вопрос о том, канонично ли разрешать снятие сана, как это принято в Русской Церкви, согласно 86 статье устава Духовных Консисторий. Еп. Никодим Милаш находит эту практику решительно неканоничной и все ссылки в ее пользу на разные канонические правила неубедительными (см. ц. соч. Т. I, С. 501–504). Не входя здесь в рассмотрение пререкаемого вопроса по существу, ограничимся общим замечанием, что и практика Русской Церкви,

разрешающая сложение сана не в виде наказания, но по прошению, никоим образом не может означать, что священный сан рассматривался лишь как временная должность. Церковная власть в данном случае создает лишь особое условие недействительности священства. Трудность этого случая заключается в том, что снятие сана здесь ведет за собой автоматическое снятие и канонических запретов второго брака для клириков, следовательно, как будто действительно возвращает в первоначальное состояние. Однако такое понимание дела означало бы уничтожение сана и его обетов. («Приими залог сей и соблюди... о нем же истязая будеши во Втором Страшном Пришествии Христовом», – говорит епископ рукоположенному иерею, вручая ему частицу Святых Даров). Разрешение второго брака снявшему сан означает не его аннулирование, но приостановку действия строгих канонов о воспрещении второго брака ради снисхождения к человеческой слабости. Здесь есть аналогия с отношением Церкви ко второму и третьему браку и особенно к разводу, который допускается из благоснисхождения, но отнюдь не одобряется по существу. Церковь жизненно, то есть свободно и творчески относится даже и к канонам, которые, при всей их священности, не представляют собою *ius strictum*, «закона», но реулятивные нормы (что косвенно подтверждается и тем, что в истории канонического законодательства бывали случаи, когда позднейшие каноны отменили или изменили предшествующие). Можно спорить о том, правомочна ли Поместная церковь одна вносить такое изменение в церковную дисциплину, но принципиально такая возможность едва ли может быть отвергаема.

³⁰ - На 7-м заседании Тридентского Собора было постановлено: *si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit* (Sess.VII, de sacramentis in genere can.9), и дальше: *si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe spm S-m aut per earn non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos semel fuit*

laicum rursus fieri posse anathema sit (Sess.XXIII de sacr. ord. can.9) (если кто скажет, что в трех таинствах, а именно крещении, миропомазании и рукоположении, не запечатлевается свойство в душе, то есть некий знак духовный и неуничтожимый, из-за которого их нельзя повторить, да будет анафема... если кто скажет, что через священное рукоположение не дается Дух Святой и что следовательно впустую епископы говорят: «Прими Духа Святого» или что через него не запечатлевается свойство; или что тот, кто однажды был священником, может снова стать мирянином, да будет анафема (лат) – Прим. ред.)

³¹ - Вот как смотрит на этот вопрос современный католический богослов: Que penser des sacrements administrés par un évêque schismatique ou hérétique?... Aujourd'hui tout catholique sait que pour pouvoir faire réellement des prêtres chrétiens, en observant le rite convenable, il suffit de posséder réellement la plénitude de sacerdoce, autrement dit, d'être évêque. L'exercice du pouvoir d'ordre dans la collection du sacerdoce comme dans tout autre acte sacramental, pourra être illicite, si l'évêque va contre une prohibition de l'Église: il ne sera pas pour cela invalide (?), et ainsi le sacerdoce chrétien pourra exister et se perpétuer, le Christ l'ayant voulu, hors des prises de l'Église, même dans le schisme et même dans l'hérésie. C'est là une vérité, non précisément de foi défini, mais cependant définissable; les théologiens disent: proxima fide (Что думать о таинствах, совершаемых епископом-раскольником или еретиком?... Сегодня всякий католик знает: для того, чтобы действительно рукополагать христианских священников, соблюдая надлежащий обряд, достаточно обладать реальной полнотой священства, иначе говоря, быть епископом. Осуществление епископской власти созывать священнослужителей, равно как и всякое другое священное действие может оказаться незаконным, если епископ пойдет против запрещения, наложенного Церковью, – однако в этом случае оно не будет недействительным (?), и таким образом христианское священство может существовать и не прерываться, поскольку Христос так возжелал, вне связей с Церковью, даже в расколе и

даже в ереси. В этом заключена своя истина, если еще и не определенный догмат, то, тем не менее, поддающийся определению; как говорят богословы, *proxima fide* (почти Вера (т.е. пока не утвержденный догмат) – лат.) (фр.) – Прим. ред.) (A. d'Alès. *Ordination, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, fasc. XIII. Paris 1919).

³² - F.Kober. *Die Deposition und Degradation*. Tübingen. 1867, С.94–95 устанавливает, что хотя низложенный клирик юридически есть мирянин, но «*die Befähigung die mit ihrer Würde verbundenen Funktionen auszuüben ihnen ungeschmälert verblieb*» (?!) (возможность выполнять функции, связанные с их саном, сохраняется у них в полной мере (нем.) – Прим. ред.). Поэтому и самая *Deposition* понимается как лишение прав сана, «*ohne jedoch den durch die Ordination geistlichen Character völlig zu verlieren*» (но без полной потери полученных при рукоположении духовных свойств (нем.) – Прим. ред.) (110). Выходит, что действительное извержение из сана для Церкви неисполнимо. В связи с таким пониманием находится католическая практика восстановления в сане извергнутых из него, разумеется, властью папы (E.Vagandard. *Déposition et dégradation des clercs*, *Diet, de theol. cathol.* t.IV p.472).

³³ - Странно, что d'Herbigny (в «*Orient. Christ.*») видит в таком отношении к живоцерковной иерархии «донатизм». Из приведенных канонов ясно, что Церковь во многих случаях отказывала в признании еретическому и даже раскольничьему священству вне всякого донатизма.

³⁴ - Мы намечаем только общие рамки, но при практическом разрешении частных вопросов здесь возможно большое разнообразие. Церковная «икономия» должна быть гибкой и благоснисходительной.

³⁵ - Речь на годовичном акте Парижского Богословского института 7 июня 1926 года. Печатается по «Путь»... №5. Октябрь-ноябрь 1926. Стр.3–19. – Прим. ред

³⁶ - В библиотеке Троицкой Лавры сохранились некоторые рукописные книги от времени преподобного Сергия: Пятикнижие Моисея, собрания некоторых книг Ветхого Завета, Паремийник,

Евангелие, поучения Святого Ефрема Сирина, 16 глав Святого Григория Богослова, «Слова постнические» преподобного Исаака Сирина, писанные при преподобном Сергии в 1381г., и др.

³⁷ - «Ты высказал, – ответственвал на предложение своего брата преподобный Сергей, – говорит житие Епифания, – то самое, что давно было у меня на душе, чего я всем сердцем желал, но не дерзал высказать. Любезно мне слово твое: пусть эта церковь будет освящена во Имя Пресвятой Троицы. Ради послушания я вопрошал тебя; не хотелось мне иметь в сем волю свою, и вот Господь не лишил меня желания сердца моего».

³⁸ - Здесь в кратких и беглых чертах намечаются построения, нарочито излагаемые в работе «Главы о Троичности» (готовится к печати).

³⁹ - Библейское и святоотеческое учение о Премудрости Божией будет изложено мной в особом этюде (готовится к печати). (См. ниже главу «Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией». – Прим. ред.)

⁴⁰ - Проф. Е.Голубинский. Путеводитель по Лавре. С.182–183.

⁴¹ - А.Никольский. София Премудрость Божия (отд. отт. XVII. С.34).

⁴² - Не всем известно, что на Московском соборе 1917–1918г. был при миссионерском отделе образован под председательством арх.Феофана Полтавского подотдел относительно так называемого «имябожничества», причем в первом же (и, кажется, единственном) его заседании было постановлено рассматривать догматический вопрос об имени Божиим по существу, причем были распределены и темы (и лично на мою долю досталось общефилософское введение по вопросу).

⁴³ - Профессору и пастору Г.Эренбергу принадлежат заслуга издания двух томов «Oestliches Christentum» («Восточное христианство» (нем.) – Прим. ред.), в котором он познакомил немцев с русской религиозной мыслью. Ему также принадлежат

очень сочувственные Православию статьи. – Ред. Печатается по «Путь»... №5. Октябрь-ноябрь 1926. Стр.87–92. – Прим. ред

⁴⁴ - Это движение уже начинается, и одним из отрадных симптомов является издание «Una Sancta» (Единая Святая (лат.) – Прим. ред).

⁴⁵ - Штундизм (от нем. Stunde – час; время для религиозных чтений у немецких колонистов) – сектантское течение среди русских и украинских крестьян во 2-й пол. XIXв., возникшее под влиянием протестантизма, элементы которого сочетало с верованиями духовных христиан. Позднее слилось с баптизмом. – Прим. ред

⁴⁶ - Доклад, читанный (на английском языке) на 2-й Англо-русской студенческой конференции в St. Albans 30 декабря 1927 года. Печатается по «Путь»... №11. Июнь 1928. Стр 3–30. – Прим. ред

⁴⁷ - «Какие это блага?» – вопрошает святой Симеон о тех благах, которые вкусил апостол Павел, вознесенный на третье небо. – «Вместе с благами, усокровищенствованными на небесах, есть Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, кои мы каждодневно видим, вкушаем и пием» (слово 52, 1. С.482). «Знаете ли, какого царствия велит Христос искать нам? Того ли, которое находится на высоте небесной и имеет открыться по воскресении всем мертвым?.. Бог Творец и устроитель всяческих, над всем царствует, и небесным, и земным, и преисподним; наипаче же царствует над нами правдой, ведением и истиной. И вот сего-то царства искать нам велит Господь, т.е. искать, да царствует и над нами Бог... Этим способом царствует Бог в тех, в которых никогда не царствовал, посредством слез и покаяния и делаются совершенными духовной мудростью и разумом... И посему никто да не дерзает несмысленно отгонять от себя Христа, Который повсюду ходит, ища, да царствует над всеми нами» (Сл.52. С.488–489).

⁴⁸ - Этим победным чувством приблизившейся вечности, угашающим перспективу временного, проникнуты последние слова Апокалипсиса: «И Дух и невеста говорят: прииди! И

слышавший да скажет: прииди!.. Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!

⁴⁹ - См. об этом мои «Два града», очерк «Апокалипсис и социализм» и пр.

⁵⁰ - Печатается по «Путь»... №13. Октябрь 1928. Стр.71–82 – Прим. ред

⁵¹ - Вера во Христа как Сына Божия является догматическим базисом конференции, что нашло и официальное подтверждение в принятии доклада об общем исповедании веры – *neque contradicente*, как оно провозглашено в Священном Писании и свидетельствуется и подтверждается во вселенском исповедании, именуемом Никейским Символом веры (*Nicaeum*), также и в апостольском (*Apostolicum*). Таким образом, всей Лозаннской конференцией приемлется православный Символ веры (как и принятый преимущественно в католической церкви «апостольский»). Поэтому течения так называемого либерального протестантизма («иезуанизма»), отрицающие Божественность Христа, не были представлены на конференции или, во всяком случае, себя не обнаруживали. К сожалению, это не помешало тому, что во вступительной части энциклики Лозаннскому начинанию, движимому верой в Господа Иисуса Христа и любовью к Нему, дана такая характеристика: «Они знают, что трудно найти человека, лишенного всякого религиозного чувства; видимо, они также надеются легко достигнуть того, чтобы народы, хотя они и держатся разных мнений по религиозным вопросам, братски согласились в исповедании некоторых доктрин, как и в некотором общем основании духовной жизни. По этой причине они имеют обыкновение собирать съезды, собрания, конференции с немалым числом слушателей и приглашают на свои обсуждения безразлично как язычников всякого рода (*ethnici omne genus*), так и верующих во Христа (*Christi fideles*); как тех, кто имел несчастье отпасть от Христа, так и тех, которые настойчиво и упорно отрицают Божественность Его природы и посланничества». Правда, это не сказано прямо о Лозаннской конференции, однако именно по поводу ее.

⁵² - CP. Dean Bell. Documents on Christian unity. 1920–1924. Oxford. London, 1924.

⁵³ - Люди созданы, чтобы любить друг друга; нередко взаимно чуждые сердца, которые могли бы на расстоянии считать себя врагами, пробуют понять друг друга, проникаясь тем обаянием, которое они не могли даже заподозрить. Возможно, впервые за четыреста лет, – говорил один из них, – образованные протестанты и католики смогли общаться с полной откровенностью на протяжении долгих часов, обсуждая серьезнейшие вопросы, которые интеллектуально их разделяют, – и при этом ни на мгновение не была омрачена сердечность их общения и не поколеблена их вера в будущее. Конечно, сближение сердец не означает единства в Вере, но располагает к нему (фр.) – Прим. ред.) Bell, 1. С.354–5. Далее к.Мерсье ссылается как на пример на энциклику папы Пия XI *Ecclesiam Dei*, в которой он призывает латинян и восточных к взаимному пониманию и устранению предубеждений

⁵⁴ - Зачем эти собеседования?... Прежде всего, потому что я не имею права уклоняться от предоставившегося мне случая совершить акт братского милосердия и христианского призрения (фр.) – Прим. ред). L.C. 357. Далее Мерсье ссылается на послание папы Льва XIII «*Amantissimae voluntatis (ad Anglos)*», 14 апреля 1895г., где говорится: «*In rebus enim magnis atque in arduis si modo sint sincere et bono animo susceptae, adest homini Deus*» (Ведь в делах больших и трудных, если только они предприняты с чистым и благим духом, Господь помогает человеку (лат.) – Прим. ред).

⁵⁵ - *pec eorum conventus Apostolicam Sedem ullo pacto participare posse pec ullo pacto catholicis licere talibus inceptis vel suffragiri vel operam dare suam...* (и Апостольский престол не может никоим образом участвовать в их собраниях и никоим образом позволить католикам голосовать или трудиться в подобных начинаниях... (лат.) – Прим. ред.)

⁵⁶ - Пытаются (и с католической стороны) обратить острие этой энциклики исключительно против протестантов, но не против православных. Однако текст ее совершенно не позволяет такого истолкования, почему в нем Ватиканский

догмат, отвергаемый православными, поставлен в одном ряду с догматами Святой Троицы, Боговоплощения, непорочности зачатия Богородицы, а в другом месте говорится о том, что в Церкви не пребывает никто, кто не подчиняется власти и авторитету преемника Петра, а следовательно, и *qui Photii novatorumque erroribus Implicantur* (те, кто разделяют ошибки Фотия и обновленцев (лат.) – Прим. ред).

⁵⁷ - См. очень интересную статью Prof. Heiler. – *Ergebnisse und Forderungen der Lausanner Weltkonferenz* (Intern. Kirchl. Zeitsch. H.1. 1928).

⁵⁸ - «...eandem (unitatem) optari quidem posse et fortasse per communem voluntatum inclinationem aliquando effici, sed commentitium quiddam interea habendum esse. Addunt, Ecclesiam per se, seu natura sua, in partes esse divisam, idest ex plurimis ecclesiis seu communitatibus peculiaribus constare, quae, disiunctae adhuc, etsi nonnulla capita habent communia, tamen in reliquis discrepant; iisdem sane iuribus frui singulas... Oportere igitur aiunt controversiis vel vetustissimis sententiarumque varietatibus, quae christianum nomen ad hunc diem distinent, praetermissis ac sepositis, de ceteris doctrinis communem aliquam credendi legem effici ac proponi, cuius quidem in professione fidei omnes non tam nolint quam se fratres esse...» (...что к нему (единству) можно стремиться и, вероятно, когда-то достичь его по общей склонности воли, но тем временем следует устроить некое нововведение. Добавляют, что Церковь сама по себе или по своей природе разделена на части, то есть состоит из многих церквей или отдельных общин, которые пока разделены, хотя и имеют много общих оснований, различаются в остальном; что, конечно, каждая из них пользуется теми же самыми правами... Итак, говорят они, следует, опустив или отложив споры и древнейшие разногласия, которые разделяют до нынешнего дня имя христиан, об остальных учениях создать и предложить некий общий закон веры, исповедуя верность которому все по крайней мере не столько отрицали бы, сколько (называли бы) себя братьями (лат.) – Прим. ред)

⁵⁹ - *Et quo pacto, rogamus, unum idemque fidelium foedus participant homines qui contrarias in sententias abeunt.* (И таким

образом мы просим, чтобы один и тот же союз веры заключили люди, которые расходятся в противоположных мнениях (лат.) – Прим. ред.) Далее указывается ряд примеров догматических расхождений, пренебрежение которыми ведет или к догматическому индифферентизму или модернизму-релятивизму.

⁶⁰ - Подробнее я рассматривал этот вопрос в очерке «Церковь и инославие» на страницах «Пути». (См. 10*й раздел первой главы в настоящем издании – Прим. ред)

⁶¹ - Согласно пониманию Римской церкви, всякая крещеная душа, знает она это или не знает, является подвластной папе в силу принадлежности к Церкви.

⁶² - Ср. у d'Herbigny. *Theologica de Ecclesia*, II, §326 sqq., thesis XXVII, где перечисляется, что имеют и чего не имеют *coetus acatholici* (некатолические собрания (лат.) – Прим. ред).

⁶³ - Не являются ли в этом смысле «отвлеченными началами» и некоторые контroversы между католичеством и протестантизмом? И не призвано ли Православие, чуждое реформации, произнести в таких случаях свое примиряющее суждение?

⁶⁴ - Печатается по «Путь»... №14. Декабрь 1928. С.108–110. – Прим. ред

⁶⁵ - Настоящий очерк представляет собой извлечение из более обширной работы, написанной несколько лет тому назад. Внешним побуждением к его печатанию являются некоторые агрессивные выступления с католической стороны (см., например, статью гр. Бенигсена в «Католическом Временнике»: «Опасное учение»). Внутренним же мотивом является желание поставить вопрос, наиболее разделяющий Запад и Восток, для непредубежденного богословского обсуждения, причем самая эта постановка вытекает не из враждебности, но, наоборот, из искреннего желания взаимного понимания и основанного на нем сближения. Является продолжением «Очерков...», три первые части которых объединены в данном издании в первом разделе. Печатается по «Путь»... №15–16. Февраль-май 1929. – Прим. ред

⁶⁶ - Friedrigh. Tagebuch während des Vaticanischen Consils geführt. Nordlingen. 1871 (mit Beilagen). Ero же. Documenta ad illustrandum consilium Vaticanum. I-II.

⁶⁷ - Schulte. Die Stellung der Concilien, Päbste, Bischöfe vom historischen und canonischen Standpunkte und die päbstliche Constitution vom 18 Juli 1870. Mit den Quellenbelegen. Prag. 1871. Ero же. Der Altkatholizismus etc. Ero же. Die Macht der römischen Päbste etc. Prag. 1871.

⁶⁸ - Friedberg. Die Sammlung der Actenstücke zum ersten Vaticanischen Concil. 1892. Протокол Ватиканского Собора в настоящее время опубликован в известном собрании Mansi.

⁶⁹ - Общее число членов собора колебалось от 764 до 601.

⁷⁰ - См. записку одного из членов собора: La liberté du concile et l'infallibilité (Friedrich. Documenta, 1,129–185).

⁷¹ - Примерный список см. у Friedberg, 1.с.376. Состав собора: 4 кардинала-епископа, 37 кардиналов-священников (из них 20 были фактически на положении диоцезальных епископов), 7 кардиналов-диаконов, 10 патриархов (конечно, номинальных – in partibus infidelium (в странах неверных (лат.) – Прим,ред.)), 7 примасов (то же), 121 архиепископ (из них 188 с диоцезами, 13 без диоцезов); 487 епископов (в том числе 399 диоцезальных и 49 апост. викариев), 38 титулярных, стало быть, 448 действительных); 6 аббатов nullius (без (подразумевается «диоцеза») – Прим. ред.), 15 аббатов, 25 орденских генералов. Итого 586 правомерных, 133 не имеющих основания.

⁷² - Schulte. Der Altkatholizismus. С.294–295.

⁷³ - Здесь читаем: haec autem infallibilitas, cuius finis est fidelium sanctitas in doctrina fidei et morum intemperate veritas, magisterio inest, quod Christus in ecclesia sua perpetuum instituit, cum ad Apostolos dixit: Mth.28:19–21. (А эта непогрешимость, цель которой есть святость верных в доктрине веры и неизменная правильность нравов, присуща учению, которое Христос в Своей церкви навеки установил, когда сказал апостолам: Мф.28:19–21. (лат.) – Прим. ред) (Friedrich. Documenta, I, 91–93).

⁷⁴ - Friedrich, Documenta, 1,250 и далее.

⁷⁵ - Напечатано у Friedrich. Documenta, II, 212–289. Synopsis observationum quae a partibus in caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu (infallibilitate) factae fuerunt. (Свод замечаний, которые были сделаны различными участниками в главу, которая должна была быть добавлена к решению о примате (непогрешимости) Римского Понтифика (лат.) – Прим. ред)

⁷⁶ - Латинский текст см. у Schulte. Die Stellung etc., нем. пер. в его же Der Altkatholizismus, 291–292, лат. текст у Friedrich. Documenta, II, 262 и у Friedberg, I, С.622–623.

⁷⁷ - Последний распространял на Соборе памфлет против непогрешимости Questio (Friedrich, 1. С.I), в котором давалась всесторонняя историческая и догматическая критика догмата, в некоторых частях непосредственно примыкающая к Янусу. (Janus. Pabst und das Concil. Leipzig. 1869). (Янус – это коллективный псевдоним профессоров Деллингера, Фридриха, Шульте и др.). По учености и силе не было нанесено более сокрушительного удара притязаниям папизма. Эта книга (есть и во французском переводе) сохраняет свое значение и до наших дней.

⁷⁸ - Schulte, der Altkathol. 222. Ср. вообще Friedrich. J.v, Dollinger, B. III.

⁷⁹ - Достаточно материала, подтверждающего это, можно найти у Pichler. Geschichte der kirchlichen Trennung des Orients und Occidents. 2 Bde. München. 1868. Это сочинение вышло накануне Ватиканского Собора и непреднамеренно содержит историко-догматическое его обличение.

⁸⁰ - У канонического зилота папизма проф.Филипса читаем, например, такие определения: папа занимает место «einer Mittelperson zwischen Gott und dem Bischofe, der seine Gewalt selbst von Gott hat». (Das Kirchenrecht, I. 190) «Nicht die Kirche giebt dem Pabste die Gewissheit sondern sie empfängt von ihm, denn sie steht auf ihm, als auf dem Fundamente, nicht er auf ihr (II, 315). (посредника между Богом и епископом, который сам имеет власть от Бога. Не Церковь удостоверяет Папу, а она

удостоверяется им, так как она стоит на нем, как на основании, а не он на ней. (нем.) – Прим. ред.)

⁸¹ - Папа Целестин IV был избран через 2 года после смерти предшественника, Григорий X – через 3 года, Николай IV – почти через год. Между его смертью и выборами Целестина V прошло 2 года и три месяца, после смерти Бенедикта XI прошло 11 месяцев, а после Климента V – 2 года 4 месяца. (Janus. Der Papst und das Concil. С.232–233). Проф.Шульте делает общий подсчет, что со времени папы Льва Великого папский престол оставался в общей сложности вакантным в течение 40 лет, а именно 7 раз он был вакантен свыше года, трижды – более двух лет, 13 раз свыше 6 месяцев» (Die Stellung der Concilien, Pabste, etc.).

⁸² - Шульте (1. с., 256, пр.7) ставит следующий ряд вопросов: «Вопрос: был ли и 10–12-летний мальчик Бенедикт IX (1033–1048) также непогрешим? Был ли им Адриан V, который никогда не был священником? Как обстоит дело с непогрешимостью в страшное время Иоанна XI, Льва V, Сергия III, как со Львом VIII, Бенедиктом V, Иоанном XIII? Как обстоит дело с Доном II, выставленным в римском календаре, несуществование которого доказано? Как обстоит дело с Бенедиктом VII, Бонифацием VII, которые странно соперничают? Стал ли Иоанн XIX, который в один и тот же день был и мирянином и папой, тотчас же и непогрешим? Григорий XII был 30.10.1406 г. единогласно избран, а 05.06.1409г. низложен в Пизе, отказался же лишь 04.07.1415г. Был ли он, или же избранный в июне 1409г. Александр V (†3.05.1410г.), или же избранный 17.05.1410г. и 29.05.1415г. в Констанце низложенный Иоанн XII непогрешимым папой?.. Еще вопрос: папа Бенедикт IX, посвященный в январе 1033г., продал 01.05.1045г. свой понтификат Григорию VI, был 16.07.1048г. изгнан импер.Гейнрихом. Римляне по изгнании Бенедикта 22.02.1044г. избрали Сильвестра III, но 10 апреля он был изгнан и 10 декабря лишен сана и священства и заточен в монастырь. Григорий VI на основании своей покупки занимал папский престол 04.1045г.–20.12.1045г., когда он сам признал в присутствии Гейнриха, что должен быть удален вследствие этой

покупки, и умер несколько лет спустя на Рейне. Где здесь было непрерывное преемство?»

⁸³ - Harduini, tom. VIII. P.252.

⁸⁴ - Hefele. (Conciliengeschichte, VII, 104, ср. I. 53). Это соображение было высказано еще 15 мая 1438 г. Иоанном Парузским в Вене: «Aut (concilium Constantiense) fecit quod potuit, aut quod non potuit... Si fecit quod non potuit, sequitur quod Iohannes non fuit depositus, et per consequens nec papa Martinus non fuit papa, et ita, nec qui ei succedit Eugenius (Cm. N.Valois. Le pape et le concile, 1418–1450. Paris, 1909. T.I. Introduction). (Или Констанцский собор сделал, что мог, или, что не мог... Если сделал, что не мог, значит Иоанн не был низложен, и, следовательно, ни папа Мартин не был папой, ни таким образом Евгений, который следовал за ним) Здесь имеются pro и contra (за и против (лат.) – Прим. ред.), приводимые с обеих сторон как сторонниками Констанцкого Собора, так и противниками, причем последние для спасения положения ссылаются на то, что двое пап – Иоанн XXIII и Григорий XII сами впоследствии отказались от своих прав. Однако нельзя сказать этого о Бенедикте XIII. Любопытно, что кардинал Оттон Колонна, будущий папа Мартин V, сам участвовал в Констанцском Соборе и в суде над папой. Однако, по меткому замечанию Валуа, не существует места, из которого люди выходили бы с большей переменой взглядов, нежели конклав. – Ср. еще B.Hubler. Die Constanzer Reformation und die Concordate 1418 Leipzig, 1867.

⁸⁵ - Папа Мартин выпустил буллу по своем избрании с осуждением 45 виклефовских и 30 гуссовских положений, причем епископы и инквизиторы должны под присягой допрашивать подозрительных лиц, не держатся ли они злоучений, и в числе их под §6 спрашивалось: «Верит ли он, что то, что святой Констанцский Собор, представляя общую Церковь, одобрял и одобряет in favorem fidei et salutem animarum (ради блага веры и спасения душ (лат.) – Прим. ред.), должно быть содержимо и всем христианством?» Отсюда многие члены Базельского Собора и галликанцы заключали, что папа одобрил весь Констанцский Собор. На это возражалось начиная с 17в., что здесь получило одобрение только лишь

относящееся к нуждам веры и спасения, а это неприложимо к положению о примате Собора над папой. К этому мнению присоединяется и Гефеле, который считает Констанцкий Собор несомненно Вселенским лишь в последних четырех (42–45) заседаниях, в которых присутствовал папа (но в таком случае выходит, что до выбора законного папы Церковь была совсем лишена законной власти, ибо ею не был ни Собор, ни антипапы). – Второе определение папы Мартина V о Констанцском Соборе по поводу дела Фалькенберга утверждает постановленное им *in materiis fidei et conciliariter* (в делах веры и соборно (лат.) – Прим. ред.), причем опять-таки последнее толкуется в ограничительном смысле. Бесполезно об этом спорить. Как вполне убедительно показывает N.Valois (1.с.), все высказывания папы уклончивы и двусмысленны, они умышленно носят характер недоговоренностей, а потому и та и другая сторона может находить для себя опору в этом традиционном лукавстве. Неопределенность эта соответствовала объективному положению вещей: в недрах самой католической церкви шла борьба двух начал – соборности и абсолютизма, причем тогда борьба была еще не решена, а в дальнейшем восторжествовал последний. XV век в этом смысле есть перепутье, на котором скрещивались два пути. Но уже факт этой борьбы и колебаний, исторически незыблемый, достаточно говорит о том, что Ватиканский догмат не является неизменным преданием, но есть результат новейшего самоопределения католичества в реформации.

⁸⁶ - Hefele, VII, 563. Текст буллы у Mansi, XXIX, 78 sq., Harduinis t. VZII, 1172 sq.

⁸⁷ - Valois, 1. с. 1,305–306.

⁸⁸ - Базельцы на это ответили, что учение о превосходстве Вселенского Собора над папой есть положение веры *de necessitate salutis* (необходимым образом касающееся спасения (лат.) – Прим. ред.) и что это учение объявлено было не только в 33 заседании, но и много раньше, когда председательствовали папские легаты. И даже сам папа Евгений, когда отрекался еще от первого роспуска собора, формально одобрил это учение. (Hefele, VII, 783).

⁸⁹ - Папские легаты кардинал Н.Альбергати де Santa Croce (впоследствии чтившийся как святой) и трое других были приняты в состав Собора 24.04.1434г. лишь после того, как они – однако лишь *propriis nominibus* (собственными именами (лат.) – Прим. ред.), но не по поручению папы, – присягнули, что: 1) Констанцкий и всякий Вселенский Собор имеет власть непосредственно от Христа, и всякий, даже и папа, обязан ему повиноваться в делах веры, искоренения схизмы и реформы Церкви в главе и членах; 2) каждый, даже и папа, в этом ему не повинующийся, должен быть наказан. 26 апреля 1434г. было заседание, на котором присутствовали папские легаты именем папы и вместо него, притом под условием, что они не принадлежат принудительной юрисдикции и ими будет соблюдаться установленный на Соборе порядок.

⁹⁰ - Hefele, VII, 565–567. I. (2A), 54. Valois, 1. С. 176–176. Гефеле после Ватикана уже выражает такую точку зрения: «Прямо (*ausdrücklich*) Евгений IV не признал подчинения Вселенскому собору, но, конечно, из его заявления, что он признает прежнее течение Собора, могло казаться, что *implicite* (по умолчанию (лат.) – Прим. ред.) он принимает этот тезис, а следовательно, и Констанцское положение. Но, конечно, он оставил до более благоприятного времени высказаться ближе по этому вопросу и против Базельских и Констанцских постановлений. Теперь он не мог этого сделать, потому что тезис этот являлся, так сказать, боевым лозунгом времени, и императоры и короли, кардиналы и епископы, светские и духовные ученые распространяли и защищали этот взгляд» (VII, 567). Это наивно-циничное рассуждение *ad maiorem papae gloriam* (к вящей славе папы (лат.) – Прим. ред) в устах одного из лучших католических ученых не может не вызывать, в лучшем случае, сожаления к его автору, который, к тому же после его Ватиканских дней, не заслуживает доверия и к своей искренности. Но это яркий пример «волюнтаристической» церковной науки.

⁹¹ - Кроме цит. соч. ср. Syropulus. *Vera historia unionis non verae inter graecos et latinos*. Hagae. 1660. Sectio II.

⁹² - В сентябре 1437г. в Константинополь прибыли два флота с двумя посольствами – от синода и от папы, причем папские легаты не стеснялись в средствах: на Иоанна Рагузского было сделано покушение. Савойский герольд, посланный в Византию с письмами от собора и властителей Франции, Арагонии, Савои, Милана и др., на судне папских легатов исчез, почему и не получилось в Константинополе свежих известий от Собора (Johannes Haller. Concilium Basiliense, Basel 1896. Bd. 1,132, пр. I).

⁹³ - Cp. Friedrich. Tagebuch während des Vaticanischen Consils geführt. Nordlingen, 1871. Beilage. Флорентийский Собор не признавался Вселенским не только до XVII века вместе со всеми Соборами средневековья, но в Германии он оставался непризнанным до последнего времени. В частности, на Тридентском Соборе Флорентийский Собор по всей форме был признан невселенским со стороны французских представителей, как не был признан он и Германией (437, 6). Его каноны обсуждались как открытые вопросы (438). Cp. также Theodor Fromann Kritische Beiträge zur Geschichte des Florentiner Kircheneinigung. Halle. 1872. S.250. Деллингер (в Einige Worte über Unfehlbarkeitsadresse, у Friedberg 1. C.501 sq.) указывает, что из всей северной, тогда еще католической Европы, из Германии, скандинавских стран, Польши, Богемии, тогдашней Франции, Италии, Португалии и др. не прибыл никто. Можно сказать: девять десятых тогдашнего католического мира принципиально не участвовали в Соборе, п.ч. считали его незаконным по отношению к Базельскому... Наконец с трудом собрал Евгений IV группу итальянских епископов, около 50, сюда присоединились еще несколько епископов, присланных герцогом Бургундским, несколько провансальцев и двое испанцев, всего было подписавшихся 62 епископа (500).

⁹⁴ - Item definimus sanctam Apostolicam Sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere: et ipsum in beato Petro pascendi, regendi ac gubemandi universalem Ecclesiam

a Domino nostro I.Christo plenam potestate traditam esse; quem ad modum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur. (Также мы определяем, что святой апостольский престол и римский понтифик имеют примат во всем мире и что этот римский понтифик является наследником святого Петра князя апостолов и истиннымо викарием Христова, всей церкви главой и всех христиан отцом и учителем: и что ему самому в лице святого Петра Господом нашим Иисусом Христом была передана полная власть пасторская, царская и управительная над вселенской Церковью; в какой степени она содержится и в деяниях вселенских соборов и священных канонах (лат.) – Прим. ред.) Сюда введены уже оба речения: plenam potestatem и vicarius Christi (полная власть и викарий Христа (лат.) – Прим. ред.), которые характерны для доктрины папизма (и которые, разумеется, нельзя оправдать на основании gesta conciliorum oecumenicorum et sacri canones (деяний вселенских соборов и священных канонов (лат.) – Прим. ред)), однако без точнейшего определения.

⁹⁵ - Исследователь Флорентийского Собора Th.Fromann говорит: «Во всяком случае, определение примата было изложено в столь растянутых, образных выражениях, что каждая партия могла бы вычитать свои собственные взгляды; это показывает наиболее распространительное истолкование этого места Иоанном Провинциалом (находившим здесь primatus iurisdictionis (первенство юрисдикции (лат.) – Прим. ред.) со всеми последствиями, например, правом апелляции Labbei XVIII, 1152) и понимание примата как первенства чести со стороны греков. Здесь не было единения или даже только компромисса, но лишь стушевывание различия посредством неопределенной и двусмысленной формулы» (Krit. Beitzr. S.18–19).

⁹⁶ - По поводу этого слова «etiam» см. полемику Гефеле с Янусом, который в своей книге указал и преувеличил этот вариант: Hefele, VII, 733. Существа дела это не изменяет.

⁹⁷ - Папе Евгению IV приписывается такое выражение: «Ego nesdssem plura a Graecis petere, quia quae quaesivimus et petivimus, habuimus». (Я не знал, чего еще потребовать у греков,

так как мы уже получили то, чего хотели и требовали (лат.) – Прим. ред) Этого он не мог бы повторить по отношению к базельским отцам, отрицание формулы которых не удалось ввести и во Флорентийское требование.

⁹⁸ - Н.Valois. 1. С. II, 202–205.

⁹⁹ - Ibid. 366.

¹⁰⁰ - Conciliengeschichte 1,50 сл.

¹⁰¹ - Характерны при этом его мотивы: «Зная из достоверного отчета, что он верует и содержит догмат: всеобщий Собор имеет свою власть непосредственно от Христа, и каждый, также и папа, должен ему in iis, quae pertinent ad fidem, extirpationem schismatis et ad generalem reformationem Ecclesiae Dei in capite et membris (в том, что касается веры, искоренения раскола и к общему изменению Церкви Божией в голове и членах (лат.) – Прим. ред) повиноваться, Собор повелевает верующим повиноваться ему как папе» (Hefele, VII, 849).

¹⁰² - Enchiridion symb. 251. Любопытно, что этот папа был тот самый писатель Эней Сильвий, который был в свое время одним из духовных вождей оппозиции на соборе и писал трактаты об авторитете Собора над папой.

¹⁰³ - В Enchiridion symbolorum вовсе отсутствует даже упоминание о Базельском Соборе, несмотря на то, что по крайней мере до папского декрета о перенесении его в Феррару он признавался Вселенским и самим папой Евгением (а также и Львом X в только что цитируемой булле). Тем не менее, ни одного из декретов Базельского Собора не приводится. Из постановлений же Констанцкого Собора приводятся почти только осуждения Гусса и Викдефа.

¹⁰⁴ - Мы оставляем без перевода это римско-языческое Pontifex, п.ч. это не совсем то же, что первосвященник в христианском словоупотреблении, хотя так это слово обычно переводится.

¹⁰⁵ - Canon I. Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem

honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse: anathema sit. Canon II. Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem: anathema sit. Canon III. Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis, aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit. Canon IV. Itaque Nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Consilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. (Canon). Si quis huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit.

¹⁰⁶ - Попытка связать второй канон с Ефесским Вселенским Собором ссылкой на притязательную речь папского легата есть одна из тех исторических натяжек и извращений, которые разоблачены полностью и неопровержимо Schulte в «Die Stellung», etc.

¹⁰⁷ - Справедливо замечает Friedrich. Tagebuch, Beilage III, 435, что «plenam potestatem ordinariam et immediatam» («полную

власть ординарную и непосредственную» (лат.) – Прим. ред.), – «эти немногие слова суть опаснейшие во всей схеме. Через них епископат побуждается дать свое одобрение по существу immoralной системе папизма, против которой протестовали Соборы Констанцы и Базеля и провозглашали епископальную систему, что даже вызвало Лютерову реформацию и сильнейшее противодействие на Тридентском Соборе».

Любопытно, что прежние сторонники абсолютной власти папы понимали, чего хотели, и не вуалировали этого софизмами, как это принято теперь. В «Nouvelles Religieuses», 1 sept.1923г. сообщается об открытом Elter S.J. трактате maitre Herve XIV века в защиту привилегий монашеских орденов в связи с папской юрисдикцией. De iurisdictione et de exemptione («О юрисдикции и изъятии» (лат.) – Прим. ред) (Gregoriana, июнь, 1923г.). Здесь она определяется такими чертами: «Во Вселенской Церкви папа получил прямо от Бога через посредство Христа, которого он есть викарий, полную власть церковной юрисдикции. Епископы обладают соответственно свойству сана лишь властью ordinis («сана» (лат.) – Прим. ред), действительно совершать таинства. Уступая им юрисдикцию, Р.М. («великий понтифик» (сокр. лат.) – Прим. ред) не отказывается ни от каких своих высших прав. Он пребывает всегда в качестве главы Церкви, ординарным и непосредственным главой всех верующих, каждого из них, каков бы ни был их ранг в иерархии. Он может ограничить или приостановить всей своей суверенной властью все епископские юрисдикции» (385–386).

¹⁰⁸ - «Однако нет того, чтобы эта власть верховного понтифекса нарушала ординарную и непосредственную власть епископской юрисдикции, силой которой епископы, как поставленные Духом Святым (Деян.20:28), заступили место апостолов, как истинные пастыри пасут и правят порученным им стадом, каждый своим» (далее делается ссылка на п. Григория В., который, как известно, с гневом отверг, как притязательное, звание episcopus universalis («всеобщего епископа» (лат.) – Прим. ред).

¹⁰⁹ - Hefele, I, 50: против галликанцев, Констанцского и Базельского Соборов, признававших две возможности

смещения папы: *ob mores* или *ob fidem aut haeresim* («из-за нравственности или из-за веры или ереси» (лат.) – Прим. ред), он допускает лишь вторую, но тогда папа перестает быть и членом Тела Церкви. Разумеется, это суждение уже несовместимо с Ватиканом. Есть и еще вопрос: может ли папа быть больным психически, каковым почитался Пий IX во время Ватиканского Собора некоторыми его отцами (по свидетельству Friedrich'a)? Папа Адриан VI в бытность профессором Лувенского университета имел специальностью обличать пап в ереси (Janus, 399, 430). Также Pohle, *Unfehlbarkeit* в *Kirchenlexicon Wetzer u. Weités*, XII, 244, прим, к удивлению находит: «Из Ватиканского догмата не следует даже невозможность форменного отпадения папы от веры, как и каноническое право для такого случая (конечно, воображаемого) предусматривает немедленную потерю папского сана» (Decret. Grat. dist.39, c.6, cf. Phillips. *Das Kirchenrecht*, I, 261 f., Scheeben. *Handb. d.Dogmatik*, I, 214). Но постановления Грацианова кодекса относятся к тому времени, когда церковное право папской непогрешительности еще не знало. К исключениям из непогрешительности относятся случаи, когда папа подвергается внешнему насилию и не имеет Свободы суждения (Palmieri. *De romano pontifice*, 1877, P.628). Однако допускать такую погрешительность, так сказать, фальшивую *ex cathedra* («с кафедры» (лат.) – Прим. ред), не соответствует столь смело провозглашенному *veritatis et fidei nunquam delicientis charisma* («харизме никогда не погрешать против истины и веры» (лат.) – Прим. ред), предоставляя критически испытывать кафедральность папского суждения. Легко себе представить, какое значение получит эта оговорка, если для Римской кафедры опять наступят черные дни, которые уже бывали в прошлом.

¹¹⁰ - «Несомненно, исторически установлено, что даже Петр согласно обещанной ему, как выражается *Vaticanum*, божественной ассистенции в вере не только заблуждался, но и отверг Христа; что не Петр, но собор апостолов решил спор о необходимости обрезания (Деян.15); что Петр был порицаем Павлом за его учение (Гал.2:11); что п.Гонорий заблуждался в

вере; что 6, 7 и 8 Вселенские Соборы прокляли п.Гонория как еретика, что п.Лев II признает заблуждение Гонория; что п.Вигилий учил еретически, что признает п.Пелагий II в Элии Аквилейской в 585г., что 5 Вселенский Собор проклял п.Вигилия как еретика; что папы на протяжении веков в даваемом ими при вступлении на должность обете обещали соблюдение и признание 8 Вселенских соборов, проклинали своего предшественника Гонория (Liber diurnus ed. de Roziere form. 83 ff); что папы прежде признавали свою погрешимость в делах веры (см. Stellung, 74 ff); что между папскими декретами ex cathedra, между ними и положениями Вселенских Соборов, между отдельными их пунктами, неизменно касающимися веры, существуют противоречивые положения: между буллой Unigenitus п. Климента XI, п.91 и письмом п.Гелазия против Акакия п.43 – между Евгением III и cons. Remense 1148 и cap. 4 de sarc. ord. Cons. Trid. sess. XXIII, – между ер. 6 Гелазия и cap.4 и can.4 de comm. sess. XXI (Stellung, 183ff.), между Гелазием ер. 37 ita nos и can. 1. 3. de comm, sub utraque sess. XXI cons. Trid.; что все значительные канонисты с Грациана в 12,13 в. в., многие в 14,15 в. в. и оба значительнейшие из иезуитов: Шмальцгрюбер и Лайман признают, что папа может быть обвинен в ереси (Stellung, 189); что древние папы определенно для решения вопросов веры считали нужными Соборы, относительно чего 5 Вселенский Собор ссылался даже на пример апостолов» (Schulte. Der Altkatholizismus, 309). К этому перечню еще можно прибавить следующие примеры: папа Николай I определил в ответе болгарам в 866г., что Крещение, совершенное только во имя Господа Иисуса Христа, притом даже евреем, действительно (Denzingeri, п.335), напротив, по определению папы Александра III (XII век) действительным является Крещение, совершенное только во имя Святой Троицы (Denz. 399) и это, конечно, подтверждается и на Флорентийском Соборе (Denz. 696). (Разумеется, ошибочное определение п.Николая I истолковывается как выражение его личного мнения, не ex cathedra). В приведенном определении п.Александра III в форму Крещения необходимо вводятся и слова ego te baptizo («я тебя крещу» (лат.) – Прим. ред);

напротив, п.Александр VIII (XVII век) признал (Denz. 1317), что опущение этих слов (*ego in nomine* («я во имя» (лат.) – Прим. ред.) не уничтожает действительности Крещения. В определении *intentio* («намерения» (лат.) – Прим. ред.) п.Иннокентий III (1210г.) в булле против вальденцев требует *i.fidelis* («истинного намерения» (сокр. лат.) – Прим. ред), также п.Александр VIII утверждает, что Крещение, совершенное по всей форме, не имеет силы, если священник внутри себя (?) скажет *non intendo* («я не хочу» (лат.) – Прим. ред). Таким образом усыновляется понятие *intentio interna* («внутреннее намерение» (лат.) – Прим. ред). Напротив, п.Лев XIII в своей булле об англиканских ординациях (1896г.) заявляет прямо, что о внутреннем намерении Церковь не судит, но она должна судить о нем лишь поскольку оно проявляется извне.

¹¹¹ - Разумеется, католическое богословие настаивает на различиях: «Теологи выдвигают положение, что папа ни как частный ученый, ни как светский суверен (как будто он не выдвигал в качестве орудия политической борьбы духовных кар!), ни как простой (?) епископ города Рима, ни как примас Италии, ни как патриарх Запада не имеет непогрешительности, а только единственно и исключительно как верховный глава церкви (и притом *ex cathedra*)... Поэтому распоряжения учебно-полицейского, церковно-политического, административного характера или применения вероучительного начала к частным случаям затрагивают столь же мало папскую непогрешительность, как и тогда, когда папа, хотя и решает вопрос доктрины, но не в торжественной всеобщезначательной форме *ex cathedra*» (Pohle 1. С.244). Разумеется, все эти отвлеченные разграничения не имеют никакой силы перед конкретным единством личности, носителя абсолютной власти. Это только показывает, какая степень растерянности существует по этому вопросу в богословии и как сами богословы не знают, что делать с Ватиканским догматом и куда его уложить.

¹¹² - У Schulte. *Die Macht der römischen Papste über Fürste etc.*, 1871, сделан подбор папских булл, касающихся разных вопросов и по смыслу непогрешительности сохраняющих силу и теперь, напр., устанавливающих полную власть папы над

царями и подданными, как католическими, так и не католическими, на основании которой они даруют им новые страны с правом обращать в рабство население... Так, папа Николай V в булле *Romanus Pontifex*, а также в булле *Nuper non* 9 января 1454г. дает такие права португальскому королю Альфонсу относительно западной Африки (подтверждено п. Каллистом III в булле *Inter caetera* 1456г. и Сикстом IV в булле *Aeterni Regis* 1481г.). В буллах п. Николая V португальцам дается исключительная власть над морями. П.Александр VI в булле *Inter caetera* 4 мая 1493г. вновь открытые страны и острова отдает королю Фердинанду и королеве Елизавете «силой апостольской полноты власти», «авторитета всемогущего Бога, данной нам в Святом Петре и как наместнику Иисуса Христа» (36–37). Папа может и христианских подданных, глава которых анафематствован, делать рабами и дарить: п. Григорий XI отн. флорентийцев 22 марта 1376г. в булле *In omnes fere* (38) и т.д.

¹¹³ - Шульте справедливо указывает, что ссылка на *Florentinum* (Флорентийский собор (лат.) – Прим,ред.) в с.IV, как и цитата из его постановления, сделаны тенденциозно, с опущением конца, где имеется ссылка на все соборы. «Греки разумели под ними только ими принятые Вселенские Соборы т.н. униаты только 8; ни на одном из них от Никейского 325г. до 4 Константинопольского 869г. не признавался римский епископ ни единственным, ни непогрешимым учителем веры и нравов; столь же мало это имело место и на 4 Латеранских 1123, 1139, 1179, 1215 и на двух Лионских 1245 и 1274 и Венском 1311. Напротив, Констанцкий Собор на 5-м своем заседании 6.04.1415г. догматически определил: папа подобно всякому другому подвластен общему собору. Это 5-е Констанцское заседание принадлежит, несомненно, к признанной п. Мартином V части Собора. Таким образом, ни один из И признанных в самом Риме до Флорентийского Собора или, опуская Констанцкий (Базельский не идет в счет), из 16 Вселенских Соборов не постановлял то, для подтверждения чего в с. IV приводится *Florentinum*. Впрочем, то, что говорит Флорентийский Собор, *himmelweit* (как до небес – Прим. ред.)

далеко от ватиканской дефиниции, так что даже оппозиция на Ватиканском Соборе склонялась к повторению Флорентийского определения. Сверх всего, Florentinum устарело или разъяснено через Tridentinum (Тридентский собор (лат.) – Прим. ред.) (1. С.307).

¹¹⁴ - См. Scheeben Handb. d. kath. Dogm. IV. Bd. I Abth., von. L. Atzberger. Freiburg; Br. 1898, С.443–444. Ср. здесь характеристику полноты папской власти: С.438–439.

¹¹⁵ - Scheeben, 1.с., 225 (как будто это аргумент!)

¹¹⁶ - Scheeben, 1.с., 244. Ср. Th.H.Simar. Lehrbuch der Dogmatik, 4 Auff. 1899, I, 40; II, 754–756; Pohle, 1.с. 248. H.Schell. Die kathol. Dogmatik. Paderborn. 1892. Bd. III, 1,410–422.

¹¹⁷ - De romano pontifice, thes. 21.

¹¹⁸ - Schulte. Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 3 A. 1873, С.241–242.

¹¹⁹ - В схеме 15 июля было вычеркнуто *cum caeteris* («с другими» (лат.) – Прим. ред) (что могло быть истолковано в «галликанском» духе), чем усилен элемент папской непогрешительности независимо от епископата, и вставлены слова «*pop autem ex consensu Ecclesiae*» («но не по согласию Церкви» (лат.) – Прим. ред.) – ключевая позиция догмата. Затем в абзаце IV гл. Нос *igitur* поставлены слова *nunquam deficientis* вместо *non deficientis* («никогда не лишённого» вместо «не лишённого» (лат.) – Прим. ред.), чем были отвергнуты всем историкам известные заблуждения прежних пап. (Schulte, 1. С.289).

¹²⁰ - Эту абсурдную противоречивость Ватиканского догмата отчетливо показал Schulte *Der Altkatholizismus*. Giessen. 1871. С.311. «Голосование 553 членов Собора, голосовавших за Ватиканский догмат 18 июля 1870 само по себе безразлично, ибо если бы оно было необходимо, то определение было бы неверно само в себе, ибо оба обстоятельства – неизменность из себя, а не на основании определения Церкви, и неизменность с согласия церкви – суть контрадикторные положения на Соборе. Также и оба положения: является откровенным от Бога догматом, что говорящий *ex cathedra* папа вследствие

Божественной помощи имеет непогрешительность и что папа сделался непогрешимым вследствие признания его непогрешимости со стороны Собора, – суть противоречивые противоречия. Следовательно, согласие и содействие Собора беспредметно; кто верил в папскую непогрешительность, должен в нее верить, п.ч. папа провозгласил это с кафедры, а не потому, что на это согласилось 553 разных сортов прелатов».

¹²¹ - Ср. нашу статью в «Пути», август 1928 года: К вопросу о Лозаннской конференции (энциклика п. Пия XI *mortalium animos*).

¹²² - Печатается по «Путь»... №9. Ноябрь 1929. С.70–78 – Прим. ред

¹²³ - См. проф. С.С.Безобразов. Три образа // «Возрождение». 5/18 янв. 1926г.

¹²⁴ - С толкованиями еп.Никодима (СПб, 1912, т.2. С.612–613). В других канонических правилах, сюда относящихся, говорится о необходимости предварительного общения (пр. 5, с.614–615, пр.6,16). В правиле 7 ставится общий вопрос: «Что лучше: причащаться часто или редко?». На этот вопрос не дается прямого ответа, а только делается общее указание о необходимости предварительного очищения (с.617). Таким образом, можно сказать, что канонические правила отнюдь не возбраняют частого Причащения, но располагают к нему лишь при условии соответственной настроенности, не избегая никаких внешних границ. В пользу частого причащения высказывался прп.Серафим Саровский и, конечно, о.Иоанн Кронштадтский.

¹²⁵ - Deer. Congr. S.Cone. appr. a Pio X 20 Dec. 1905 (Denzinger, 1981) разрешает частое и ежедневное Причащение всем христианам всякого звания и положения, так что никому, кто приступает к Святой Трапезе *in statu gratiae* (в состоянии благоговения (лат.) – Прим. ред.), с правильным и благочестивым настроением, не должно быть отказано. Духовникам поставляется в обязанность не противодействовать, а церковным писателям возбраняется поднимать спор относительно полезности частого Причащения.

¹²⁶ - Вкушение просфоры, как и артоса (также и благословенного хлеба), соответствует тем случаям, когда Господь преломлял и благословлял хлеб, давая его народу: чудесное насыщение, вечера при шествии в Эммаус.

¹²⁷ - Нам известен случай, когда благочестивому мирянину, лично известному для священника, были вверены, с ведома епископа, Святые Дары для Причащения с соответственным наставлением, и они были благоговейно сохранены.

¹²⁸ - Известно, что Причастие без исповеди практикуется в некоторых местах на Балканах, но здесь это связано с ослаблением дисциплины, которая постепенно и восстанавливается.

¹²⁹ - Причащение запасными Дарами для здорового священника, не могущего почему-либо совершать Литургию, но все же служащего хотя бы «обедницу», такому ограничению не подлежит.

¹³⁰ - В связи с этим возникают казуистические вопросы: возможна ли исповедь на расстоянии – письмом или по телефону (в случае невозможности иначе?). И, что самое главное здесь, возможно ли таковое же разрешение? Я лично не вижу достаточных оснований к отрицательному ответу на эти вопросы и знаю пример предсмертной исповеди по телефону.

¹³¹ - Кстати сказать, почему-то отец Налимов говорит о «запрещении менять духовника», которого не существует ни в католичестве, ни в Православии. Разумеется, бесполезно без оснований менять духовника, но каждый свободен не только в избрании, но и в перемене, раз это вызывается нуждами его духовной жизни.

¹³² - Печатается по «Путь»... №№20–21. Февраль-апрель 1930 – Прим. ред

¹³³ - В так называемом «Учительном известии» иеромонаха Евфимия (XVIIв.), которое ныне печатается в приложении к Служебнику, есть между прочим указание, что если Святые Дары примут вид мяса и крови, то их надо отложить и не причащаться ими, пока не окончится это знамение. Для нас это предупреждение представляется имеющим скорее учительное,

догматическое, нежели практическое значение. Важно то, что такое сверхъестественное знамение, даже если бы оно было, представляется противоестественным для Божественной Евхаристии, а отнюдь не исполнением или раскрытием ее подлинности, действительности Евхаристического чуда, которое вовсе не состоит в таком превращении.

¹³⁴ - Нужно заметить, что католическое богословие в учении о трансубстанциации вообще испытывает затруднение с обоими видами: Тела и Крови, и, в сущности, не знает, что ему делать со вторым видом – Кровью, хотя этой трудности обычно не замечает. Все его рассуждения относятся к первому виду, к гостии, в которой присутствует целостно Господь, а о втором виде как-то просто забывается, что и соответствует как устранению его из Причащения, так и невозможности сохранения его для поклонения. Когда говорится о присутствии Христа в Святах Дарах, то разумеется обычно одна лишь освященная гостия – *Christus in paxide*, и забывается Его Кровь. Однако на этой стороне не будем останавливаться, чтобы не усложнять рассуждения.'

¹³⁵ - То же самое и в *Catechismus Romanus: Quare dicitur totius substantiae? Resp.: quia omne illud, quod pertinet ad substantiam et integritatem corporis, ut ossa et nervi, vere et realiter in Eucharistia reperitur.* (в Римском катехизисе: Почему говорят «всей субстанции»? Ответ: потому что все то, что относится к субстанции и целости тела, как например кости и жилы, истинно и действительно находится в Евхаристии (лат.) – Прим. ред)

¹³⁶ - Можно встретить в католической литературе прямо такие сравнения: *au ciel le corps de Jésus Christ occupe par ses dimensions un lieu correspondant à sa grandeur naturelle parce qu'au ciel Il possède sa présence locale par l'extension*, (на небесах тело Иисуса Христа занимает по своим размерам место, соответствующее его естественной величине, так как Его присутствие на небесах имеет более широкий смысл (фр.) – Прим. ред) (G. Barielle. *Le catéchisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne*, t.IV, 2e partie, 1909, page 463.).

¹³⁷ - При этом католическая доктрина стремится сохранить весь реализм этого присутствия.

¹³⁸ - См. статьи Eucharistie, Apparences, Messe в Dictionnaire de théologie catholique.

¹³⁹ - Ср. мои «Главы о троичности». Богословская мысль, I.

¹⁴⁰ - Вл. Соловьев весело припевал: «Субстанций нет, их Гегель уничтожил, но и без них мы славно заживем». Однако он забыл в тот момент, что субстанции обрели себе тихое пристанище в Тридентском каноне, догматизировавшем учение Ф.Аквината, а это не должно бы быть безразличным и для самого Вл. Соловьева.

¹⁴¹ - В учении о субстанциях и акциденциях вносится наивная и ненужная дупликация действительности, против которой прав эмпиризм, видящий в вещах «связку» атрибутов. Субстанцией имеет быть ипостасный дух, ὑπόστασις – субстанция, субъект всех своих состояний, или «акциденций», но это совсем не относится к вещам, а только к личностям. Субстанцией может почитаться целое мира, как спиритуальное или материальное (ὅλη), бытие, как единое целое или как организм субстанциальных монад, имеющих одинаково и в отдельности, и в своем соотношении изначальное, «предустановленное» бытие, а вовсе не сопутствующее вещам в их изменчивом становлении. Наконец, субстанция может пониматься и в формально-гносеологическом смысле как трансцендентальный субъект или категориальный синтез, определяющий предметность. Чтобы сделаться понятной и убедительной, теория Аристотеля должна быть, во-первых, переведена на язык современной критической философии, а, во-вторых, философски обоснована. В теперешнем виде она остается в такой мере проблематична, что является во всяком случае негодным орудием для евхаристического богословия, и вся теория транссубстанции является, по меньшей мере, «покушением с негодными средствами».

¹⁴² - Правда, католические богословы уверяют, что отцы Тридентского Собора свое определение не имели намерения связывать с какой-либо философской доктриной. Однако вне

учения Фомы Аквинского, опирающегося на Аристотеля, его просто нельзя понять, а следовательно, и принять.

¹⁴³ - Таким абсурдом является, например, мнение Дунса Скотта, что всемогуществом Божиим материя может быть превращена в форму, хлеб в душу и под., высказываемое им в связи с учением о transsubstantiation.

¹⁴⁴ - Более подробное рассмотрение этого вопроса см. в моей «Философии хозяйства». М., 1910. лекарство бессмертия (греч.) – Прим. ред.

¹⁴⁵ - Как и говорится: «...о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем» (1Ин.1:1–2).

¹⁴⁶ - Эта же антиномическая тождественность иначе подтверждается в словах апостола Павла, где он приравнивает явления воскресшего Господа до Вознесения с Его явлением ему самому уже в небесной славе: «...явился (Иисус. – Прим.авт.) Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время... Потом явился Иакову, также всем апостолам. А после всех явился и мне, как некоему извергу» (1Кор.15:5–8 – Прим.авт.).

¹⁴⁷ - Теософы, которые беззаботны относительно философской точности, различают эти состояния как «планы» или «тела»: физическое и эфирное. Христос являлся ученикам после Воскресения в эфирном теле, и они видели Его на эфирном плане, особым образом ясновидения.

¹⁴⁸ - Ср. моя «Купина Неопалимая», экскурс о Славе Божией.

¹⁴⁹ - В отношении к этому телу католические суждения о седении одесную Отца descriptive и definitive, с наличием нынешних свойств или акциденций, есть явный антропоморфизм.

¹⁵⁰ - Это изменение в отношении ко всему человечеству и устанавливает апостол Павел: «Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает во славе; сеется в

немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1Кор.15:42–44).

¹⁵¹ - При этом не может и возникнуть вопрос, занимающий католическое богословие: имеем ли мы здесь *adductio*, то есть распространение, как бы увеличение (*augmentatio*) Тела Господня за собственные его пределы. При этой постановке вопроса сравнивается различное и складывается несоизмеримое (премирное и духовное, нераздельное и целостное тело и образ его же вещественного явления). Также неуместно и дальнейшее католическое мудрование о том, что *totus Christus*, со всеми частями Своего Тела, присутствует в гостии. Самое это различие частей и овеществление телесного образа совершенно неприменимо здесь, где речь идет о явлении тела и крови, телесности Христовой, на земле, в земном веществе. Тут уместно говорить о теле (и крови) лишь как о телесности вообще, подобно тому, как при естественном вкушении пищи она, входя в тело, становится его составной частью вообще, и, довольствуясь этим, мы уже не пытаемся далее установить, в какую часть человеческого организма преобразовалась каждая частица пищи. Поэтому же должно быть совершенно отвергнуто чувственно-материалистическое представление о *totus integer Christus* (всем целом Христе (лат.) – Прим. ред), присутствующем хотя бы и только *substantialiter* (сущностно (лат.) – Прим. ред), как бы в сложенном виде в гостии. Итак, каждая частица хлеба и вина, преложенная в Тело и Кровь Христову, целостно являет Его телесность, а, следовательно, в ней присутствует Господь. Близкое к этому понимание выражено Росмини (которое и было осуждено Ватиканом: Denziger, 1919, 1920). Росмини пользуется именно святоотеческим образом превращения пищи в Тело, видя в *transsubstantiatio* (пресуществлении (лат.) – Прим. ред), что «Христос делает (Дары) местом Своего чувствующего начала и оживляет Своей жизнью»).

¹⁵² - Надо по этому поводу заметить, что духовное тело не есть абстрактное тело вообще, но вполне индивидуальное, которое содержит в себе определенную форму, хотя бы и столь универсальную, как Тело Господа. И в этом смысле Его

воскресшее и вознесшееся, одесную Отца пребывающее Тело есть Его личное Тело, какое Он имел в дни Своего земного существования, и оно несет следы спасительной крестной Страсти.

¹⁵³ - Только у апостола Павла (1Кор.11:24) находим: «...еже за вы ломимое».

¹⁵⁴ - А далее это же совершается и над остающейся частью Агнца, через опущение в Потир с погружением в Кровь или же через напоение Кровью (как делается при приготовлении Агнца на литургии Преждеосвященных, а также и запасных Даров). Католическое лишение мирян Чаши соответствует тому, как будто причащаются не Тела Господа воскресшего, но пребывающего во гробе, в раздельности от Крови. Правда, и здесь в Потир опускается часть гостии, которой причащается священник, и можно значение этого погружения распространять и на все освящаемые гостии. Однако они сами по себе лишаются спасительного соединения с Кровию. И этим отличием еще более увеличивается преимущество священника, который один только имеет всю силу Причащения, а миряне оставляются при Причащении, полной силы не имеющем. И весь смысл *sub utraque* ((причащения) в обоих видах (лат.) – Прим. ред) состоит именно в этом воссоединении Тела и Крови, души и тела.

¹⁵⁵ - В католичестве существует даже обычай освящать гостию нарочито для остенсория, то есть не для Причащения (она только потребляется священником через известное время, однако в ином порядке, нежели для Причащения: иными словами, ею никогда не причащаются). Правда, и здесь стремление католиков состоит в том, чтобы, не довольствуясь Причащением, удерживать Христа на земле, иметь Его среди нас и поклоняться Ему. Отсюда особое «евхаристическое» благочестие. Однако и католическому насилию не дано переменить воли Самого Христа, восхотевшего дать Себя лишь во Святом Причащении, но не в ином явлении Своем, и выставление Святых Даров для поклонения остается лишь чрезмерным расширением Евхаристии через Причащение не

только устами, но и очами (так называемое «духовное причащение»).

¹⁵⁶ - Ср. «Точное изложение православной веры». Кн.IV. Гл.13.

¹⁵⁷ - Это связано еще и с отрицанием жертвенного значения Евхаристии в протестантстве. Господь Сам связал и отождествил Причащение Тела и Крови Своей с жертвенным их разъятием и Своей крестной смертью: «...смерть Господню возвещаете» (1Кор.11:26), говорит об Евхаристии апостол Павел.

¹⁵⁸ - Кроме того, икона есть явный образ, однако без телесного присутствия Господа, Святые же Дары есть такое телесное присутствие, однако таинственное, то есть без явного образа.

¹⁵⁹ - «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин.17:5; ср.Ин.17:24). Это относится непосредственно к грядущему прославлению в Воскресении и Вознесении и одесную Отца седении. И эта же слава сообщается в воскресении и обоженному человеческому естеству: «...славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (Ин.17:22).

¹⁶⁰ - Ср. об этом в моем «Свете Невечернем».

¹⁶¹ - Попутно можно указать, что и Богоматерь, прославленная в воскресении Своем и вознесенная на Небеса с телом, имеет такую же прославленную, софийную телесность, как и Ее Сын, которому Она дала человеческое тело. Прославление Христом человеческого тела ранее, чем проявиться во всем человеческом роде в воскресении («сеется в тлении, восстает в славе»), проявляется в Богоматери, Которая имеет, как Мать, как бы одно тело с Сыном. Однако это воскресение и прославление имеет уже иное основание, оно не самонаачальное, но производное, совершается силою Воскресения Христова и есть воссоединение с Ним, в Его Славе: Богоматерь сидит одесную Сына, сидящего одесную Отца. Вместе с тем, в прославлении Марии, которая есть и Мать всего человеческого естества, предвоскрес уже и весь человеческий род.

¹⁶² - По связи с этим следует понимать и осифиение или предельное освящение твари в прославлении Богоматери. Плоть Богоматери есть само земное тело Господа, которое Он воспринял от Нее Духом Святым. Конечно, плоть Господа чужда первородного греха и освящается единением с Божеством Его, но вместе с тем она относится, как и плоть Богоматери, к тому самому миру, которому принадлежит и Евхаристическое вещество, хлеб и вино. И в этом смысле, причащаясь Тела и Крови Христовых, мы входим таинственно в природное общение и с Богоматерью, совкушаем в Тела и Крови Христовых и плоть Богоматери. С другой стороны, воскрешение Ее силою Христа и, конечно, Святого Духа, вместе с вознесением Ее во плоти на Небо и одесную Сына седение свидетельствует о том, что тело Ее сделалось подобным телу Сына Ее, то есть прославленным, духовным, осифиенным, способным пребывать На небесах. Если так, то с ним произошло преобразование, которое есть и преложение, однако обратное тому, какое мы имеем в Евхаристии. Там прославленное Тело Христово, нисходя в мир и возвращаясь к естеству, прелагает в Себя мировое вещество хлеба и вина, а здесь земное тело Богоматери прелагается в Небесное, подобное Телу Христову и с Ним сопребывающее. Но за всеобщим воскресением преобразование тела земного или душевного в Небесное или духовное распространится и на весь человеческий род, и сыны воскресения будут, находясь в непосредственном телесном единстве с Богоматерью, возглавляться Ею, а будучи в непосредственном общении с Господом, истее причащаться Его уже не внешним, но внутренним вкушением в общении жизни. Таким образом, путь от Небесной Софии к земной проходится в двояком направлении: от земли на Небо и с Неба на землю.

¹⁶³ - Печатается по «Путь»... №20. Февраль 1930. С.93–95)

¹⁶⁴ - в состав его входили: председатель архиепископ Димитрий († схи-архиепископ Антоний), архиепископ Феофан, еп. Вениамин, прот. Г. Спасский, гр. П. Н. Апраксин, я и др. при секретаре Махараблидзе.

¹⁶⁵ - Лишь в католичестве устами пап Пия IX и Льва XIII провозглашена неприкосновенность частной собственности, но

и то не как Божественного, а лишь естественного учреждения: *ius proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum, intactum cui libet et inviolatum esse (Ecclesia) iubet* (Церковь приказывает, чтобы право собственности и владения, установленное самой природой, было для всех неприкосновенным и ненарушаемым (лат.) – Прим.ред.; Leo XIII. Ec. Quod Apostolici muneris, Denzingeri Euch. Symb. 1851). Ср. также «Syllabus» папы Пия IX.

¹⁶⁶ - Печатается по «Путь»... № 26–27 Февраль-апрель 193.
– Прим. ред

¹⁶⁷ - Начиная с повечерия Великого Вторника и до утрени Великого Пятка сребролюбю и предательству Иуды отводится видное место в службах Страстной Седмицы. Вот несколько примеров из множества мест, посвященных Иуде. «Иуда беззаконный, Господи, омочивый на вечери руку в солиле с Тобою, простре ко беззаконным руце прияти сребреники, и мира исчисливый цену, Тебе бесценнаго не убоясь продати: нозе прострый к умовению, Владыку облобыза льстивно во еже предати беззаконным: лика же апостольскаго отвергся, и тридесять поверг сребреники, Твоего тридневнаго воскресения не веде, имже помилуй нас». (Вел. Четв. ст. хвал.) «Иуда, раб и льстец, ученик и наветник, друг и диавол от дел явился: последоваше бо Учителю, и на Него умысль предание, глаголаше в себе: предам и приобретаю собранныя пенязи. Искаше же и миру продану быти, и Иисуса лестию яти: даде целование, предаде Христа» (там же). «Днесь Иуда сокрывает личину нищелюбия и открывает лихоимства зрак: уже о нищих не печется, уже не миро грешницы продает, но небесное миро, и от него усвояет сребреники. Течет ко иудеом, глаголет беззаконным: что ми хотите дати, и аз вам предам Его? О, сребролюбия предателя, малоценно творит продание, к воли купующих продаемаго цену творит. Не скуп является к цене, но яко раба бежавшего продает: обычай бо крадущим метати драгоценная. Ныне поверже святая псом ученик, беснование бо сребролюбия неистовствовати на своего владыку сотвори его. Его же искушения бежим...» (там же). «Нрав твой лъсти исполнен есть, беззаконный Иудо: недугуя бо сребролюбием, приобрел еси человеконенавидение. Аще бо богатство любил

еси, почто ко Учащему о нищете пришел еси? аще же и любил еси, векую предал еси Бесценнаго, предав на убиение?» (там же). «Никто же яко Иуда льстиво да не приступит ко Трапезе: той бо, укрух прием, на хлеб подвижеся, образом убо сый ученик, вещью же сый убийца, со иудеи убо веселяся, со апостолы же водворяся: ненавидя лобызавше, лобызая же продаваше Искупившаго нас от клятвы» (там же). «Лобзание твое льстивно, и целование горько: кому бо зовещи, лестче, глаголя: радуйся, равви? Христос бо Иуде отвещаше: друже, твори, на неже пришел еси: аще бо целовати пришел еси, что предлагавши нож медом помазанный» (Канон повечерия Вел. Четв. п.9, тр.2). Эта стилизация Иуды, конечно, должна быть по-своему принята во внимание, но она, очевидно, недостаточна в своей явной моралистической и эзотерической односторонности при богословском рассмотрении вопроса об Иуде.

¹⁶⁸ - Русская богословская литература имеет превосходное и, можно сказать, исчерпывающее экзегетическое исследование проф. М.Д.Муретова «Иуда предатель» (Бог.В. 1906, 7–8, 1907). В части экзегетической мы пользуемся выводами этого исследования, которым вправе гордиться русская богословская наука.

¹⁶⁹ - Ср. проф. Муретов, цит. соч. Б.В. 1906, 7–8: Имя Иуды первым получил четвертый сын Иакова от Лии, родоначальник царственного колена Иудова со столицей Иерусалим. До Ездры и Неемии это имя не встречается, но по возвращении из плена оно становится одним из самых распространенных в Ветхом и Новом Завете (перечень их на С.541–542).

¹⁷⁰ - Именования апостолов в Евангелиях не вполне устойчивы и ясны. «Добраться до исторического зерна можно, кажется, при предположении, что среди апостолов было три Иуды с именем Симона: Иуда Симон Иаковлев (брат Иакова Алфеева) по прозванию Леввей-Фаддей, Симон Иуда по прозванию Кананит, или Зилот, и Иуда Симон по прозванию Искарот (М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.558).

¹⁷¹ - М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.547–548.

¹⁷² - М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.547.

¹⁷³ - М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.548.

¹⁷⁴ - М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.549.

¹⁷⁵ - «Фонетика произношения допускает и от kari, получится «муж вражды, противления, фанатик, самолюб». В таком случае возможен намек на различие в характере двух Иуд, составлявших одну шестую пару апостолов, так как другой Иуда прозывается «Леввей или Фаддей от lev сердце и hed грудь, т. е. сердечный, душевный, милый, душа-человек» (М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.548). Ср. молчаливое сопоставление двух Иуд у Ин.14:22: «Иуда, не Искарот, говорит Ему».

¹⁷⁶ - Из этих пяти о двух, Иакове и Иуде, братьев Алфеевых, говорится далее, что они, может быть, как «братья» – двоюродные – Иисуса «не верили в Господа»: Ин.7:5. Ср.Мф.12:46–50; Мк.3:31–35 и Лк.8:19–21, Фома же кроме его слова о Лазаре (Ин.11:16) известен своим маловерием в воскресение (Ин.20:25)

¹⁷⁷ - М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.550.

¹⁷⁸ - М.Д.Муретов «Иуда предатель», с.550.

¹⁷⁹ - По Евангелию от Матфея ранее апостолов появляются ученики (Мф.5:1), а этому предшествует еще призвание двух первых пар: Андрея и Петра и Иакова и Иоанна (Мф.4:18–22). Ученики окружают Его и следуют за ним в лодке при укрощении бури (Мф.8:18–25; Мк.4:35–41; Лк.8:22–25), также и в 9-й главе (призвание мытаря). Призвание апостолов рассказывается лишь в главе 10. В Евангелии от Марка мы имеем также сначала призвание двух двоиц (Мк.1:16–20) и затем выбор 12 апостолов из учеников (Мк.1:16–19, 3:14–19). Наконец, у Луки мы находим сначала также избрание двух двоиц (Лк.5:1–11), мытаря Левия (Лк.5:27–28), сначала говорится вообще об учениках (Лк.6:1) и затем о призвании двенадцати (Лк.6:12–16).

¹⁸⁰ - Ср. мой очерк «Петр и Иоанн, два первоапостола». Paris. 1906. Эта двенадцатерица апостолов представляет собой столь нерушимое единство, что после отпадения Иуды она восполняется новым избранием двенадцатого апостола – Матфия (Деян.1:16–26).

¹⁸¹ - Ср. Толкование блаж. Феофилакта, арх.Болгарского на Святое Евангелие, часть IV, Евангелие от Иоанна. Казань, 1875 С.303. «Если же Иуда был любостяжателей и тать, то почему Господь возложил на него распоряжение деньгами? По тому самому, что он был тать, чтобы отнять от него всякое извинение. Ибо он не мог сказать, что предал Его по любви к деньгам. Денежный ящик утешал его, но и нося ящик, он не был верен. Ибо он уносил, то есть крал то, что туда опускали, и был святотатец, присвоя себе подаяние на дело святое». – Можно ли удовлетвориться подобным объяснением? Но действительно, назначение Иуды, «вора», казначеем таит в себе какое-то не вполне раскрытое смотрение Божие.

¹⁸² - Заслуживает внимания, что Леонардо да Винчи на Тайной Вечере помещает Иуду непосредственно рядом с Иоанном среди апостолов. Думается, что это не только вытекает из соображений художественной композиции, но соответствует и религиозной интуиции.

¹⁸³ - В Евангелии от Луки этот рассказ вовсе отсутствует (возмещаясь, очевидно, аналогичным рассказом о вечере в доме Симона Фарисея: Лк.7:36–50). Евангелист Иоанн отступает от хронологии синоптиков, помещая эту вечерю до Входа Господня в Иерусалим за шесть дней до Пасхи (Ин.12:1) и отождествляя жену, помазавшую Господа, с Марией, сестрой Лазаря, который был в числе возлежащих, и Марфа служила. Из этих двух вариантов, по заключению М.Д.Муретова, хронология синоптиков более предпочтительна.

¹⁸⁴ - Подлинник κλέπτης, без члена, позволяет перевести: вороват, жаден, сребролюбив, однако не вор в смысле прямого воровства.

¹⁸⁵ - См. Сергей Соловьев. Историко-литературные этюды. К легендам об Иуде предателе. Выпуск 1. Харьков, 1895. С.19 сл.

¹⁸⁶ - «При одностороннем толковании сообщаемых евангелистом Матфеем слов Иуды можно подумать, что на первом плане у предателя стоят деньги: «дадите мне», а потом уже «предам Его». Но этому уже не соответствует καὶ ἔσθησαν (и

они положили ему), т.е. всецелая зависимость денежного вознаграждения от самих архиереев и полное безразличие и пассивность в отношении к сумме со стороны предателя. Ни малейшего с его стороны намека на торгашество, припрашивание... Кроме того, Марк и Лука прямо говорят, что цель Иуды была «предать его», за что в виде вознаграждения и не без злого умысла уже сам синедрион предложил дать деньги Иуде» (Муретов, ц.соч. Бог.В. 1907.09 55). Напротив, литургическая стилизация образа Иуды, как знаем, все сводит к сребролюбию. Так же судит и Златоуст, который вообще подходит к проблеме Иуды только моралистически. «О, безумие, вернее же, сребролюбие! Все это зло причинило сребролюбие, корень зол – сребролюбие, которое омрачает наши души и попирает самые законы природы, лишает нас разума и не допускает помнить ни дружбы, ни родства, ничего другого, но раз ослепив наши умные очи, так и заставляет блуждать во мраке. Чтобы тебе было яснее, посмотри, сколько (доброе) изгнала эта страсть из души Иуды. Беседуя (со Христом), жизнь (с Ним), общение, чудное учение, все это предало забвению вкравшееся (в Иуду) сребролюбие». (О предательстве Иуды, I, Творения. Т.2. С.424).

¹⁸⁷ - Муретов, ц.соч. Бог.В. 1907.09 57.

¹⁸⁸ - Объяснять следование Иуды за Христом, как и присутствие его на Тайной Вечере только желанием следить за местопребыванием Христа для того, чтобы тем вернее Его предать, нельзя и потому, что это прежде всего не соответствует Евангельскому повествованию. По Евангелию от Иоанна Иуда удалился с Тайной Вечери прежде ее окончания, следовательно, как будто и не мог знать, куда отправится оттуда Иисус для провождения ночи. С другой стороны, в Ин.18:2 прямо говорится о месте пребывания Господа: «Знал же это место и Иуда, предатель его, потому что Иисус часто собирался там с учениками Своими». Без сомнения, предатель за время своего хождения с Иисусом мог знать все обычные места его пребывания, а с другой стороны, Господь, избирая обычное место для этой ночи, вовсе и не желал скрываться.

¹⁸⁹ - Участвовал ли Иуда в Божественной Евхаристии? Первые три евангелиста, повествуя о Тайной Вечере и о Причащении учеников, ничего не говорят об удалении с Вечери Иуды, о чем говорит лишь евангелист Иоанн (Ин.13:30), но на основании этих сведений нельзя сделать никакого заключения, потому что у Иоанна вообще ничего не говорится о Евхаристии. Некоторые (проф. Н.Н.Глубоковский) считают Евхаристическим кусок хлеба, данный ему Христом перед его выходом (Ин.13:26). В древнем предании голоса разделяются: одни (Златоуст, Августин и древнехристианская, как и древнерусская иконография) высказываются утвердительно. «Ведь и Иуда присутствовал и участвовал в Священной Трапезе. Как ноги его вместе с прочими учениками омыл Христос, так и в Священной Трапезе он участвовал» (О предательстве Иуды. I Творения св.Иоанна Златоуста, т.2. С.416). Другие высказываются отрицательно (Татиан, преп.Ефрем Сирий и Афраат, Апост. постановления, Аммоний, Гиларий), св.Кирилл Александрийский в разных местах высказывается и за, и против. Ср. вообще Муретов, ц.соч. (Б.В.1906:1). Здесь же описание иудейского празднования пасхи и на основании этого опыт реконструкции хода Тайной Вечери.

¹⁹⁰ - У Матфея и Марка рассказ этот предшествует установлению Таинства Тела и Крови и имеет место еще во время Пасхальной Вечери, «когда они возлежали и ели» (Мф.26:20–28; Мк.14:18–24). Напротив, у евангелиста Луки (Лк.22:19–23) это приходится после Тайной Вечери и Причащения апостолов. Вместе с проф. Муретовым (С.258) мы считаем, что «более точное хронологическое расположение событий вечера дает Лука, излагающий это указание Господа на предателя после Евхаристической Чаши». Иначе остается трудно объяснимым пребывание Иуды во время Тайной Вечери, между тем как синоптики ничего не говорят о его удалении.

¹⁹¹ - Муретов, с.256. Примеры этого выражения в примечаниях.

¹⁹² - Это слово может получить различное значение в зависимости от того, к чему отнесено: 1)осторожно может значить: бережно, почтительно, не причиняя вреда и насилия,

хотя такой смысл может казаться странным в применении к злобным врагам и грубым воинам; 2)осторожно может значить: внимательно, крепко, с молчаливым намеком на всю трудность Его удержать и, может быть, заранее торжествующую иронию этой попытки сделать это внешней силой.

¹⁹³ - К этому можно присоединить еще и другое предположение. Оно остроумно и убедительно развивается митр.Антонием в его небольшом очерке «Целование Иуды». По закону Моисееву, в случае обвинения в религиозном преступлении, угрожающем смертью, «рука свидетелей должна быть на нем прежде (всех), чтобы убить его, потом рука всего народа» (Втор.17:7). Иуда, выступая в качестве такого свидетеля, должен был исполнить этот закон, ибо без этого Иисус не мог быть взят, но он его исполнил – конечно, коварно, – в виде дружеского приветствия.

¹⁹⁴ - ἑταῖρος есть, конечно, иное, чем φίλος (личный друг, возлюбленный), и обозначает, скорее, «член одного содружества (гетерии), общины, собрат, содружник».

¹⁹⁵ - Ср. торжественное именование Сыном Человеческим в речи о Страшном Суде: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей, и все святые ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы... и тогда скажет Царь» и т. д. (Мф.25:31–34).

¹⁹⁶ - Исчерпывающая характеристика этого незаконного суда дана у проф.Муретова.

¹⁹⁷ - У Лк.22:66–69 мы имеем несколько измененную последовательность событий (исповедание Христа происходит не ночью, но утром, в самом совещании), отчего связь событий становится выпуклее.

¹⁹⁸ - Рассказ у Матфея о покупке на сребреники земли горшечника для погребения странников (Мф27:6–10) сопровождается ссылкой на пророчество Иеремии (Иер.32:9), которое соединено здесь с Зах.11:12. (Эта ссылка представляет пример неточности и вольности в истолковании, которые встречаются иногда у новозаветных писателей при пользовании их Ветхим Заветом). В Деян.1:17–19 мы имеем в речи апостола

Петра перед избранием двенадцатого апостола вместо Иуды стилизованный и отступающий от Матфея рассказ о его смерти. «Он был сопричислен к нам и получил жребий служения сего, но приобрел землю несправедною мздою, и когда низринул, расселось чрево его, и выпали все внутренности его; и это сделалось известно всем жителям Иерусалима, так что земля на отечественном их наречии названа Акелдама, то есть земля крови». Очевидно, приобретение земли несправедной мздой, по сопоставлении с евангельскими рассказами, можно понимать только в смысле переносном, то есть что тот именно участок, на котором повесился Иуда, и был куплен для кладбища на сребреники (точнее, они вошли в состав этой суммы, конечно, превосходившей значительно 30 сребреников). Далее в речи Петра сказано, что Иуда отпал от жребия его служения и апостольства (τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς апостольского служения), «чтобы идти в место свое (τὸν τόπον τὸν ἴδιον)» (Деян.1:25) Это выражение в «место свое» является осторожным в неопределенности своей.

¹⁹⁹ - Обычное отношение толковников к самоубийству Иуды морализирующее. Вот пример из «Благовестника» Феофилакта Болгарского, излагающего при этом и разные предания по поводу смерти Иуды. Часть 1. Евангелие от Матфея.С.362: «Хотя Иуда надел себе на шею петлю и повесился на каком-то дереве, но дерево наклонилось, и он остался жив, ибо Бог хотел сохранить его или для покаяния, или в притчу и поношение. И говорят, что он впал в водяную болезнь и тело его так отекло, что там, где свободно проходила колесница, он не мог пройти, а впоследствии, упавши ниц, разорвался, или «проседеся», как говорит Лука в Деянии (Деян.1:18)». В судьбе Иуды вообще мыслимы три возможности: первая – эта та, что он приобрел бы себе дом и землю на свои сребреники (хотя их и было для того слишком мало) и остался бы благополучным обывателем. Это соответствовало бы тому представлению о нем как о корыстолюбце, которое является наиболее распространенным. Вторая возможность в том, что раскаявшийся Иуда остался бы жить и мог бы получить прощение от Преданного им, Который на Кресте молился за

Своих мучителей и простил Своим апостолам – за оставление Его и отречение. Зачем думать, что милосердие Господа, помиловавшего благоразумного разбойника, остановилось бы перед предательством Иуды? Однако если это возможно для Господа, то стало уже невозможно для Иуды – найти в себе силы жизни для получения этого прощения, потому что Иуда сам себя сжег. Он сделался жертвой собственной трагедии, которая имеет свой неизбежный конец, а в нем и катарсис, ибо это не христианское борение, но еще ветхозаветно-античная, до-голгофская трагедия. Для Иуды оставался поэтому только третий исход как единственно возможный.

²⁰⁰ - Проф. Муретов διάβολος переводит «изменник», однако без достаточного основания: «диавол» означает здесь, очевидно, того, кто станет орудием диавола, в кого он «войдет».

²⁰¹ - De natura et gratia, P.L.t. XLIV, col. 250–251: quia vero Judam non suscitavit, nunquam dicendum est. Non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hac potestate fecisset, quia et Filius quos vult vivificat (Никогда не следует говорить, что Он правильно не распознал Иуду. Неужели он не смог? Конечно смог, но не захотел. Ибо если бы захотел, Он воспользовался бы этой же самой (своей) властью, так как Сын даже воскрешает, кого хочет (лат.) – Прим. ред) (Ср. Petri Lombardi, 1. Sent. dist. 43, c.5: P.L.t. CXCII col.640). При этом в другом месте: Quis dubitaverit Judas Christum, si voluisset, non utique tradidisset, et Petrus, si voluisset, quod ter Dominum non negasset (Кто может сомневаться, что Иуда Христа не предал бы, если бы Он не захотел, и Петр, если бы Он захотел, чтобы тот трижды не отрекся от Господа (лат.) – Прим. ред) (Lib. de Unit. EccL, 9,23).

²⁰² - Кальвин только упоминает Иуду мимоходом, совершенно не останавливаясь на нем: Institutio christianae religionis (1559), lib. III. cap. XXVII (Corp, reformatorum, vol. XXX. Brunsvigae 1864, col. 693).’.

²⁰³ - Учение о предопределении Фомы Аквинского излагается им в Summa theologia, qu. XXIII.

²⁰⁴ - Denzinger «Enchiridion», n.805. C.273.

²⁰⁵ - Jansenius «Augustinus», vol.I-III.

²⁰⁶ - Denzinger, nn.1092–1096. С.341.

²⁰⁷ - Denzinger, n.827. С.279.

²⁰⁸ - Мы имеем определение Иерусалимского Собора 1672г., вошедшее в «Послание восточных патриархов» (гл.4).

Направленное против кальвинизма, оно отличается вообще эклектизмом и в общем воспроизводит католическое учение о *praedestinatio ad gloriam* и *reprobatio post praevisa merita* («предопределении к славе» и «вечном осуждении после предвиденных заслуг» (лат.) – Прим. ред).

²⁰⁹ - Отрицание этой мысли содержится в суждении блаженного Августина, что суд над миром на основании предвидения и предопределения Божьего мог бы наступить уже в начале истории, не ожидая ее конца.

²¹⁰ - Ср. мой «Свет Невечерний», в отделе 2: «Тварное Ничто».

²¹¹ - Обычно в этом не видят никакого вопроса. Данте помещает Иуду в последнем четвертом отделе девятого круга ада, где мучаются изменники (*Inferno*, XXXII, XXXIII), и это выражает общее убеждение, я думаю, всего христианского мира, за немногими исключениями. Оно связано, разумеется, с пониманием Иуды лишь как сребролюбца, продавшего Христа за деньги. Если же вместо этого упрощенного истолкования, которое совершенно не совместимо с его апостольством, в его падении видеть трагедию, то мы стоим здесь перед тайной смотрения и суда Божия, и легкость утверждения должна смениться безответным для человека вопросом, который в данном случае и является для человека единственно достойным и ему доступным ответом.

²¹² - Это сродство социализма иудейскому мессианизму я показал в очерке «Апокалиптика и социализм» (Два града: исследования о природе социального идеала. Т.2. М., 1908).

²¹³ - См. мою «Философию хозяйства» – М., 1910.

²¹⁴ - Ср. мой очерк «Петр и Иоанн, два первоапостола». Paris, 1926.

²¹⁵ - Печатается по «Путь»... №32. Февраль 1932. С.3–42 – Прим. ред

²¹⁶ - Впрочем, в некоторых рукописях текст Ин.19:34 переносится в Евангелие от Матфея (Мф.27:49).

²¹⁷ - Ср. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St.John by J.H.Bernard Edinburgh, 1928. V. II P.646.

²¹⁸ - Под ἑκεῖνος некоторые комментаторы разумеют здесь Самого Христа.

²¹⁹ - Употреблено без члена. Очевидно, писатель имел в виду обозначить скорее вещество крови и воды, нежели их принадлежность. Здесь эта черта не имеет решающего значения. Ср. тоже 1Ин.5:6.

²²⁰ - Ср. наш очерк «Евхаристический догмат». «Путь». 1930.1-II.

²²¹ - Также не присутствовал, конечно, и «пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк.22:44), как и слюна Его, из которой Он сотворил брение при исцелении слепорожденного, вообще все те составные элементы Его тела, которые принимались Им из мира и возвращались в мир, по общему закону обмена веществ. Однако есть существенное различие между этим обменом веществ в акте жизни и присмертном излиянии крови и воды.

²²² - Этому соответствует и образ «стеклянного моря» (Откр.15:1–2), на котором стоят победившие зверя и образ его.

²²³ - Впрочем, если настаивать, что Дух и в Ин.5:7 есть непременно Дух Святой, то можно разуместь Его также как совершителя Боговоплощения при Благовещении: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего (Слово – Прим.авт.) осенит Тебя» (Лк.1:35).

²²⁴ - Распространенное как в церковной, так и в критической литературе толкование видит в воде и крови символику двух Таинств – Крещения и Причащения. Но это толкование, более аллегорическое, во всяком случае не является исчерпывающим и не уловляет всего контекста.

²²⁵ - Этому не противоречит то, что у Иоанна же вода в другом контексте, безотносительно, означает новую духовную

силу и новое духовное рождение (Ин.3:5, 4:14, 7:38, ср.Откр.2:1, 2:17). В отношении крови вода есть элемент «земли», первоматерия, в отношении к духу и в соединении с ним вода есть духоносное, одуховленное вещество, причем здесь подчеркивается уже не ее космическая природа, но духоносящая сила: освящение воды есть и освящение водной стихии мира, т.е. уже и самого мира (и замечательно, что из всех четырех элементов: воздуха, огня, земли и воды, освящается именно эта последняя, как имеющая в известном смысле репрезентативное значение для всего мира).

²²⁶ - См. поэтическую переработку их у Теннисона – Kings idylls.

²²⁷ - См. Н.Туницкий. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца-Христа в Евхаристии «Богословский вестник» 1907. V.C.201–229.

²²⁸ - Ср. мою статью «Евхаристический догмат». «Путь». I. С.30.

²²⁹ - Может быть, в этой постановке вопроса иные усмотрят скрытое или явное несторианство, разделяющее естества и обособляющее человеческое естество Христово. Но учение Нестория (впрочем, вообще требующее теперь точнейшего изложения и уразумения) относится не к двойству обеих природ во Христе, но к двойству ипостасей, Божеской и человеческой, при раздельности их. Подлинность же и, так сказать, онтологическую реальность человечества Христова против евтихианства, эту реальность растворявшего в Божественности Его природы, установил IV Вселенский Собор с его определением о неслиянности и неизменности обеих природ во Христе.

²³⁰ - На эту же мысль наводят и некоторые свидетельства апостола Павла, который иногда говорит о своем общении с Господом так, как будто совсем и не было Вознесения, см., в частности, 1Кор.15:5–8, где он перечисляет: «А после всех явился и мне, как некоему извергу» (на особое значение этого текста обратил мое внимание проф. С.С.Безобразов). Подобным образом звучат и слова: «...я от Самого Господа

принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб» и т. д. (1Кор.11:23–25). Апостол Павел пишет здесь как евангелист.

²³¹ - Эта же антиномическая мысль выражается и в кондаке Вознесения: «Еже о нас исполнив смотрение, и яже на земли соединив небесным, вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучался, но пребывая неотступный, и вопия любящим Тя: Аз есмь с вами, и никто же на вы».

²³² - См. мою работу «Икона и иконопочитание». YMCA-press: Paris, 1930.

²³³ - Антиномия этой неразделяемости-разделяемости явственно выражена в словах, произносимых священником при раздроблении святого Агнца: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и николиждо иждиваемый».

²³⁴ - Излияние Крови и воды из ребра Христова доселе не имеет для себя соответственного узрения в православной литургике (если не считать символического упоминания в чине проскомидии и мимоходных упоминаний в связи со Страстями Христовыми). Католическое *rituale* (обрядность (лат.) – Прим. ред) имеет особое празднование 1 июля: праздник честной Крови Господа нашего Иисуса Христа (установлен по случаю победы помощью французских войск в 1849 году над революцией, во время которой папа был изгнан из Рима). В особых песнопениях воспевается излияние Крови и воды, без особого догматического изъяснения, кроме общей идеи искупления в Крови Его. Особое празднование излияния в мир Крови и воды Христовых в православной литургике всего уместнее в соединении с всемирным воздвижением Креста, когда читается Евангелие именно об этом событии, или еще лучше поставить его на попразднство – 15 сентября. Однако догматический смысл этого события не должен быть срастворяем и поглощаем праздником Креста, но следует его особо выделить.

²³⁵ - «Благословенна теплота святых Твоих» и «теплота веры исполнь Духа Свята».

²³⁶ - Молитва Литургии (перед эпиклезисом) отчетливо выделяет этот момент «воспоминания» о Голгофе и связанном с нею свершением нашего спасения: «поминающе убо спасительную сию заповедь (установление Евхаристии. – Прим.авт.) и вся яже о нас бывшая: Крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса Восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие». В латинской мессе в «offertorium» и в «consecration», в частности в молитве «Unde et memores».

²³⁷ - Поэтому поэтический стих: Всю тебя, земля родная, citata В рабском виде Царь Небесный citatâ citata Исходил Поэтому благословляя, – может быть понят как свидетельство о некоторой реальности, а не просто как поэтическая вольность, так же точно, как и полновесные слова священнослужителей, которыми они приветствуют друг друга на литургии: «Христос посреде нас», – «И есть и будет».

²³⁸ - Может быть поставлен вопрос: как же следует уразуметь отношение Христа к человечеству, жившему до Его воплощения, и не является ли оно как бы обделенным состраждущей любовью Христовой? На этот вопрос можно ответить по смыслу общего учения о значении искупительной жертвы для ветхозаветного человечества. Дело Нового Адама распространяется и на всего Адама Ветхого. Также и сострадательная любовь Христова – в предварение совершившегося воочеловечения, но вместе и в исполнение его, уже от века приятого в предвечном плане Божиим («Агнец Божий, закланный ранее создания мира»), – сопровождает его во все времена его существования, до воплощения Христова, так же как и последнего. Здесь (как и в евхаристическом богословии) нужно помнить, что для Самого Бога не существует граней времени для действия Его, хотя и положенного во времени.

²³⁹ - «Импульс Христов» – Christus-Impuls, по выражению антропософов.

²⁴⁰ - Эта идея могла бы послужить одним из оснований для федоровского богословия «общего дела», каковое пока отсутствует.

²⁴¹ - Подобным натурализмом не отличается ли богословие святого Афанасия с учением о φάρμακον τῆς ἀθανασίας (лекарстве бессмертия (греч.) – Прим. ред).

²⁴² - Эта мысль составляет основной пафос и мудрость философии Федорова: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне» (Ин.14:12–13).

²⁴³ - Актовая речь в Православном богословском институте в Париже в 1932 году. – Документирование и полнейшее раскрытие мыслей, здесь выраженных, дается в исследовании «Диалектика идеи богочеловечества в святоотеческую эпоху». Печатается по «Путь»... №37. Февраль 1933. С.3–35 – Прим. ред

²⁴⁴ - То же самое приходится сказать и относительно VII Собора по вопросу об иконах.

²⁴⁵ - В известном соотношении к Халкидонскому определению находится и канон VII Вселенского Собора об иконопочитании, ибо догматически здесь идет речь об едином Богочеловеческом лике, свойственном единой ипостаси двух природ, об образе Божиим в человеке и человеческом образе в Боге.

²⁴⁶ - Печатается по «Путь»... №41. Ноябрь-декабрь 1933. С.101–105 – Прим. ред

²⁴⁷ - Печатается по «Путь»... №45. Октябрь-декабрь 1934. С.56–59. – Прим. ред

²⁴⁸ - Печатается по «Путь»... № 41. Апрель-июнь 1935. С.66–70 – Прим. ред

²⁴⁹ - Настоящий очерк составлен для сборника «The ministry and sacraments», подготовляемого комиссией богословов ко второй конференции «Faith and Order» (Лозаннской). Печатается по «Путь»... №49. Октябрь-декабрь 1935. С.23–47 – Прим. ред

²⁵⁰ - Сюда относится отсутствие определенного различия между епископами и пресвитерами, в Деян.20,17, 28; равно и Тит.1:5–7; Флп.1:1; 1Тим.3 (диаконы) и под.

²⁵¹ - Tridentin. cons, canones de sacramentis in genere, can. I (Sess. VII).

²⁵² - Confessio Dosithei, artic. XV. «Conf. orth.» pars 3, qu. 99.

²⁵³ - Это, впрочем, не исключает возможности прямого апостольского иерархического преемства (во всей неопределенности этого термина) в отдельных случаях, напр., в Риме (согласно св.Иринею и др.), по крайней мере, оно может быть гипотетически конструировано для доказательства определенного тезиса. Однако исключения в данном случае не подтверждают общего правила.

²⁵⁴ - Essays on the early history of the Church and the ministry, edited by H.B.Swete, C.H.Turner. Apostolic Succession, p. 105,106,108, 109, 129. «The holy Church was catholic as well as apostolic. It was not one line of descent, but many, which linked the Church of Irinaeus, and Tertullian with the Church of the Apostles; in brief it was not the Apostolic succession, but the Apostolic successions» (106–107). «Alike to Irinaeus, to Hegesippus, and to Tertullian, bishops have their place in the apostolic succession only in connection with the churches over which they preside» (129) (Святая Церковь была соборной так же, как и апостольской. Была не одна, а несколько линий наследования, которые соединяли Церковь Иринея и Тертуллина с Церковью Апостолов; коротко говоря, это было не апостольское преемство, а апостольские преемства. ... По Иринею, Гегасиппу и Тертуллиану равным образом, епископы занимали место в апостольском преемстве только в связи с церквями, которыми они руководили (англ.) – Прим. ред).

²⁵⁵ - В Conf. Dosithe., art. X, сначала утверждается всеобщее епископское преемство от апостолов, а затем прибавляется: «архиерея избирают не священники или пресвитеры, и не светская власть, но Собор высшей Церкви того края, где находится город, для которого назначается рукополагаемый, или по крайней мере, Собор той области, где должно быть епископу. Иногда, впрочем, избирает сам город, но не просто, а избрание свое предъявляет Собору.

²⁵⁶ - По чину рукоположения следует, что возложению рук епископа (или епископов – при епископском рукоположении) не только не придается совершительного значения в Таинстве, но к нему приурочено лишь обращение его к Церкви о соборной молитве о рукополагаемом, совершении Таинства. «Избранием и искусом боголюбезнейших епископов и всего освященного Собора (предшествующие слова лишь при епископском рукоположении) божественная благодать, всегда немощная врачующая и оскудевающая восполняющая, проручествует (такого то в такую то степень). Помолимся убо о нем, да снидет на него благодать Святого Духа», и Церковь молится («кирие елейсон») вместе с епископом, чтобы просимая благодать снизошла (В чине диаконского посвящения читается еще: «не бо в наложении рук моих, но в посещении богатых щедрот Твоих дается благодать достойным Тебе»)! «Проручествование» $\pi\rho\omicron\chi\epsilon\rho\acute{\iota}\xi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ относится к избранию рукополагаемого, притом не епископом только, но и народом. Таким образом органическая связь рукополагаемого с Церковью включена в соборность, включена в самое рукоположение. Эта же мысль об участии клира и народа в Таинстве выражена в формуле *Apostolicae constitutiones* VIII,6: Сам и ныне призри на раба Твоего сего, гласом к судом клира всего в пресвитерство вданного и исполни его духа благодати к совета» и т.д. Святой Иоанн Златоуст говорит: «велика сила собора или Церквей. Приговор их важен, возводит на духовные степени приступающих к ним. Вот почему и готовящийся рукополагать испрашивает при этом и их молитв, и они подают голос свой и возглашают известное освященным, а неосвященным не все можно открывать» (*Ad.2 Cor. horn.18*). Ср. очерк Н.Аксакова «Предание церкви и предание школы» (*Богословский Вестник*, 1908).

²⁵⁷ - «Немалый грех, – говорит Климент в своем послании, – будет на нас, если неукоризненно и свято приносящих дары ($\pi\rho\sigma\epsilon\nu\epsilon\upsilon\kappa\acute{o}\tau\alpha\varsigma$) будем лишать епископства» (44). Христиане «должны совершать в порядке все, что повелел Господь. «Он повелел, чтобы жертвы и священные действия совершались не случайно и не без порядка, но в определенные времена и часы»

(40), и не повсюду и не во всякое время, но в Иерусалиме и только первосвященниками с другими служащими (41). Поэтому и в Христианской церкви апостолы поставили епископов и диаконов (42). И подобно ветхозаветному священству, апостолы установили порядок преемства епископов.

²⁵⁸ - Призыв к повиновению епископу тесно переплетается у него с призывом к участию в Евхаристии, совершаемой епископом. «Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия. Если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее молитва епископа и целой церкви» (Еф.5). «Итак, старайтесь иметь одну евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерами и диаконами, сослужителями моими» (Фил.3; Фил.4). «Они удаляются от евхаристии и молитвы, потому что не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя Нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи... Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинной которая совершается епископом или тем, кому он предоставит это» (Смирн.58) и т.д. У святого Игнатия мы имеем наиболее яркую евхаристическую концепцию епископата, к которой присоединяются далее и другие мотивы. В Учении 12 апостолов (предшествующее посланиям святого Игнатия), хотя совершение Евхаристии принадлежит и пророкам, но наряду с ними называются уже епископы и диаконы, главная обязанность которых составляет упорядоченное совершение Евхаристии (Дидахе,15).

²⁵⁹ - Практика знает, конечно, подобные случаи (напр. епископ Феофан Затворник ежедневно совершал Литургию в своем уединении), но тогда участие народа, то есть всей Церкви, бесспорно подразумевается.

²⁶⁰ - Так как Таинство Крещения может совершаться мирянами, оно и не могло явиться сакраментальным основанием для иерархии. Отсутствие сакраментальной иерархии в протестантизме не является препятствием действительности Таинства Крещения.

²⁶¹ - Следует еще заметить, что оно вообще не распространяется на женщин, поскольку они не принимают участия в рукоположении.

²⁶² - «Все почитайте диаконов как Иисуса Христа, епископа как образ Отца, пресвитеров же как собрание Божие, как сонм апостолов. Без них нет церкви» (Трал.3). Конечно, такие гиперболические выражения не могут притязать на догматическую точность, так же как и следующие: «все последуйте епископу как Иисус Христос Отцу, а пресвитеру как апостолам. Диаконов же почитайте как Заповедь Божию» (Смир. 8); «епископ председательствует в церкви как образ Бога, пресвитеры в образе собрания апостолов, в то время как диаконам вверено служение самого Иисуса Христа» (Магнез.6): «Как Иисус Христос есть мысль Отца, так епископы находятся в мысли (ἐν ὑνῳμῇ) Иисуса Христа» (Еф.3). Поэтому «должно повиноваться епископу, как Самому Иисусу Христу» (Трал.2). «Кто повинуется епископу, тот повинуется не ему, но Отцу Иисуса Христа, Епископу всех» (Магн.3). «На епископа должно смотреть как на Самого Господа». Подобное же риторическое определение см. в Conf.Dosithe., art.X: «епископ, как преемник апостольский... есть живой образ Бога на земле».

²⁶³ - Святой Ириней в борьбе с гностиками, утверждавшими себя в обладании сокровенного предания, делает главное ударение на сохранении истинного предания в епископате апостольского преемства, которое подтверждает на примере Римской церкви: Adv. haeres. III. 3. Подобным же образом Hegesippus и Тертуллиан (Praeser. adv. haer. 32, ad. Marcionem IV, 5).

²⁶⁴ - Учение об иерархии у святого Киприана колеблется между двумя центрами: с одной стороны, солидарности (in solidum) всего епископата, связующего собой единство Церкви, а с другой в принятии видимого центра его в апостоле Петре (хотя сам Киприан и не хочет признать в Риме episcopus episcoporum (епископа епископов (лат.) – Прим. ред)). Также двойится и его основная мысль о монархическом епископате: episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo (епископ в церкви и церковь в епископе (лат.) – Прим. ред), потому что она может

быть одинаково понята в смысле папистического епископализма, как и соборного принципа. Однако сакраментальный принцип иерархии сохраняется и у него: *ut sacerdotes qui sacrificia dei cotidie celebramus* (мы как священники, которые ежедневно приносим Богу жертвоприношение (лат.) – Прим. ред) (Ер.57, 3), причем не устраняется даже идея соборности как единения *sacerdos* с народом (*plebs*): *illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo* (Они составляют Церковь: народ объединенный священником и паства зависящая от своего пастыря. Отсюда можешь узнать, что епископ в церкви и церковь в епископе (лат.) – Прим. ред, ср.66, 8). Этому не противоречит у него параллельный принцип, что единство Церкви связано с епископатом, (знаменитая контроверса о двух текстах относительно апостола Петра, *de Unitate* с.4, решающего значения здесь не имеет). Чрезвычайно важное значение имеет для сакраментального истолкования иерархизма Киприановский принцип, что каждый из епископов *in solidum* – целостно, софийно, принадлежит к епископату, одновременно с ним связан, но и лично уполномочен.

²⁶⁵ - Правило 64 «пято-шестого», Трулльского собора запрещает мирянам публичной («пред народом») проповеди догматического содержания (очевидно, без прямого дозволения или поручения епископа), но, конечно, отнюдь не самое учительство вообще.

²⁶⁶ - Здесь не неуместно вспомнить Киприановское *in solidum*: каждый отдельный епископ имеет вселенское епископство как таковое, не часто, но целиком.

²⁶⁷ - Печатается по «Путь»... №50. Январь-март-апрель 1936. Приложение, с.1–24 – Прим. ред

²⁶⁸ - Напечатано в «Карловацких Церковных Ведомостях» и отдельной брошюрой.

²⁶⁹ - Вот характерный пример: в Определении приводится ряд якобы противоречий в моем учении, которые усматриваются в разных местах моих сочинений. Для меня не представляет

здесь интереса разбирать эти действительные или мнимые противоречия (я сам отнюдь не устранию возможности известных различий оттенков мысли в сочинениях, писанных на протяжении более чем 20 лет в частности, как я уже заявлял, изложение «Света Невечернего», касающееся только космологии, меня самого далеко не во всем удовлетворяет). Но приведя эти «противоречия», Определение продолжает: «немало противоречий... тоже отступление от учения Православной Церкви усматриваем». Таков прием этой критики, без всякого затруднения делающего переход от «противоречий» к «отступлению от учения Православной Церкви».

²⁷⁰ - Здесь уместно привести следующую тираду... митрополита Антония: «Да, не ошибался древний великий язычник... когда доказывал, что в действительности существуют только идеи, неуловимые нашими внешними чувствами, но постигаемые высшими силами познающего духа. Созерцать действительность не в ее внешних признаках, но в ее идее... научили нас и древние пророки». (М.Антоний. Собр.соч.1, 418. Слово перед отпеванием С.Родомского). Не мешает помнить, что изображения этих «христиан до Христа» (по слову св.Иустина Мученика) помещаются иногда в притворах христианских храмов (например, в Благовещенском соборе Московского Кремля).

²⁷¹ - Попутно я обвиняюсь и в «пантеизме»: «стремление раскрыть и обосновать в Софии все сущее всеединство при наименовании ее старым термином «душа мира» обнаруживает неправославное пантеистическое мировоззрение». Почему? В чем здесь пантеизм и что он означает? Не являются ли в таком случае «пантеизмом» и слова апостола: «будет Бог вся во всем» (1Кор.15:28) или и 1Кор.8:6? По поводу «пантеизма» следует принять к руководству следующую мысль: «Теизм перестает быть теизмом и становится пантеизмом не через внедрение Бога в мир, но через отрицание в Боге Жизни и вообще всякого содержания, помимо того, которое проявляется в мировом развитии» (Митрополит Антоний. Полн.собр.соч., т.III. С.105. Диссертация о свободе воли).

²⁷² - Святой Григорий Богослов говорит: «Чем была занята мысль Божия прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил формами? Она созерцала вожденную светлость Своея доброты, равную и равно совершенную светозарность Трисиянного Божества (то есть Божественную Софию)... Мирородный ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога есть пред очами и что будет, и что было, и что есть теперь» (здесь сопоставляется София Божественная, как вечный прототип тварного мира, и София тварная, самый этот мир).

²⁷³ - См. экскурс в «Купине Неопалимой».

²⁷⁴ - Начало софиологии можно найти даже и у... митрополита Антония: «Можно вслед за Григорием Богословом признавать за всеми Божескими желаниями, мыслями и действиями некоторую, хотя пассивную, внешнюю реальность, большую реальность, чем имеют мысли и чувства человека вне его сознания. Тогда бесконечная материя будет вечный, созерцаемый Богом, но не в себе существующий мир. По святому Григорию выходит, что творчество состояло в волевом реализовании идеального мира, в его осуществлении для себя, а не для Божеского только сознания, каковым он был вечно... творение материи можно будет понимать как усвоение Богом идеального мира, то есть Своих мыслей, и человеческому сознанию, так что человек остается центром и целью творения, а материя будет существовать только в его и Божественном сознании, и притом в последнем только как идеальное бытие, а не реальное, не в себе сущее» (ibid. 109). Ср. также изложение учения митрополита Антония, очевидно, авторизованное, по поводу его юбилея, в «Церк. Вести.» №470 (13 окт. 1935). Здесь читаем: «Святая Библия отнюдь не говорит, что наш мир был создан из «ничего»... мир был создан не из «ничего», а из той жизни, которая была и есть у Бога». Владыка Митрополит, ссылаясь на Григория Богослова, объяснил, что «мир прошлый, настоящий и будущий вечно существует в Боге». По Евангелисту, «в нем была жизнь». Жизнь Божества и есть

истиннейшее, безусловнейшее и реальнейшее бытие, которое обнимает собою все сущее и при том с полной силой зависимости от Него. Творение мира, по изъяснению владыки, заключалось в том, что вечно существующий в Боге мир идей, духовный мир, был превращен в мир вещественный. Владыка ссылается на Григория Богослова, который поясняет, что все Божеские желания, мысли и действия имеют большую реальность, чем мысли и чувства человека вне его сознания. Поэтому то, что невозможно для человека – превращение идеи в вещественный мир, – возможно для Бога».

²⁷⁵ - Оставляю без ответа ту серию якобы противоречий в моих сочинениях, которые собраны здесь в связи с этим, не потому, чтобы я не мог на это ответить, но потому, что считаю эту мелочную полемику тут бессодержательной.

²⁷⁶ - Учение Варлаама и Акиндина анафематствуется в синодике в Неделю Православия (греческий текст в Триоди Постной, Афинское издание 1930г., С.1512, в славянском переводе у Ф.Успенского. Одесса, 1893, С.30:38) в пяти анафематизмах, и противоположное учение святого Григория Паламы ублажается в пяти возгласениях вечной памяти (там же). Текст этот прямо свидетельствует то, что должно быть известно всякому богослову и архипастырю. Различие между учением паламитов и варлаамитов состоит в том, что первые, различая в Боге Усию неведомую и трансцендентную от энергий, которыми Бог открывается, утверждают Божественность и нетварность этих энергий и в этом смысле отождествляют энергию с Богом, различают в Нем ὁ Θεός и Θεότης. Напротив, варлаамиты отрицают самое различие между Усией и энергией в Божестве, или сливая, отождествляя усию и энергию, или же признавая энергии тварными, даже человечески-субъективными состояниями. Так понимали они явление Фаворского света, тогда как паламиты видели здесь явление Божества, то есть Самого Бога. Варлаамиты упрекали паламитов за это учение о множественности энергий Божества в многобожии, паламиты упрекали варлаамитов в арианстве и мессалианстве. Как излагается в синаксарии Недели второй Великого поста, Варлаам «учил умовредно, яко общая

благодать Отца, Сына и Святого Духа, и свет будущего века, имже и праведнии воссияют яко солнце, егоже и Христос предпоказа на горе воссиявый, и просто вся сила и действие триипостасного Божества – *πάσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν* и все в божественном естестве, разнствующее – *καὶ τὸ διαφέρον ὁποσοῦν τῆς θείας φύσεως* – есть создано – *κτιστὸν – εἶναι*. – Благочестно же мудрствующия, яко не создан есть божественнейший свет и вся сила и действо – *καὶ πάσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν* (ничтоже бо воистину можно есть ново приложить ко естественно присущим Богу) во словесех и писаниях пространных именована двобожники и многобожники». Соответственно этому анафематствуется (2) учение Варлаама, по которому Бог не имеет никакой природной энергии – *μηδεμίαν ἐνέργειαν φυσικὴν ἔχειν τὸν Θεόν*, но есть только одна усия – *μόνην οὐσίαν εἶναι* – как и то, по которому «одно тоже и совершенно неразлично есть как божественная усия, так и божественная энергия», и не исповедается, согласно учению Святых и разумению Церкви, «усию в Боге и сущностную и природную Его энергию – *οὐσίαν τε ἐπὶ Θεόν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν Αὐτοῦ ἐνέργειαν*. И эта же мысль получает положительное выражение в убожении тех, кто исповедует веру в Триипостасного Бога «не только несотворенного по сущности – *ἄκτιστον κατὰ τὴν οὐσίαν*, и ипостасям, но и по энергии – *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* – которая может быть и сообщаемая святым (как Фаворский свет). Итак, сначала устанавливается различие в Триипостасном Божестве: Его усия и Его же несозданные, божественные энергии, и анафематствуется отрицание существования такого различия в Боге. Но эта энергия в Боге, различаемая от сущности, в то же время отождествляется с нею по нетварной божественности своей, как софийное откровение усии. Эту-то тождественность в божественной несотворенности именно и отрицали варлаамиты, которым Определение приписывает таким образом, в качестве ереси, православное учение. Именно учение варлаамитов анафематствуется (3) следующими словами: «Еще с ними мудрствующим и говорящим, что всякая природная сила и энергия – *πάσαν φυσικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν* – Триипостасного Божества тварна

(κτιστήν). Но этому противопоставляется «согласно боговдохновенному богословию святых и Церкви, благочестивое мнение: несотворенна всякая природная сила и энергия триипостасного Божества». Еще анафематствуется (5) учение тех, которые считают возможным применять имя Божества τῆς Θεότητος только к божественной усии, но отказываются применять его к Божественной энергии, ибо учение святых и Церкви, свидетельствуя единое Божество Отца и Сына и Святого Духа, одинаково говорит о Божестве как в отношении к Усии, так и энергии. Пред лицом всех этих определений Церкви как же звучит Определение, приписывающее именно Варлааму православную мысль о божественности Усии и энергии и почитающее ересью, осужденною Соборами, то самое учение, которое они провозгласили как истинное?

²⁷⁷ - Здесь кстати вспоминается и «имябожничество», по случаю которого я показываюсь повинным и в евномианстве. Лучше здесь не вспоминать эту печальную историю, которая еще на памяти у многих. Рассуждая же догматически, надо сказать, что, во-первых, три доклада, представленные Святейшему Синоду (митрополита Антония, архимандрита Никона, проф.Троицкого) все между собою разноречат, выражают три разные догматически несогласимые точки зрения. Во-вторых, догматический спор по существу не только не может почитаться законченным, но еще и не начинался. В Московском Соборе, в подотделе сектантства, под председательством архимандрита Феофана, известного как сторонника имяславия, вопрос был обращен к догматическому исследованию, или, вернее, исследованию.

²⁷⁸ - См. мои «Главы о троичности».

²⁷⁹ - Между прочим σὰρξ ἐμψυχομένη есть обычное выражение Аполлинария.

²⁸⁰ - Однако в другом месте Определения, где требуется обвинить меня в аполлинарианстве, выражается совсем иная точка зрения на ипостасное соединение, приближающаяся к церковной. Именно, здесь говорится: «Несмотря на то, что учение о соединении двух естеств в одну Божественную Ипостась было в Церкви еще до Аполлинария и находилось во

всех древних символах, начиная с так называемого апостольского». Явное противоречие с вышеприведенным, может быть, объясняется и тем, что для Определения «дух» и «ипостась» представляются чем-то различным и отделимым. Поэтому, утверждая наличность в Богочеловеке, наряду с Духом Божественным и особого человеческого, наряду с душою и плотию, оно полагает, что при двух духах может быть одна Ипостась. Но это означает такое неразумение ипостасной природы духа, с которым вообще трудно и приступить к рассмотрению «Ипостасного соединения».

²⁸¹ - Антиномия отнюдь не есть то же, что противоречие, как по-видимому думает Определение. Противоречие свидетельствует о логической ошибке в мысли, требующей исправления, тогда как антиномия свидетельствует о наличии предела для мысли, которая с необходимостью должна с равной силой и полной ответственностью утверждать антиномические положения. Тем не менее – на протяжении всего нескольких строк – Определение превращает антиномию в «противоречие».

²⁸² - Если при обличении меня в «аполлинарианстве» (см. выше) объявлялось совершенно неправославное мнение, что человечество представлено во Христе лишь душою и плотию, без ипостасного человеческого духа, который замещен Логосом, то здесь как само собой разумеющееся приводится именно это понимание человечества Христа, как состоящего из· плоти и духа. Так шатко и неустойчиво богословие Определения.

²⁸³ - В другом месте говорится: «Плоть отнюдь не (не) соучаствует с Ним в Его седении одесную Бога Отца. И тем более непонятно и странно, что для духовного Его пребывания на Небе телесное Его Вознесение туда, передаваемое нам в трех Новозаветных книгах (Мк.14:19; Лк.24:50; Деян.1:9) вовсе не имело нужды и реального смысла, ибо Дух для Своего прибытия (!) к Боту не нуждается в процессе духовного восхождения – не к Отцу на Небо, а неведомо куда (?!)». И еще раз: профессором Булгаковым «определенно и отчетливо отвергается догматическое учение нашей Церкви о том, что

Христос вознесся к Божественному Отцу Своим прославленным Телом воплощения».

²⁸⁴ - В отношении моих богословствований о Предтече, «Ангеле, посланном пред лицом Господним», говорится, что мое учение «взято исключительно из одних его софийных измышлений, а не из Священного Писания, а равно и не из святоотеческих творений». В ответ скажу, что на самом деле, может быть, ни одно из моих писаний не документировано в такой степени библейски, литургически, иконографически, как это.

²⁸⁵ - Эта мысль получает наиболее отчетливое выражение у кардинала Виссариона Никейского, бывшего здесь выразителем общих взглядов эпохи: учения отцов «должны иметь у нас силу канонов веры, и мы должны почитать и верить им наряду с Священным Писанием» (Migne, Ser.gr.1.161, С.556). Ср. Утешитель, С.144 слл.

²⁸⁶ - Печатается по «Путь»... №50. Январь-март-апрель 1936. С.66–69 – Прим. ред.

²⁸⁷ - Агнец Божий. 1933. См. Путь, №41. Ноябрь-Декабрь 1933г. (или выше главу «Автореферат книги Агнец Божий...» – Прим. ред)

²⁸⁸ - Печатается по «Путь»... №№52 (Ноябрь 1936 – март 1937) – 53 (Апрель-июль 1937) – Прим. ред

²⁸⁹ - В русской богословской литературе единственное изложение теории кондиционализма попутно дает проф. Н.Н.Голубовский. Благовестие апостола Павла, т.I, гл.V. С.571–591.

²⁹⁰ - Edward White. Life in Christ (A Study of the Scripture doctrine of the nature of man, the object of the divine incarnation, and the conditions of human immortality. 3-d ed. London, 1878. Французский перевод: L'immortalité conditionnelle ou la vie en Christ. Paris, 1880 (цитаты делаются по этому переводу).

²⁹¹ - E.Petavel-Oliff. Le problème de l'immortalité. Vol.I-II. Paris, 1891–1892.

²⁹² - Библиография, см. у White, l.c. (англ.); у Petavel-Oliff, l.c.; Alger. A Critical History of the doctrine of a Future Life.

Philadelphia, 1864 (исчерпывающая библиография); G .Runze, Immortality в «The New Staff». – Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, vol.V; H.W Fulford. Conditional Immortality в «Encyclopedia of Religion and Ethics by Hastings», v.III.

²⁹³ - Католическая доктрина (см. Scheeben. Handbuch der Dogmatik, B.II, §165 fg.) считает posse non mori не природным, но сверхприродным, благодатным даром, ибо тело само по себе содержит начало смерти и разложения, – здесь мы имеем отголоски манихеизма и платонизма, а вместе предугадывается путь кондиционализма.

²⁹⁴ - White, 1. с.19,89.

²⁹⁵ - Petavel-Olliff, 11, 399.

²⁹⁶ - Petavel-Olliff, 11, 440.

²⁹⁷ - White, 87.

²⁹⁸ - White, 92–93,100–101, Petavel-Olliff, 1, 97: La suppression totale de tel ou tel individu est une notion qui se laisse très bien concevoir (!) (Полное уничтожение той или иной личности – очень хорошо постижимое понятие (фр.) – Прим. ред). «Бог не говорит Адаму: «твое тело умрет», но «ты умрешь» (103).

²⁹⁹ - Petavel-Olliff, 1,158.

³⁰⁰ - Petavel-Olliff, 1,163; 11,147.

³⁰¹ - White, 96,107.

³⁰² - White, 87. Мифологический образ древа жизни здесь истолковывается как природно-магическое средство бессмертия. В этом же смысле сопоставляется с ним и апокалиптическое древо жизни в Новом Иерусалиме. Откр. 22,2,27.

³⁰³ - White, 107.

³⁰⁴ - White, 110.

³⁰⁵ - White, 111.

³⁰⁶ - White, 109.

³⁰⁷ - White, 193.

³⁰⁸ - Petavel-Olliff, 1,79.

³⁰⁹ - White, 108.

³¹⁰ - Petavel-Olliff, 1,141–142.

³¹¹ - White, 233.

³¹² - Petavel-Olliff, 1,195.

³¹³ - Некоторые кондиционалисты последовательно приходят к полному отрицанию у человека души в ином смысле, нежели она существует у животных и разлагается вместе с телом в смерти. Таков Н.Constable Hades. Дух, по Констеблю, есть частица Божественного духа в душе, которая отнимается со смертью. Человек полностью умирает в смерти, и сознание пробуждается лишь в воскресении.

³¹⁴ - White, 278–281.

³¹⁵ - White, 281–282.

³¹⁶ - Petavel-Olliff, 11,49.

³¹⁷ - White, 254–256.

³¹⁸ - В таком смысле развивается эта мысль у White (478–490): «Удовлетворение или обнаружение свойств Божиих есть первая и последняя цель творения и провидения. Такова здравая философия наказуемости, которая, устраняя надежду на всеобщее спасение, устанавливает торжественную доктрину воздаяния. Все нераскаянные имеют дать ответ своему Творцу в своем теле и душе, и их судьба будет определена смертным и окончательным приговором. Благо всеобщее будет принято во внимание. Но тот, кто упорствовал в непослушании, не может надеяться на средства исправления, он будет уничтожен «телом и душой в геенне». Бог отвергнет всех выродившихся и закореневших детей, будучи верен Своей вечной справедливости, Он их уничтожит». «Великий день Его мести и мести Агнца придет». «Страшно впасть в руки Бога Живого» (Евр.10:31). «Я поражу смертью детей ея (Иезавели), и уразумеют все церкви, что Я есмь испытующий сердца и внутренности» (Откр.2:23). «Господь Бог есть огонь посядающий, Бог ревнитель. Свидетельствуюсь вам сегодня небом и землей, что скоро потеряете землю, вы пребудете много времени на ней, но погибнете» (Втор. 4, 24, 26). «Гнев Божий пребывает» (Ин.3:36) на непослушном» и т. д. (характерный произвол в цитировании и истолковании текстов).

³¹⁹ - «Воскресение мертвых может объясняться как последнее средство благодати», «en vue d'épreuve» («с целью испытания» (фр.) – Прим. ред), Бог не отвергает совершенно человека, который еще не совсем испорчен», и «конечное уничтожение ожидает только наиболее ожесточенных» (Petavel-Olliff, 11, 204). «Различные выражения Писания позволяют нам верить, что они будут подвергнуты новому испытанию, и к ним будет обращена специальная проповедь» (Petavel-Olliff, 11,5).

³²⁰ - «Это есть прогрессивный и неодолимый упадок, растущее убывание двух факторов человеческого существования – ощущения и действия» (4). «Страшная агония, а затем ночь без рассвета. Эта душа более не сознает и не реагирует. Она была, она любила, она жила; она больше не любит, она мертва, она не существует» (11). «Полное разрушение человеческой души будет, без сомнения, предшествовано страданием, соответственным в своей интенсивности прирожденной жизненности этой души. Самые тяжкие муки будут сопровождать агонию души, наиболее богато одаренной, и разрушение наибольшей массы жизненных сил. В этом смысле «от того, кто получил более, более и взыщется» (13). «Страдание не преминет сыграть свою страшную роль в будущих муках, но это только прелиминарная фаза. Высшее наказание положит конец индивида только в болезненной гибели в загробном существовании. Согласно научному закону непрерывности, нераскаянный грешник станет добычей долгого и печального маразма. Затем придет для наиболее непокорных горестное молчание, о котором говорит Писание как о «смерти второй». «Нас спрашивают, – что же мы понимаем под anéantissement (уничтожением (фр.) – Прим. ред)? Мы отвечаем: постепенное уменьшение способностей, которыми располагает индивидуальное я и в конце концов угасание этой основной способности, благодаря которой мы обладаем другими способностями». «In dieser Durchdringung des ganzen Seyns vom Tode geht die Persönlichkeit (Lk. 9, 25) im Sterben auf (apoleia); es ist nicht absolutes Nicht-Sein, aber absolute Passivität und Todes-unmacht und Todes-jammer (Beck) (II16–17), note 3) (В этом проникновении всей сущности смерти прекращается личность

(Лк.9:25); это не абсолютное небытие, но абсолютная пассивность, смертное бессилие и смертельное горе).

³²¹ - Petavel-Olliff, 120–121.

³²² - Petavel-Olliff, 151.

³²³ - Petavel-Olliff, 346.

³²⁴ - Petavel-Olliff, 410.

³²⁵ - Глубковский, I.c.; Salmond. The Christian doctrine of immortality. Edinborough 1895.

³²⁶ - White делает сопоставление этих выражений, как ἀπόλλυμι, ὄλεθρος («губить», «гибель» (греч.) – Прим. ред) и под., в их значении у Платона в «Федоне», где они по смыслу прямо означают уничтожение, и у LXX и в Новом Завете, с тем чтобы и здесь применить экзегезу Платоновского словоупотребления (конечно, совершенно произвольно).

³²⁷ - Вот несколько примеров: Пс.72:27: «ибо вот удаляющие себя от Тебя гибнут, Ты истребляешь всякого, отступающего от Тебя». И с.1:28: «всем же отступникам и грешникам погибель, и оставившие Господа истребятся. Ср. Пс.29:20. Наум.1:15: «...празднуй, Иудея, праздник твой, ибо не будет проходить по тебе нечестивый: он совсем уничтожен». (И, однако, Ис.28:9: «ради имени Моего отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления зла»). Вообще в псалмах и пророчествах необыкновенно много говорится о погибели нечестивых, причем очень часто, если не всегда, имеется в виду не столько эсхатологическая, сколько историческая погибель.

³²⁸ - Edward White доказывает, что нигде в Ветхом Завете и в частности Бытии нет прямых свидетельств о бессмертии человека, а только о смерти его многосложного состава, и что после грехопадения Адама человек не умер лишь силою предварения будущего Боговоплощения, которое есть лекарство бессмертия. Он приводит следующие тексты относительно смертности человека: Иов.18:20–21; Пс. 1, 2, 9, 24, 37, 10, 9, 92, 103:9, 104, 111; Прем.10:24, 13:13, 14, 12, 15, 21:16. Статья Н.W.Fulford. Conditional immortality (E.R.E.Hastings, v.III). Главные тексты, приводимые в пользу 1.с.: Быт.2:16–17, 3,

4, 19:22–24; Втор.30:15, 19, 20; Пс.21:4, 37:10, 20, 49:20, 73:19–20, 92:7, 94:23, 145:20; Прем.8:35–36, 11:19, 12:28, 24:20; Ис.51:8; Иез.18:26–32; Мал.4:1–3; Мф.7:13–19, 10:28, 13:30, 40, 48–49; 16:26; Лк.13:4–5; Ин.3:6, 16, 5:24, 40, 6:33–35, 8:51, 10:28, 11:25, 14:6, 19, 15:6; Рим.6:21–23, 7:5, 8:6, 11–13; 1Кор.3:16–17; 2Кор.2:15–16, 4:3; Гал.6:7–8; Фил.3:18–19; 1Тим.5:3; 2Тим.1:9 (ὁἰκτιρῶν αἰῶνιος – единственная фраза в Новом Завете); 1Тит.6:9, 19; Евр.10:26–39, 12:29; Иак.1:15; 5:20; 1Пет.1:23, 4:18; 2Пет.1:4, 2:12, 3:9; 1Ин.3:15, 5:11–12; Откр.2:7–11, 3:5; 20:11–15, 21:6; 22:1–4. Эти места имеют доказать, что человек не бессмертен, бессмертие есть свойство Бога (1Тим.6:16), смерть в буквальном смысле есть следствие падения, а бессмертие есть дар лишь для праведных, что оно условно. Библия нигде не говорит о бессмертии души. Что нераскаянные грешники часто угрожаются смертью, и о них говорится как об уничтоженных, и что смерть означает бессмертие души и тела (824). Весь вопрос сосредоточивается около понимания библейского выражения смерть.

³²⁹ - Цитаты из Нового Завета об участии грешников в смысле уничтожения в смерти (378сл.): Мф.3:12, 5:25, 10:28, 16:25; Лк.9:25, 17:23; Ин.12:25; Лк.9:56, 13:1–5, 20:18, 20:35; Ин.8:34–36, 8:51, 10:10, 27, 11:49–50; Деян.3:22–23, 8:20, 20:26; Рим.1:32, 2:6–7, 8:13; 1Кор.3:14; Гал.6:8; 1Тим.6:9; Евр.10:26–31; 2Пет.2:12; 1Ин.2:17; Иуд.5:7; Откр.2:7, 3:5, 21:8.

³³⁰ - У Petavel-Olliff имеется еще огромная сводка библейских текстов разного содержания на тему о бессмертии: 1, 368–392. Конечно, в такой огромной сводке можно встретить случаи и произвольного включения тех или других текстов.

³³¹ - «Двадцать раз апостол Павел повторяет нам, что смерть есть плата греха, la mort sans phrases» (Petavel-Olliff 1,16) (смерть без лишних слов).

³³² - Интересно наблюдать, как они справляются с текстами, неудобными для кондиционализма. Таким, бесспорно, является 1Кор.3:13–15: «...у кого дело сгорит, тот потерпит урон, впрочем, сам спасется, но так как бы из огня». White по этому поводу приговаривает (350), чего нет в тексте: грешник, если не захочет отделиться от дела, тоже сгорит.

³³³ - Как ни странно, они имеют здесь себе предшественника в своем главном антагонисте – блаженном Августине, который в качестве церковного учения выставляет положение, что дух (душа – anima) человека создан Богом из ничего (De anima et eius origine, lib.III-V. Migne Patr. s.1. t.44. Noli ergo credere, noli ergo dicere, noli docere, quod non de nihilo, sed de sua natura fecit animam Deus, si vis esse catholicum (1. III. c.V., 7, col.5, 16) (Если хочешь быть католиком, не верь, не говори и не учи, что не из ничего, а из своего естества создал душу Бог (лат.) – Прим. ред.). В этом блаженный Августин становится в прямое противоречие с Библией, свидетельствующей, что Бог, создав из земли тело человека, из Себя вдунул в него дыхание жизни.

³³⁴ - У Petavel-Olliff (1, 171) находим следующее невразумительное определение духа: L'esprit est exclusivement l'origine (!!) qui perçoit le divin, c'est le sens moral et religieux, ce qu'on pourrait appeler en un seul mot spiritualiste... Dans le plan divin l'esprit de l'homme en communion vivante avec l'Esprit de Dieu devait penetrer l'âme, et par elle régner sur le corps et sur tous ses organes. (Дух есть исключительно начало, которое воспринимает божественное, дух – это моральное и религиозное чувство, которое одним словом можно было бы назвать спиритуалистическим... В божественном плане дух человека, находясь в живом общении с Духом Божиим, повидимому, наполняет душу, а через нее правит телом и всеми его органами, (фр.) – Прим. ред.)

³³⁵ - Напротив, в кондиционализме мы имеем следующее заключение относительно образа Божия в человеке: Il portait en lui un fragile miroir de la divinité, le miroir est brisé, et l'homme n'est plus que l'enfant de la poudre. Tiré de la terre, le premier homme n'était que poussière, dit l'apôtre (Petavel-Olliff ,1, 164) (Он нес в себе хрупкое зеркало божественности, зеркало разбилось, и человек стал не более чем сыном праха. Взятый из земли, первый человек был лишь прахом, говорит апостол, (фр.) – Прим. ред.)

³³⁶ - Развитие всех этих мыслей см. в «Агнце Божиим».

³³⁷ - Ср. очерк проф. С.Н.Трубецкого: «Бессмертие души». Сочинения, т.III (Вопросы философии и психологии, №№63, 70, 71, 72).

³³⁸ - Богопричастность принадлежит не одному лишь человеку, но и ангельскому миру. Для кондиционализма характерно отсутствие внимания к ангелологии (которая существует для него лишь как сатанология). Иначе он должен был бы стать перед вопросом о природном бессмертии Ангелов, именно в силу их богопричастности, в которой Ангелы не отличаются от человека. Проблема ангелологии должна была бы необходимо привести к пересмотру и учения о бессмертии человека. Ангелам свойственен образ Божий, как и человеку. В отношении к богопричастности своего духа человек не отличается от Ангелов, будучи отличен от них в том, что, имея тело, в нем становится причастен миру, как его центр и господин.

³³⁹ - Эта заслуга кондиционализма признавалась и столь чуждым ему мыслителем, как Baron von Hügel. The mystical Element of Religion etc. V. II. London, 1923. Pag.228–230. V.Hugel сравнительно мягко выражается о cond. immortality как имеющий many undeniable advantages over every kind of origenism (много неопровержимых преимуществ над любым видом оригенизма). Это не есть уничтожение Всемогуществом природного бессмертия душ тяжких грешников, но означает, что человеческая душа «begins with capacity of acquiring with the help of God's Spirit, a spiritual personality, build up out of the mere possibilities and partial tendencies of their highly mixed natures which, if left uncultivated and untranscended, become definitely fixed at the first, phenomenal merely individual level, –so that spiritual personality alone deserves to live on and does so, whilst this animal personality does not deserve and does not so. The soul is thus not simply bom as, but can become more and more that «inner man « who alone persists, indeed who is «renewed day by day, even though our outward men persist» (начинается с возможности получения с помощью Святого Духа духовной личности построенной только на возможностях и отдельных склонностях их сильно смешанных природ, которые, если их не воспитывать

и не превосходить, оказываются прочно привязаны к первому, феноменальному чисто индивидуальному уровню, – так что лишь духовная личность заслуживает дальнейшей жизни и живет, а животная личность не заслуживает и не живет. Таким образом, душа не просто рождена таковой, но может становиться всё более тем «внутренним человеком», который один удерживается, который действительно «со дня на день обновляется», хотя «внешний наш человек и тлеет» (англ.) – Прим. ред) (2Кор.4:16) (р.228–229).

³⁴⁰ - Частное применение этой общей идеи имеет место в применении к учению о первородном грехе (см.«Купина Неопалимая»), Дух, творимый Богом, самоопределяется к бытию в падшем мире и тем принимает на себя и бремя первородного греха, который иначе может быть понят лишь как наследственная болезнь, а не как грех. У кондиционалистов первородный грех как инфекция смерти играет центральную роль, однако фактически он имеет здесь значение только наследственной болезни. В этом они встречаются неожиданно с блаженным Августином.

³⁴¹ - Всех истолковывается в кондиционализме или в значении всех оставшихся, или же в смысле совокупности, а не полноты, – экзегетическое ухищрение для того, чтобы обессилить прямое обетование. И в этом они встречаются с блаженным Августином.

³⁴² - Очевидно, для убеждения в собственной животности своей теперь стремятся произвести опять спаривания обезьяны с человеком для того, чтобы получить уже явное доказательство животности человека. И действительно, встает вопрос, за кого почитать эти искусственные исчадия воинствующего безбожия. Моисею уже была ведома эта мысль, ибо читаем: «всякий скотоложник да будет предан смерти» (Исх.22:19).

³⁴³ - Печатается по «Путь»... №56. Май-июнь 1938. С.63–65 – Прим. ред

³⁴⁴ - Имя проф.Гавина стоит и в списке сотрудников журнала «Путь».

³⁴⁵ - В богословских сборниках Лозаннского движения: The Grace, Ministry and Sacraments, a New Commentary on Holy Scripture. The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments. London. 1928 и др.

³⁴⁶ - В память (лат.) – Прим. ред

³⁴⁷ - Печатается по «Путь»... №56. Май-июнь 1938. С.66–68 – Прим. ред

³⁴⁸ - Я лично чувствую себя признательным епископу Фриру не только за то сочувственное внимание, которое он неизменно оказывал защищаемой мною идее евхаристического общения между членами Братства, но и за дружественную моральную поддержку, оказанную мне лично, когда поднятое против моей софиологической доктрины движение начинало оказывать влияние и в некоторых английских кругах. Можно сказать, что благодаря ему (как и другим английским друзьям) наш молодой Fellowship остался незатронутым этим движением.

³⁴⁹ - Доклад на Англо-русской студенческой конференции в High Leigh 1938 года. Тема конференции была: возрастание в полноту... Печатается по «Путь»...58. Ноябрь, декабрь, январь 1938–1939. С.3–14 – Прим. ред

³⁵⁰ - См. наш очерк Ministry and Sacraments в сборнике Богословской Эдинбургской конференции (по-русски в «Пути»).